

حاشية

العطار على جميع الجوامع

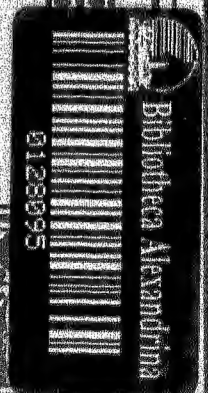
للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح لجمال الحكي
على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي
تقرئه هم الله برحمته

وبجاءته تقرير للعلامة المحقق والفقيه الدكتور
الأستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربيني قلمه جمع الجوامع
وإتمام ابن السبكي

وبإسفل الصليب والماس تصريته قيمة للاستاذ
العلامة الشيخ محمد علي بن حسين المالكي
والله من بالهم المكي

المجلد الأول

دار الباز للنشر والتوزيع



حاشية

العطار على جمع الجوامع

للعامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى
على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي
تعمدهم الله برحمته

(وبهامشه تقرير للعامة المحقق والفهامة المدقق)
الاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشريفي على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي

وبأسفل الصلب والهامش تقارير قيمة للاستاذ العامة
(الشيخ محمد علي بن حسين المالكي)
المدرس بالحرم المكي

(تنبيه وضعنا الشرح المذكور بأعلى الصحيفة، فصولاً بينه وبين الحاشية بمجدول)

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

(بسم الله الرحمن الرحيم)
 الحمد لله وصلى الله على
 سيدنا محمد وآله وصحبه
 (قوله حال الخ) فيه ان
 الحال لا يكون انشاء مع
 ان هذا بيان لمعنى الباء
 وإلا لكانت الباء للتعدية
 المجردة والغرض انها
 للاستعانة ليس ثابتا بنفسه
 لانه معنى عارض للتكلم
 فكيف يثبت لغيره على
 وجه القيد والصواب
 عندى أن يقال أن المقصود
 من قوله بسم الله الخ انشاء
 الاستعانة ومتى قصد ذلك
 كانت الجملة بتمامها انشائية
 لانك انشأت التبرك أو
 الاستعانة على التأليف
 بذكر الاسم فكان المعنى
 استعين مثلاً بسم الله في
 التأليف على ان ذلك
 انشاء وأنت اذا قلت
 ذلك انشاء انشأت
 الاستعانة في التأليف ولم
 تخبر عنه وذلك كما أن كم
 ورب لانشاء الاستكثار
 والتقليل فلما دخلا على
 ماله نسبة غير نسبة
 التكثير والتقليل صيراه
 انشائيا في الرضى انما
 وجب تصدير متضمن
 معنى الانشاء لانه مؤثر في
 الكلام مخرج له عن
 الخبرة فلو لا تصديره
 لا يمكن أن يحمل السامع
 الجملة على معناها قبل
 التغيير فاذا جاء المغير في

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء
 للباس كما هو مختار الزحشرى والتفتازانى والاستعانة كما اختاره القاضى البيضاوى أو هي صلة للفعل
 المقدر وعليه رد ما وردوه من التعارض بين الحديثين وبما أجابوا به أن الزمان الذى اعتبروه في
 مقارنة الحال لو وقع مضمون عاملها جعلوه أعم مما لا يفضل عما وقع فيه وما يفضل عنه فيجوز أن
 يكون التلبس في زمان بهذا المعنى وأمكن وقوع الابتداء في حال التلبس من غير لزوم تدافع
 الابتداءين وأنه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو
 يكونا معا بالجنان لجواز اختار الشيتين معا بالبال قال الليث في حاشية المطول وفي كليهما نظر أما في الاول
 فلا ن معنى العموم الذى اعتبره النحاة في مقارنة الحال للعامل انه يجوز أن يكون أزمان فاصلة عن أزمان
 عاملة حتى تكون مقارنتها له ببعضها لا بتمامها كما في جاء زيد راكباً فانه يجوز أن يكون الركوب
 قبل المجيء تمتدا اليه وباقيا بعده وأما جواز أن لا يكون شيء من الركوب مقارنا للمجيء فلم يقل
 به أحد في التسمية والتحميد أيهما آخر لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء الذى ليس لزمانه انقسام
 ومعلوم ان التلبس بأمر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الأمر فلو قارن بالتسمية والتلبس بالتحميد ذلك
 الابتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما في الثانى فلأن التسمية والتحميد المعتبرهما المرجو منهما
 حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى
 شيئين معا مثل التسمية والتحميد إلا نادراً للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية اه ثم أن
 البدأ بالبسملة والحمدلة انما هو في صدر الفعل والمطلوب تعميم البركة فمن ثم رجح تقدير المتعلق خاصا
 لتعم البركة سائر أجزاء الفعل فتقدير أولف مقتضى بلفظه صحة التأليف لما تبرك به لكن قد ذكر الشيخ ابن
 عرفة في تفسيره ان التقدير بابتداء يساوى أولف مثلاً بسبب أن الله جعل هذا اللفظ الذى هو البسملة
 أو الحمدلة لما بدى به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقتضى الحديث ذلك اذ فيه الحض على
 الابتداء وما ذاك إلا لان وضعه في البدأ يحصل هذا المعنى المقصود اه وقد أورد سم هنا اشكالا

عن شيخه السيد عيسى الصفوى حاصله أن جملة البسمة إما أن تكون خبرية أو انشائية ويرد على الأول أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلام من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تنمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثاني أن شأن الانشاء أن يتحقق مدلوله بالتلفظ به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لأن نحو الأكل والسفر والذبح ما ليس بقول لا يتوقف حصوله على التماس بالبسمة فكيف يقدر مثلا بسم الله أذبح أو أسافر بقصد الانشاء فإن جعلت الانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك في غاية الدور ولوقيل أن المعنى أبدأ أو اقتض بسم الله أى اجعله بداءة الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجرى حقيقة إلا في نحو التأليف مما يمكن أن يكون له بداءة حقيقة وإن أكن اجزاؤه في سائر المواضع بالمساحة في جعله بداءة اه واحسن ما يجاب به عنه أن يقال إن القائل إذا شرع في ذبح أو أكل أو سفر مثلا فإن قلنا أن تقدير أتبرك أو أستعين في هذا الفعل بسم الله ونحو ذلك كانت الجملة لانشاء التبرك أو الاستعانة ولا يرد عليه شيء مما ذكره السيد أصلا وإن قلنا أن تقديره أذبح أو أسافر بسم الله مثلا كما هو المشهور يرد ما ذكره السيد ظاهرا وشيئا آخر هو أن المصود بالآخبار بهذه الجملة الخبرية من هو فإن المباشرة لهذا الفعل تعني عن الآخبار لو كان ثم أحد يحتاج إلى الآخبار ولعلك لا تجد أصلا فإنك إن قصدت الله بالآخبار فهو غنى عنه وإن قصدت نفسك فكذلك ولا ثم ثالث يقصد بالآخبار ولو كان لا غنته المباشرة للفعل عن الآخبار فالوجه أن يقال إن تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فعنى أذبح أتبرك أو أستعين في الذبح بالتضمن المذكور فتكون مقولة لانشاء التبرك أو الاستعانة في الذبح مثلا ولا يكون الآخبار به مقصودا وإنما ذكر تعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه لأنه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة وإن كان الآخبار به غير مقصود وإنما المقصود الانشاء بمتعلقه لا به نفسه وما ادعاه من الدور نلزمه وتقول إن النادر برده الاستعمال أحيانا ولا يقدر فيه أو يقال إن المقدر أذبح أو أسافر مثلا من غير ميل إلى التضمن فجعله أذبح مثلا خبرا أما باسم الله فهو انشاء وهذا معنى قولهم إنها خبرية الصدر انشائية العجز ولا يقال عليه أن الخبر والانشاء متقابلان فلا يجتمعان في كلام واحد باعتبار واحد كما هو شأن المتقابلين والحال هنا ليس كذلك لأن معنى ما ذكرنا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الأسناد من ركني الجملة كانت خبرية وإذا نظرنا إلى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع في ذلك لأن السيد الجرجاني في حاشية المطول في مبحث الانشاء عند قول التفتازاني رب الانشاء التقليل وكم الخبرية لانشاء التكثير قال ولا ينافي ذلك كون بادخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فإذا قلت كمرجل عندى فهو باعتبار نسبة الظرف إلى الرجل كلام خبري يحتمل الصدق والكذب وأما باعتبار استكثارك أيام فلا يحتمل أنك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنها على الأول انشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والانشائية باعتبارين المذكورين فتأمل (١) وقول السيد الصفوى ولوقيل أن المعنى الخ يشير إلى الجواب عن الاشكال وفيه أن جعل الباء للتعدية

آخرها تشوش خاطره لأنه يجوز رجوع معناه إلى ما قبله من الجملة مؤثرا فيها ويجوز بقاؤه على حاله فيتربص جملة أخرى يؤثر ذلك المؤثر فيها اه فانت تراهم يحكم بأن المعنى الانشائي إذا رجع إلى ما قبله أثر فيه وأخرجه عن الخبرية فكذا ما هنا ومراد من قال أنها انشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن المتعلق فما قبله خبر وإذا نظر إليه فهو انشاء وأما أن الأول خبر والثاني انشاء فلا يمكن مع تعدية معنى العامل الخبري إليه فظهر أن القول بأنها انشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السديد واندفع الاشكال برمته

(١) قوله فتأمل وجه التأمل ما أشار إليه الشربني من أن مراد من قال إنها انشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن الميثاق فما قبله خبر وإذا نظر إليه فهو انشاء كما ذكرنا الخشى يقتضى أن معنى المتعلق الانشائي إذا رجع إلى ما قبله لم يقطع النظر عنه أثر فيه وأخرجه عن الخبرية وبه صرح الرضى فظهر أن القول بأنها انشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السديد وبه يندفع إشكال السيد الصفوى برمته اه محرره عنى عنه

(قول الشارح التحرير الحمد لله) اعلم ان الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة في الذهن خارج عن مدلوله أى حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابقه النسبة أو لا تطابقه فخير وان لم يكن كذلك بان لا يكون له خارج أصلا كاقسام الطلب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجي أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فان لها نسبا خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسب المدلولة أو لا تطابقها لانها لحصولها بها مطابقة قطعا (٤) فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها فقد حدا بمحدود كثيرة ذكرت في مختصر ابن

الحمد لله

مستبعد هنا جدا فان بقاء التعدية هي المعاقبة للمزمة في تصيير الفاعل مفعولا كما في ذهبت بزيد وان كون الجملة لانشاء الجعل غير مستقيم لان الجملة الانشائية إنما يقصد بها استحداث مدلولها والجعل المذكور ليس مدلولها بل هو معنى خارجي عنها وقوله ولا يجرى حقيقة الخ يعني ان التأليف ونحوه مما يكون من مقولة اللفظ يصح ان يفتح بالبسملة على سبيل الجزئية بان تجعل جزءا منه لان الشيء إنما يفتح بجزئه فجعل البسملة جزءا من التأليف واضح واما نحو الاكل والذبح مما ليس من مقولة اللفظ فجعل البسملة بداية له يستدعي جزئيتها منه وليس كذلك إلا أن يدعى انها كالجزء في كونها تذكر قبل الشروع فيه وحال ملابسة اوله فقد ظهر لك وجه ما ادعاه من المسامحة ومخالفة المشهور ولبعض اشياخنا هنا تفصيل طويل مبنى على أمور لا تتم منها انه قال فان قلت الجار والمجرور ليس بكلام الى آخر السؤال والجواب ولا يخفى على من تأمل كلامنا في تقرير معنى كون الجملة خبرية الصادرة انشائية العجز انه لا ورود لهذا السؤال أصلا واما الجواب ففيه ان دعوى كون الجار والمجرور في معنى الكلام لانه في معنى استعين بسم الله مم كيف وانه يلزم عليه خروجه عن القيدية وعدم ارتباطه بما قبله وقد اضطر في هذه الدعوى الى تقدير المتعلق حتى تم له ما ادعاه وهو رجوع منه لاصل التركيب فالكلام في الحقيقة المتعلق الذي قدره ولم يخرج المجرور عن حكم أصله فلا فرق بين استعين بالله وأفتتح بسم الله وقد وقع منه نحو هذا في حاشية الماوى على السلم فقال ان المجرور مخبر عنه في المعنى وهذا إنما يتم في المجرور بحرف الجر الزائد واما المجرور بحرف الجر الاصل فانه مفعول به غير صريح كما صرح بذلك النحاة فلو جعلناه مخبرا عنه في المعنى انعكس الحكم وتغير مدلول التركيب إذ فرق بين اخبارك بوقوع ضرب زيد على عمرو والمؤدى بقولك ضرب زيد عمرا واخبارك بثبوت الضرب لعمرو في قولك عمرو ومضرب زيد فان لكل من التركيبين غرضا يتعلق به ومنها انه لو قدر المتعلق فضلا نحو مبتدئا ومستعينا ومتبركا وكانت الباء للتعدية فالجملة خبرية الصادرة انشائية العجز وفيه ان جعل الباء للتعدية مم لما سمعت وأما هذه المصوبات فهي أحوال تستدعي عملا والعامل محذوف تقديره أبتدىء مثلا وإذا قدر الفعل كان أحق بالعمل لاصلته كما قال في مثله الزمخشري إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ولما فيه من كثرة المقدرات بلا داع اليه وأيضا قد صرحوا بان تقدير مستعينا ونحوه من الاحوال ليس لتعلق المجرور به بل هو بيان لمعنى الباء ومنها انه فسر في بعض الاحتمالات المصاحبة والاستعانة بالملاحظة والاستحضار وهو ليس معنى حقيقيا لها إذ بقاء المصاحبة هي الدالة على ملابسة الفعل ومصاحبته فهي بمعنى مع كافي قوله تعالى تنبت بالدهن وباء الاستعانة هي الداخلة على الآلة ككتبت بالقلم ولذلك استشكل جعل الباء للاستعانة بجعل اسم الله آلة للفعل وهو ترك للدب وعلى تقدير كون هذا المعنى مجازيا يلزم على ارادته ذهاب المعنى المراد من التركيب فان المقصود من جعل الباء للملابسة افادة ملابسة

الحاجب وشرحه العنصرى وغيرهما فالكلام الانشائي حيث ينبغي أن يكون محضرا لتلك الصورة القائمة بالنفس ليرتب عليها مقتضاها من وجود أو عدم ثم صيغ الانشاء اما باصل الوضع كاضرب أو بالنقل كبعت ونعم وبئس إذا قصد بها حدوث الحكم على ما قال الزمخشري انها نقلت لمعان انشائية ويدل عليه الاستعمال إذ لا معنى للانشاء إلا الكلام الذي لا خارج له اوله خارج لا يحتمل المطابقة وعدمها وهذه كذلك اتفاقا ولا احتملت الصدق والكذب قال العنصرى شرحا لما قاله ابن الحاجب الصحيح انها أى نحو بعت واشتريت وطلعت انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار

وهو احتمال الصدق والكذب إذ لا حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا وأيضا لو كان خبرا لكان ما ضيا واللازم التبرك منتفأ أما الملازمة فلو وضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولا نه لو كان مستقبلا لم يقع كالو صرح به وأما انتفاء اللازم فلانه لو كان ما ضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف أمر على أمر وإنما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فاننا قطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع ومثله السعدى في التنقيح رداعلى صاحب التوضيح في قوله ليس المراد بوضع الشرع صيغ العقود والحلول للانشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعها للانشاء ابتداء بل "شرع

في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع هذه الصيغ للانشاء ثم قال العضد واعلم ان الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو المرجح اه قال السعد مراده دفع الوجوه المذكورة (١) عن المخالف اما الاولان فلا نالنا لنسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون ذلك لو لم يكن اخبارا عما في الذهن غايته وان يكون خبر يعلم صدقه بالضرورة كما اذا خبر ان في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث (٢) فلا نه ماض بمعنى انه ثبت في ذهني تعاقب الطلاق فالقابل للتعليل بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به واما الرابع (٣) فلان القطع بالفرق المذكور إنما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين الاخبار والانشاء عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فالنسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها من حيث هي ثابتة في النفس اه ولكن هذا لا يتجه إلا إذا اخذت النسبة التى اعتبر لها خارج اولاً من حيث انها مدلول اللفظ فقط من حيث انها مفادة منه حاصلة في الذهن كما لو صدرنا (٥) به او لا وقد ذكره هكذا عبد الحكيم

في حاشية المطول وهو الحق المطابق لوضع الكلام للصور الذهنية والقول بان دلالة على النسبة القائمة بالنفس يتنافى كلام الشاك والمجنون ومن يتيقن خلاف ما اخبر به وهم لان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا يقتضى قيامها بما في الواقع كما انه لا يقتضى حصول مضنونة في الخارج ان جعل مدلوله النسبة الخارجية هذا وقد صرح العضد بان محل الخلاف صيغ العقود ونحوها إذا

التبرك بجميع اجزاء الفعل ومن جعلها للاستعانة الاشارة إلى ان هذا الفعل لا يتم بدون ذكره تعالى وما يترو من جعل اسم الله آله من دفع بعدم ملاحظة هذه الجهة بل الملاحظ ما ذكرناه على انه لو تم هذا المعنى الذى اراده لفسر القوم بآه الاستعانة به ولم يرد الاشكال المشهور ثم انه لا فرق بين الملاحظة والاستحضار في المعنى وهل ينفك أحدهما عن الآخر فان اراد أن مجموع المعنيين يفسرهما كل من الملازمة والاستعانة لزم انه لا فرق حيث يبين بآه الاستعانة والملازمة لانها بمعنى واحد وان اراد ان الكلام على طريق التوزيع يقال له بعد تسليم تغاير المعنيين لم خص احديهما بهذا المعنى دون الثانية (قوله الحمد لله) تجرى احتمالات الاستغراق والجنس والعهد الخارجى الى دون العهد الذهنى لندرة استعماله ولكون مدخوله في حكم النكسة فيصدق بأى فرد كان من أفراد الحمد والمقام يأباه لانه يقتضى الحصر وهو مستفاد من جعلها استغراقية او جنسية او ظهور الغير بحيث يكون خارجا عن الذهن مطلقا يجعلها للعهد الخارجى بناء على ان الحمد واجب عقلا وشرعا والواجب ينفى ان يكون علانية لية تقتدى به فيه غيره على ما بين في الفروع من استجاب اعطاء الصدقة الواجبة جهاراً واثار التعبير بالجملة الاسمية تأسيسا بالكتاب العزيز لانه مفتتح بها وهو الذى جرى عليه كثير من المؤلفين وتوجيه الجملة الفعلية بما سياتى لمرعاة جانب المصنف على ان ذلك التوجيه مناقش فيه بما استسمعه والتفتن ايضا فيكون الكلام محتويا على كل من الجملتين واما ان الفعلية ابلغ او الاسمية فالتحقيق فيه ما قاله الفناى في حاشية المطول ان القاعدة في اختيار طريقة الحمد وترجيحها جانب البلاغة فالمحمود عليه ان كان من الامور الثابتة للمناسبات الاسمية كما في سورة

قصد بها حدوث الحكم كما مر والظاهر ان المراد به ان لا يقصد بها الاخبار لانها صرائح لا يعتبر فيها قصد الايقاع فتمى سلم أنها ثقلت شرعا للانشاء افادت معناها بلا قصد ايقاع او يراى به قصد اللفظ لمعناه ومن ذلك صيغ الحمد ان سلم النقل فيها وقد رايت عن بعضهم فيها حكاية قولين لزوم القصد اى قصد الانشاء وعدمه ولعل الاول مبنى على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض ان القول بانه مشترك بين الاخبار والانشاء كصيغ العقود دما لا يلتفت اليه لان صيغ العقود نقلها الشرع الى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل لما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا فالحق انها اخبار استعملت في الانشاء مجازا لان قصد الاخبار بها بعيد ثم ان كورب للانشاء من جهة التقليل والاستكثار والخبر إنما هو ما بعدها كما نص عليه الرضى والشريف في حواشيه وهو المطابق للاستعمال في التثنية والتثنية اذ هو دليل الوضع وقد نص عليه الفتاوى ايضا ولا يضر ان في ذلك ليس مدلول الجملة وبعد ما تقدم فالحق لا يخفى على ذى بصيرة ومن العجائب ما قيل ان الخبر لا يلزم ان يحصل مدلول له وبدون انه وان يكون حكاية عن غيره فبعت ونحو خبر تب الشارع مقتضاه وترتب عليه امر اخر كالاستكثار اذ كيف يحتمل

(١) أى في قول ابن الحاجب انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية وانها لا يوجد فيها خاصية الاخبار اه كاتبه

(٢) أى في قول ابن الحاجب وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا الخ اه كاتبه

(٣) قوله واما الرابع اى في قول ابن الحاجب وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء الخ اه كاتبه

حينئذ الصدق والكذب وأظن ذلك القائل رأى بعض ما تقدم عن توضيح غلط عليه الأمر ثم إن قولك الحمد لله معناه الحكم على الحمد بأنه ثابت لله ولا شك أنه يلزمه أنه ثابت له الحمد فإن استعملت في اللازم كانت انشائية بتمامها وإلا فلا لزومها وهو يحمل القولين المختلفين ومعنى انشاء مضمون الجملة انشاء الثناء على الله بالمضمون ويحتمل أن تكون خبرية ويحصل الحمد بها إذا لجل الخبرية لا يلزمها الأخبار بل قد تكون للتحسر والتحنن فيكون الغرض من هذه الجملة الثناء والتحميد فيكون قائلها حامدا ولا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب بالنظر لمفهومها وسأني تحقيقه وهي حينئذ حكاية عن حدوث وقع أو وقع القول بأنها حكاية عن نفسها ويكفي التناثر الاعتباري خطأ وإن اشتهر إذا الحكاية كما قال السيد (٦) المراد مفهوم القضية والمحكي عنه مصداقها الذي هو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح

الحكم بأنه المحمول وذلك المصدق لزوم أن يتقدم عليها فلا يتصور أن يكون نفسها كيف والنسبة إنما هي في الحكاية دون المحكي عنه مع أنه انشاء فالغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار وكذا ما قيل إن المحكي عنه التلفظ والحكاية اللفظ بل هو بما يقتضيه العجب هذا ما عندي في هذا المقام والله الهادي إلى الصراط المستقيم (قول الشارح على فضاله) خبر بعد خبر للتثنية على الاستحقاق الذاتي والوصفي معا والاستحقاق الذاتي مالا يلاحظ فيه خصوص صفة حتى الجميع بل يكون في مقابلة الاتصاف بالجميل مطلقا لا ما يكون الذات البحث والاستحقاق مستحقا له فإن استحقاق الحمد ليس إلا على الجليل سمي ذاتا بالملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو دلالة لاسم الذات عليه اه فان قلت لا اشعار في الكلام بالاستحقاق الذاتي اذ لم يهد من قواعدهم أن تعليق أمر باسم غير صفة يدل على منثنية مدلوله فالجواب أن هذا يفهم بالذوق حيث لم يقل الحمد للفضل مثلا لما دل على أن تعليق أمر باسم يدل على منثنية مدلوله على أن لك أن تقول لفظه الله تعالى لما دل على ذات متصفة بجميع صفات الكمال واشتهر اتصاف تلك الذات بهذه الاوصاف في ضمن هذا الاسم لم يبعد أن يجعل للتعليق به في حكم التعليق بالمشتق الدال على منثنية جميع الصفات والافضل مصدر فاعل ولم يسمع بل المسموع فضل عبر به دون نعم كما في المصنف الإشارة إلى أن انعامه تعالى بمحض الفضل لا بطريق الاستحباب أو الوجوب مع الرمز إلى أن في الشرح زيادة فواتد على المصنف لأن الفضل الزيادة وقول الحواشي في أوجه التجميع أن الافضل صريح في إيقاع الحمد في مقابلة الفعل الصادر من المحمود بخلاف قول المصنف على نعم فإنه يحتمل أن تكون النعم جمع نعمة بمعنى الانعام أو بمعنى المنعم به بل الثاني هو المتبادر والحمد على الفعل ممكن من الحمد على الأثر لأن الحمد على الفعل بلا واسطة بخلاف الحمد على الأثر فإنه بواسطة أنه أثر الفعل معارض بان الحمد على الأثر يلاحظ فيه أيضا الفعل وملاحظة شيئين أقوى من ملاحظة شيء واحد مع ما فيه من اظهار

على فضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد

الفاخرة فإن الربوبية صفة ثابتة للذات وإلا فالفعلية ثم إن جعل الجملة انشائية أقوى لأمريين الأول توافقها مع جملة الصلاة لذهي انشائية أيضا عند لا كثر ودعوى بعض تجويز خبريتها تكلف لأن الخبر بالثناء من خلاف الخبر بالصلاة فليس بمصل فلو جعلت جملة الحمدلة خبرية لزم تخالف الجملة خبرا وانشاء وفي العطف خلاف الثاني ما قاله الفناى أن القول المذكور وأمثاله أخبار واقعة موقع الانشاء أى مستعمل في معناه مجاز إذا ظاهر أن المتكلم به ليس بصدد الأخبار والاعلام لأن المخاطب به هو الله تعالى وفيه وضع الظاهر موضع المضمرة ومعنى الحمد لله الحمد لك يارب فمقصود الملتفط به انشاء تعظيمه تعالى لتوفيقه للحمد وإيجاده بهذا اللفظ والقول بأنه مشترك بين الأخبار والانشاء كسميع العقود لا يلتفت إليه لأن الصيغ المذكورة أخبار في اللغة نقلها الشارع إلى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل في أمثال ما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا هو أيضا رجح الشارح قول المصنف نحمدك اللهم أنها انشائية كما سيأتي (قوله على فضاله) خبر بعد خبر فقيه تنبيه على تحقق الاستحقاقين الذاتي والوصفي فان لفظ الله اعلم للذات علق عليه الحمد ولا تنبيهها على الأول ثم علق على الافضل تنبيهها على الثاني قال العلامة السيالكوتى في حاشية المطبوع والاستحقاق الذاتي مالا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحث مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجليل سمي ذاتا بالملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو دلالة لاسم الذات عليه اه فان قلت لا اشعار في الكلام بالاستحقاق الذاتي اذ لم يهد من قواعدهم أن تعليق أمر باسم غير صفة يدل على منثنية مدلوله فالجواب أن هذا يفهم بالذوق حيث لم يقل الحمد للفضل مثلا لما دل على أن تعليق أمر باسم يدل على منثنية مدلوله على أن لك أن تقول لفظه الله تعالى لما دل على ذات متصفة بجميع صفات الكمال واشتهر اتصاف تلك الذات بهذه الاوصاف في ضمن هذا الاسم لم يبعد أن يجعل للتعليق به في حكم التعليق بالمشتق الدال على منثنية جميع الصفات والافضل مصدر فاعل ولم يسمع بل المسموع فضل عبر به دون نعم كما في المصنف الإشارة إلى أن انعامه تعالى بمحض الفضل لا بطريق الاستحباب أو الوجوب مع الرمز إلى أن في الشرح زيادة فواتد على المصنف لأن الفضل الزيادة وقول الحواشي في أوجه التجميع أن الافضل صريح في إيقاع الحمد في مقابلة الفعل الصادر من المحمود بخلاف قول المصنف على نعم فإنه يحتمل أن تكون النعم جمع نعمة بمعنى الانعام أو بمعنى المنعم به بل الثاني هو المتبادر والحمد على الفعل ممكن من الحمد على الأثر لأن الحمد على الفعل بلا واسطة بخلاف الحمد على الأثر فإنه بواسطة أنه أثر الفعل معارض بان الحمد على الأثر يلاحظ فيه أيضا الفعل وملاحظة شيئين أقوى من ملاحظة شيء واحد مع ما فيه من اظهار

النعمة

فطرقة الذوق (قوله لما ورد على التعبير) أى على توجيهه الآتى (قوله فانه يحتمل الخ) لا ضير فيه فان

الحمد عليه من حيث متعلقه اعني الانعام غاية انه عندنا لفظ فيه شيان وهو أقوى من ملاحظة شيء واحد فالقول بان الحمد على الفعل أمكن ممنوع (قوله خبر بعد خبر) فكأنه قيل الحمد لاجل الفضل أى احده لاجل الفضل فالعلة هنا باعثة لا موجبة للحكم حتى يقال انه إذا جعل آل استراقية اقتضى انحصار علة ثبوت الحمد لله في الفضل وليس كذلك وما يجيب به من أنا يجعل آل للجنس فلا يراد ثبوت جنس الحمد لاجل الفضل لا ينافي ثبوته لغيره ففيه أنه لا فرق بين الاستغراق والجنس فان انحصار الماهية في شيء يقتضى أنه لا فرد لها سواء وكيف والاستغراق فرع الجنس كالحق في موضعه ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليلا للحكم بمعنى الثبوت وكذا بمعنى الايقاع وما قيل أنه لا دلالة للخبر عليه بدليل خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى ففيه أن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه كإمام

(قوله أحوال) فيه إيهام أن ثبوت الحمد لله مختص به بناء على أن الانتقال في الحال هو الغالب وإن جعلت لازمة ولا يصح أن يكون بياناً للبايعات كما لا يخفى فتأمل (قوله وفيه أن تعلقه الخ) فيه وما بعده نظر ظاهر فإن المراد ذكره من حيث أنه محمود عليه تأمل (قوله اللهم الخ) إشارة إلى ضعفه إذ حيث لا قرينة خفية حتى تكون تورية وقيل أن المراد أنها خفية بالنسبة لبعض الناس فالمراد الخفاء في الجملة (قوله لأنها المقصودة بالذات) أي لأنها العلم وفيه أن الكلام في أسماء الكتب ولا (٧) شك أن غرض المصنفين يتعلق باللفظ

والمعنى جميعاً إلا أن يقال تعلقه باللفظ من حيث تادية المعنى هذا ويمكن أن تكون الإشارة للنقوش ويكون من باب ذكر الدال وإرادة المدلول (قوله) ثم أن بيننا على أن الخ ظاهره أنه هنا تسمية للكتاب وليس كذلك إذ ما هنا حمل شرح على مدلول اسم الإشارة لفعل المراد أن ما هنا مبني على ما قيل في أسماء الكتب (قوله وعلى أن الذهن لا يقوم به إلا المجمل) أن كان المراد قيام المجمل أو المفصل مطلقاً بقطع النظر عن زمن القيام فلا معنى للخلاف فيه إذ يقوم به الأمران معاً بدليل تقسيمهم العلم إلى تفصيلي وإجمالي وأن كان المراد قيام ذلك واستحضاره من الإشارة للإشارة إليه من حيث التفصيل إذ الإشارة حينئذ للترتب الحاضر في الذهن وهذا هو المراد فلا معنى للخلاف فيه أيضاً إذ العلم بالكتب في آن واحد إنما يمكن فيما له حقيقة متأصلة

وآله هذا ما اشتدت

النعمة المطلوب في مقام الحمد حتى قال بعض العارفين أن الحمد هو اظهار صفة الكمال ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تلميحاً للحكم بمعنى الثبوت لا الحكم بمعنى الإيقاع فإنه وصف قائم بالحال كما اذهو عبارة عن أذعان النسبة ولا دلالة للفظ الجملة الخبرية عليه بدليل (١) خبر الشاك فإنه لا حكم فيه بهذا المعنى وجوز الحواشي في تعليق الظرف وجوهها منها أنه ظرف لغو متعلق بالحمد وأوردوا عليه لزوم الاخبار عن المصدر قبل استيفاء معمولاته إلا أن يعتز ذلك في الظروف لكثرة توسعها فيها وأنه لا فائدة في الاخبار حينئذ إذ المعنى عليه الحمد على أفضل الله ثابت لله وثبوت الحمد على أفضل الله لا يخفى على أحد إلا أن يلاحظ المضاف دون المضاف إليه ويرد عليه أيضاً أن عمل المصدر المعروف بال قليل حتى قال الجاهلي ولم يأت في القرآن شيء من المصادر المعرفة باللام عاملاً في فاعل أو مفعول صريح بل قد جاء عاملاً بحرف الجر كقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول وعلته ذلك أن المصدر إنما يعمل لأنه في تقدير انحلاله إلى أن والفعل فكما لا تدخل لام التعريف على أن مع الفعل ينبغي أن لا تدخل على المصدر المقدر به وبهذه العلة يظهر لك وجه قولهم أن فيه اخباراً عن المصدر قبل استيفاء معمولاته لما فيه من الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو بمعنى قولهم أيضاً في علة الامتناع أن فيه الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي لأن الظرف معمول للمصدر فهو من بقية الصلة والخبر أجنبي منها وظهر لك من هذا أيضاً ضعف تجويزهم أن يكون الظرف خبر محذوف تقديره حمدي لأن فيه عمل المصدر محذوفاً وعلته ما ذكرنا فيرجع لحذف الموصول وصلته مع بقاء متعلق الصلة تأمل واما قولهم أنه لا فائدة في الاخبار الخ فتدفع بجعل الجملة انشائية كما بينا وعلى تقدير خبريتها يقال إن هذه الجملة لم يقصد بها اخبار أحد بل قصد بها تحصيل الحمد كبقية صيغ الأذكار والتزيهات وكيف لا ومن الذي قصد اخباره حتى تكون الأفادة له ولو فرض مخاطب قصد اخباره لسكان الاخبار به كالأخبار بقولنا السماء فوقنا وتقل يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين البخاري أن الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحرر والتجوز أن يكون الغرض من هذه النصية الثناء على الله والتحميد فيكون قائلها حامداً كما كانت امرأة فرعون متحيرة ولا يخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب لأنها إذا نظر لمجرد مفهومها تحتمل ما وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء وقولهم في الجواب أننا نلاحظ المضاف دون المضاف إليه بأباه مقام الحمد لأن المقصود من الإضافة كما قال السيد في حاشية المطول الإشارة إلى حضور المضاف في ذهن السامع كما أن اللام إشارة إلى حضور ما عرف بها فيه اه فكانه يقول الأفضال الكامل الظهور البالغ إلى حد حضوره في ذهن كل أحد بما يستحق المتصف به أن يحمده وعلى التقدير المذكور يبقى المضاف في حكم النكرة فيدل على فضل ما ولا يناسب المقام كما سيوضح لك ذلك عن قريب وقولهم أنه يريد على تقدير جعل الظرف خبراً عن المستدأ وهو ما رجحناه سابقاً أنها إذا جعلت آل للاستغراق اقتضى ذلك انحصار علة ثبوت الحمد لله في الأفضال

(١) قوله ولا دلالة الخ نظريه الشريفي بأن دلالة الخبر عليه لا يقتضي وقوعه كما مر اه فتأمل

والالفاظ ومعانيها ليست كذلك ولا داخل تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس وفصل واحد المعاني عبارة عن المسائل والمسئلة قد تكون ملتزمة من مقولات شتى (قوله حذف مضافين) أما مفصل فلطابق المبتدأ والخبر لما مر من أن التفاوت الذهني إلى أمور متعددة مع ملاحظة تعددها وترتيبها في آن واحد غير ممكن وأما نوع فبناء على أن الإشارة إليه من حيث تعيينه بالمحل كما هو الظاهر أما لو أشير إليه لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع وحينئذ لا حاجة إليه (قوله كما هو الحق) بناء على وجود التعدد المستلزم للحكمة فعدم اختياره مكابرة (قوله فلان الشارح قد فصل فيه ما في الذهن) منع بعضهم اشتراط المطابقة في الأجمال والتفصيل نعم يشترط في التذكير والتانيث والافراد أو الثانية أو الجمع (قوله فلان الخبر عنه) كذا بخطه وصوابه الخبر به

(قوله حقيقة الشرح الكلية) أي مفهوم كلي يتناول إفراده على سبيل البديل لأنه منكرة (قوله بافضة هذا الخ) فيه أنه حكاية الكلام الشارح فلا يضرب للمعول عليه ما بعده (قوله على الفاظ المؤلف) فيه مخالفة لما قدمه من أن المشار إليه هو المعاني (قوله من قبيل علم الشخص) أي فيسكون ما هنا مبني على ما بني ذلك عليه (قوله متحد ذاتا) أي حقيقة الموضوع لها الاسم واحدة إلا أن الكلية وهي الصدق على كثيرين لما كانت من العوارض إذا لمأخوذ لا بشرط شيء لا يكون كليا إلا مع اعتبار كونه مبروضا للكلية فلا تلاحظ عند الوضع وكذا التعدد بتعدد المحل لم يعتبر ذلك علماء العربية وهذا لا ينافي أنه (٨) يتعدد حقيقة بتعدد المحل إذا العرض يشخص بمحله فإذا قلت التحققت أن الماهية لا توجد

خارجا ولا في ضمن الفرد فكيف والقرآن مثلا موجود في الخارج قلت ذلك في الماهية من حيث هي أو بشرط لا بخلافها بلا شرط فانها تنجام مع الشرط وهذا هو المطلق كإسباني نقله عن السعد فتدبر فقد تحير فيه الناظرون (قوله على ما فيه) من النظر من أن التعدد حقيقي لا يمكن عدم اعتباره وقد علمت اندفاعه (١) (قوله وبنينا على أن المفصل لا يقوم الخ) يقتضي أنه علم شخصي مع عدم قيامه بالذهن ووجه بأنه يكفي في وضع العلم استحضاره ولو بوجه كلي وفيه أن الموضوع له حينئذ هو ذلك الوجه من حيث اتحاده بالمسمى بناء على أن الوجه بالعلم غير العلم بذى الوجه إلا أن يقال هذا لا يعتبره علماء العربية أيضا وبما حررنا لك اندفعت الشكوك التي أوردتها بعض الناظرين

إليه حاجة المفهمين لجميع الجوامع من شرح محل (١) ألفاظه وبين مراده

وليس كذلك إذ غير الافعال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا أما أن جعلت للجنس فلا يراد إذ ثبوت جنس الحمد لأجل الافعال لا ينافي ثبوته لغيره أيضا ففيه أنه لا فرق بين الجنس والاستغراق في ثبوت الانحصار فان انحصار الماهية في شيء يقتضي أنه لا فرد لها سواه نظير ما قاله المناطقة في الكل المنحصر في فرد ثم أن المراد بالعلة هنا العلة الباعثة وهي منحصرة في صفة الفعل لا العلة الموجبة للحكم كما بنوا عليه كلامهم ولذلك استشكلوا وقوع الحمد بالصفات الذاتية وتكلفوا في جوابه (قوله وآله) واقتصر على الال لأنه أتى بالصحب بعده اختل السجع وإن قدمه يلزم خلاف المعارف على أن الصلاة على الال هي الواردة في الكيفيات المروية فهي ثابتة بالنص وأما الصلاة على الصحب فبطريق القياس هذا أن فسر الال بأقاربه صلى الله عليه وسلم فان فسر بالاتباع دخلت الصحابة وكان فيه تورية وهذا أولى لاقتضاء الإمام إياه ولوجود المحسن البدعي (هذا مما اشتدت) أورد المسند إليه اسم إشارة للإشارة إلى كمال استحضاره وتمييزه أكمل تمييز بواسطة الإشارة الحسية فان أصل أسماء الإشارة أن يشار بها إلى محسوس مشاهد كقول ابن الرومي

هذا أبو الصقر فردا في محاسنه من نسل شيبان بين الضال والسلم
وتقرير الاستعارة هنا غير خفي (٢) وما يحتمل أن تكون موصولة أو نكرة موصوفة والحمل على الثاني أولى لأنه يلزم عليه تعدد صلات الموصول فانه جائز كما صرح به أبو حيان في التمهيد حيث قال عند قول الله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الآية وكان هذا الموصول وصلا تشرح للبتقين وترتيب هذه الصلاة من باب ترتيب

(١) يفك بضم الحاء لقول بعض الأفاضل

مضارع حلأ كسر وضم إذله أتى * بمعنى النزول أفهم وكن متأملا
وان جا بمعنى الفك فاضم ولا تزد * كذا العكس في ضد الحرام تحصلا

أه كاتبه قوله بل لأن الأصل وضع الموصول الخ أقول لا ينافي هذا ما سبق نقله المحشي عن عبد الحكيم على البيضاوي عند الكلام على قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم الآية من أن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام في استعماله الأربعة وأنه إذا استعمل في بعض مما اتصف بالصلة كان كالمعرف بلام العهد الذهني التعريف فيه للجنس ولو كان بالنظر إلى قرينة البعضية المهمة في حكم النكرة أه ضرورة أن شرط معلومية الصلة للخطاب لزوال إبهامه مطلقا أي ذهنا أو خارجا لا لخصوص تعيينه خارجا فافهم أه كاتبه عن عني

(٢) قوله وتقرير الاستعارة هنا غير خفي اختار معرب الرسالة الفارسية أنها تبعية بأن تعتبر تشبيه المعقول مطلقا بالمحسوس مطلقا في قبول التمييز والتعيين ثم تعتبر تشبيه سريان التشبيه من الكل إلى الجزئي فتشعر لفظ هذا الموضوع للشبه به وهو المحسوس الجزئي الذي سرى إليه التشبيه من كلية المشبه وهو المعقول الجزئي الذي قصد المبالغة في بيان تعيينه فتكون الاستعارة تبعية كاستعارة الحرف بلا فرق انظر رسالة الصبان البيانية

الام

في هذا المقام فتدبر (قوله أي المحصلين للفهم شيئا فشيئا)

لا تعلق لهذا بخصوص شرحه فالأولى أن صيغة التفعّل معناها التكلف ويلزمه الأحكام والاتقان والمراد ذلك اللازم (قوله من باب إطلاق المزموم على اللازم) أي بعد استعمال الحل في مطلق التفكيك العام للحبل وغيره مجازا بطريق التشبيه

(١) قوله وقد علمت اندفاعه أي من قوله وكذلك التعدد بتعدد المحل لم يعتبره علماء العربية وهذا لا ينافي الخ فافهم أه كاتبه

الاهم فالاهم اه بل لأن أصل وضع الموصول أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له فلذا شرط في صلته أن تكون معلومة للمخاطب لزوال إبهامه بتلك الصلة وكانت الموصولات معارف ومعلوم أن الشرح لا وجود له خارجا قبل الإشارة فضلا عن أن يعلم المخاطب اتصافه بمضمون الصلة وما واقعة على شرح كما بينها بقوله من شرح الخ وإنما إبهام المحكوم به أولا ثم فسر لتشويق النفس لتفسيره فيتمكن الحكم في ذهن السامع اشد تمكن وقدم بعض الصفات لزيادة ذلك التشويق والمشار إليه بهذا أما العبارات الذهنية التي أراد التناحر كتابتها كما قال نظيره العلامة القوشجي في قول البعض في مفتتح الرسالة الوضعية هذه فائدة أو المعاني فظهر أن المسند اسم نكرة يتناول سائر أفرادها على سبيل البدل كما هو الشائع فهو مفهوم كلي صادق على أي شرح ولذلك احتاج لتخصيصه بالصفات المذكورة فقول بعض الحراشي ثم إن بنيناعي أن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس الخ كلام في غير محله إذ محله فما إذا وقعت التسمية للشرح كما يقع لكثير من المؤلفين أنهم بعد ذكرهم نحو هذه العبارة يقولون وسميته كذا وأما ما هنا فالحمل ليس من قبيل حمل الاسم على المسمى كما توهموه على أن ما ذكروه وإن اشتهر وطفحت به عباراتهم فلا يخلو عن المناقشة فان ذكرهم الخلاف في الذهن هل يقوم به المفصل كما يقوم به الجمل أولا ليس على ما ينبغي إذ يقوم به الأمران معا بدليل تقسيمهم العلم إلى الاجمال والتفصيل على ما بين في محله على أن في ذكر القيام اشعار بالقول بالوجود الذهني وقد نفاه جمهور المتكلمين واثبت الحكماء والقول بعلمية الجنس ضعيف فان علميته تقديرية اضطرارية لضرورة الاحكام كما صرح به السيد في حاشية المطول حتى قال عبد الحكيم انه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى اه ومعلوم أن الداعي لجعلهم أسماء الكتب من قبيل علم الجنس وترجيحه على اسم الجنس تصحيح المعنى وحيث اتحدا معنى فالمرجح مع أن القول بالعلمية الجنسية يتألفه دخول ال في نحو المفتاح والكافية ونحو ذلك وبنائهم جعلها من قبيل علم الشخص على أن الذهن يقوم به المفصل غير محتاج إليه بل يكفي في وضع العلم الشخصي استحضاره ولو بوجه كلي كما بينه العصام في شرح الرسالة الوضعية وقولهم هل الشيء يتعدد بتعدد محله الخ مما لا معنى له فان الالفاظ اعراض والعرض يتشخص بتشخص محله فيتعدد قطبا وكذلك المعاني تتعدد بتعدد العلاقات فالاولى هل يعتبر ذلك التعددا ولا بناء على أن اللغة تنبني على الظاهر تأمل (قوله اشتدت) أي قويت وقولهم عبر هنا بأشدت وفي شرحه لمنهاج الفقه بدعت لان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وافيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجوامع إلى شرحه من النكات الضعيفة المبينة على تعليقات اضعف منها فانه لو قال هنادعت وهناك اشتدت لارتكبوا له علة أيضا ومثل هذا بما لا ينبغي أن يسطر في حواشي امثال هذا الكتاب (قوله المتفهمين) من التفهم وصيغة الفعل كما تأتي للصيرورة كنحجر الطين تأتي للتكلف والمراد هنا لازمه وهو احكام الشيء واتقانه لان تكلف الفعل يقضى باتقانه واحكامه ففيه إشارة إلى أن شروح من قبله يكفي لاصل الفهم لكن لا يكفي للتفهم لانه التكلف في الفهم والمبالغة فيه فشرحه هذا إنما هو لفهم الكتاب على وجه السكال وفيه مدح شرحه وبيان أن ما سبق من الشروح لا يغني عنه (قوله يحل الفاظه) فيه استعارة تصريحية تبعية في يحل والالفاظ

(١) هل يعتبر ذلك التعدد أولا الخ رجح لا في حاشيته على بيانية الصبان الاول حيث قال لا مانع من أن يكون تعدد الالفاظ معتبرا في مقام الوضع لها وإن كان غير معتبر في مقام آخر كقوام هل القرآن واحد ان متعدد فما هنا مقام يناسبه اعتبار التعدد وأي تدقيق فيه والبداية قاطعة بذلك وهل يظن بالعربي إذا حكم بان قول شخص زيد وقول آخر زيد لفظ واحد انه يريد ظاهر كلامه بل لا يفهم منه إلا انها لفظان متماثلان كأنهما لفظ واحد فتدبر

أو المجاز المرسل فقوله إذ
الحل أي بالمعنى المجازي
(قوله من عطف الخاص)
الاولى من عطف اللازم
كما يفيد ما بعده ثم اللزوم
العرفي كاف كما هو رأي
اليانين وحل الالفاظ
لا يخلو غالبا عن بيان المراد
فكونه في بعض الصور
لا يتبين المراد مع الحل
لا يصرح ولا وجه لجعله
من عطف المغاير

(قوله بذكر الشيء على الوجه الحق) الأولى ببيان حقيقة الشيء على الوجه الحق فإن المصنف قد ذكر المسئلة والشارح بينها وقول الشارح مراده قال السعد والسيد في مبحث المجاز العقلي أن المجاز العقلي لا يختص بالنسبة الاسنادية بل يكون في غيرها كالنسبة الاضافية في مكر الليل قال بعضهم أي إذا جعلت الاضافة على معنى اللام بخلاف ما إذا جعلت على معنى في فاتها حيثند حقيقة وقال السعد في شرح المفتاح في تحقيق قوله تعالى يا أرض ابلعي ماءك إضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز تشبيها لاتصال الماء بالأرض باتصال الملك بالمالك بناء على أن مدلول الاضافة في مثله الاختصاص المالك فكون استعارة تصريحية اصلية جارية في التركيب الاضافي الموضوع للاختصاص المالك في مثل هذا وإن اعتبر التجوز في اللام وبنى الاتصال والاختصاص عليها لا على التركيب فالاستعارة تبعية اه أي فهي على الأول تمثيلية كما يشعر به كلامه فيجري التشبيه بين هيئة اتصال الماء بالأرض وهيئة اتصال الملك بالمالك ويستعار المركب الاضافي من الثاني للاول وقال في الاضافة لادنى ملاسة انها مجاز على قال السيد الهيئة التركيبية في الاضافة اللامية موضوع للاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بأنه للضاف اليه فاذا استعملت في أدنى ملاسة كانت مجاز الغويا لا عقليا كما تورم لان المجاز في الحكم إنما يكون بصرف النسبة عن محلها الاصل إلى محل آخر لاجل ملاسة بين المحلين وظاهر انه لا يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء إلى محل حقيقي إلى الخرقاء بواسطة ملاسة بينهما يعني في قول الشاعر إذا كوكب الخرقاء لاح الخ باضافة الكوكب إلى المرأة المسماة بالخرقاء لظهور جدوها واجتهادها في زمن طلوعه أي ظهوره على دائرة الافقاه وناقشه العصام بما لا يظهر قال بعضهم والظاهر ان الاضافة لادنى ملاسة ليست على معنى حرف فمكر الليل ليس (١٠) منها لانه على معنى حرف الصحة كونه على معنى في على سبيل الحقيقة بخلاف الاضافة في كوكب الخرقاء فانه لا

ويحقق مسائله ويحور دلائله

قرينة او مكنية في الالفاظ ويحل تخيل وما قيل انه ترشيح للمكنية فسواء في مجاز عقلي حيث اسند الحل إلى ضمير الشرح وحقه ان يسند للفاعل لان الشرح آلة في الحل (قوله وبين مراده) أي المراد منه أوفيه فهو من قبيل الحذف والايصال او مراد مؤلفه فهو مجاز حذف ويحتمل الاستعارة المكنية في الضمير وإثبات المراد تخيل وعطفه على ما قبله من قبيل عطف اللازم لان حل الالفاظ يلزمه بيان المراد في الجملة وهو المراد بالزوم في امثاله لا الزوم العقلي وهو عدم انفكاك فانه مصطلح الميزان المقام هنا خطابي ينزل على اصطلاح البيانين فلا يرد ما قيل انه من عطف الامر بن الذين بينهما عموم وخصوص من جهة على الآخر لان حل الالفاظ قد لا يتبين بمجرد المراد وتبين المراد قد يكون بدون حل الالفاظ كأن يقتصر على نحو المراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أي يذكرها على وجه مطابق للواقع وهذا صادق بان يصحها دليل او لا والمسئلة كما تعلق على القضية المفوطة كذلك تطلق على النسبة التامة فان اريد المعنى الاول قدر مضاف أي احكام مسائله (قوله ويحور دلائله) أي يخلصها عما يحل بوجه الدلالة او يدفع ما يرد عليها من المنوع شبه ذلك التخليص بتخليص الرقة من الرق بجامع زوال النقص في كل وإثبات صحة السكالم استعارة تصريحية تبعية والدلائل جمع دلالة بمعنى الدليل فهو جمع قياسي كما قال في الخلاصة

يصح ان يكون على معنى حرف أصلا على سبيل الحقيقة فلا تنافي بين تصريح السيد بان التي لادنى ملاسة مجاز لغوي وتصريحه بان الاضافة في مكر الليل مجاز عقلي ويظهر بناء على أنها مجاز لغوي أنها تمثيلية إذ لا حرف حتى تكون تبعية على ما قال ذلك البعض وفيه ان المجاز في ذلك مبني

على جعل أدنى ملاسة بمنزلة ملاسة تامة سواء كان مجاز الغويا أو عقليا ومتى جعل ذلك فلا بد من ملاحظة الحرف إذ هو وبفعاثل موجود في تركيب الملاسة التامة المقول منها فالظاهر ان تجرى الاستعارة التبعية ايضا بواسطة تشبيه أدنى ملاسة بالملاسة التامة التي هي الاختصاص وكون المعنى الحقيقي ليس على معنى في حرف لا يقتضي ذلك والحاصل ان كل اضافة ليست على معنى اللام وجعلت على معناها مجازا بان كانت على معنى في حقيقة كسكر الليل او من كيا أرض ابلعي ماءك فهي مجاز عقلي في الاسناد الاضافي باتفاق السعد والسيد وجوز السعد كونها تمثيلية في التركيب الاضافي او تبعية في اللام ولم يخالفه السيد فان لم توجد الملاسة فاختلفا فيها فقال السعد مجاز عقلي وقال السيد لغوي ويظهر ان السعد لا يمنع المجاز اللغوي ايضا إذا عرفت هذا فيظهر ان قوله مراده اصلها مراد منه فيجري فيه ما مر فيها هو على معنى حرف (قوله بوجه الدلالة) قال العضد وجه الدلالة في المتقدمتين هو ما لاجله لزمها النتيجة هو ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندرج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك تقول العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم وغيره فيلتقي العالم والحادث اه وقال في موضع آخر لا بد في الدليل من مستلزم للطلوب واللام ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوت للحكم عليه ليكون الحاصل خبريا ولذلك وجب فيه المقدمتان لتبني احدهما عن الزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم اه فليتامل (قوله ثم يشتق من تخليص الخ) لاجابة اليه كما هو ظاهر

(قوله الشارح على وجه سهل) وسهولة البيان لا تنافي صعوبة المقام في ذاته فلا يشكل صعوبة كثير من مسائله (قوله اما نظر البصير) لا مدخل له في السهولة إلا أن يراد لازمه العالي وهو التأمل فيتحد مع ما بعده (قول الشارح ابلغ) من البلوغ مصدر بلغ من حد نصير ويحتمل انه من البلاغة من بلغ من حد كرم لا من المبالغة للزوم بناءً فاعل من المزيد تدبر (قوله وهي قوله (١١) اى الخ) مراده بيان الثلاثة اولا

إجمالاً ولو قال وهو أى
المعنى لكان أولى وقوله
قالاوى الاوى الاوى الخ
ومعنى ذكره الثلاثة فى
معناه أنه ضمنه إياها (قوله
كون كل الخ) لوجود
الوصف بكل واحدة فى
ضمن الوصف بالكل وكان
القياس الخ فيه انه اشارة
إلى ان الاضافة من باب
إضافة الصفة للوصف
(قول الشارح لا الاخبار)
أى وان حصل به الحمد
لأن المقام يقتضى الحمد
على الاكمل (قوله
استحال الاخبار عنه)
ولا يمكن ان يكون خبراً
عن نفسه لأن التصديق
هو الصورة الذهنية التى
يقصد بها المحاكاة عما فى
الواقع ولاجل ذلك صار
احتمال المطابقة واللامطابقة
من خواص التصديقات
فان الصورة مالم يقصد
بها المحاكاة عن امر واقع
لا تجرى فيها التخلط
والتغليب كذا قيل وقد
مر ما فيه غناء (قوله وهو
العظمة) هو المدلول الحقيقى
لنون * فان قيل اللازم
لا يدل على الملزوم لجواز
كونه اعم * قلنا للزوم
والمراد للبيانين هو العرفى
او الغالب او الذى لقرينة

على وجه سهل للبستين حسن للناظرين نفع الله به آمين قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) (نحمدك اللهم) اى نصفك بجميع صفاتك يا الله إذا الحمد كما قال الونشوى فى الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها ابلغ فى التعظيم المراد بما ذكر اذا المراد به إجماد الحمد لا الاخبار سيوجد وكذا قوله نصلى ونضرع المراد به إجماد الصلاة والضراعة لا الاخبار بأنهما سيوجدان وأتى بنون العظمة

هـ وبفعاثل اجمعن فعاله وقيل جمع دليل على غير قياس قال المحلى يحتمل انه اراد بتحرير دلالة تحرير دلالة الواقعة فيه وهي قليلة كما اشار اليه المصنف فى آخر الكتاب بقوله فما ذكرنا الا دلالة فى بعض الاحايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكر ادلة مسائله محررة واوعم من تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكر ادلة بقية مسائله محررة اهـ فالمعنى على الاول تحرير الدلائل المذكورة فى وعلى الثانى تحرير دلائل ما ذكر فيه من المسائل وعلى الثالث تحرير دلائل تتعلق بها ما بانها فيه او انها دلائل ما فيه من المسائل ومنشأ هذه الاحتمالات اضافة دلائل الى الكتاب وعطف هذه الصفات بعضها على بعض للاشارة إلى ان كل صفة تامة مستقلة بنفسها وان الموصوف عريق فى كل واحد منها كما قال الشاعر
إلى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة فى المزدحم

(قوله على وجه) تنازعه كل من يحل وما عطف عليه (قوله سهل للبستين) لا يشكل ذلك بصعوبة كثير من مسائله على كثير من فحول العلماء لأن المراد سهولته بالنسبة الى غيره من الشروح لزيادة تحريره وقد يقال ان سهوم البيان لا تنافى غموض المطالب فى ذاتها والاشكال لما جاء من الجهة الثانية (قوله حسن للناظرين) اى المتأملين فيه وقيد بالناظرين لأن الشئ قد يحسن فى نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم ما يمنع ادراك الحسن وان كان ذلك غير قاذح فى حسن الشئ فى الواقع كما قال الشارح
وإذا خفيت عن الغي فعاذر * ان لا ترانى مقلة عمية

ففيه إشارة إلى انه بلغ مبلغاً من الحسن إلى حد لا يمكن انكاره واحتمال ان حسنه للناظرين لا يقتضى ان يكون حسناً فى نفسه بعيد عن المقام (قوله بجميع صفاتك) اى على طريق الاجمال لعجز القوى البشرية عن الاحاطة بكما لا نه تعالى تفصيلاً وهذا التفسير ليس مدلولاً للصيغة وحدها إذ المدلول ثنى عليك فهو ما خوذ بمعونة المقام ولذا عطف بقوله إذا الحمد الخ فنقل المعنى الغوى عن الفائق ثم ذكر المقدمة القائلة وكل من صفاته جميل لا فائدة ان المراد المذكور يحتاج لمعونة فهذا انشاء للشأن على الله تعالى بجميع صفاته وهو الاوفق بحال المصنف (قوله بما ذكر) اى قوله نحمدك وقوله اذا المراد به اى بما ذكر وهو استدلال على كون التعظيم مراداً بان الجملة قصد بها إجماد الحمد وانشاءه لا الاخبار بانه سيوجد وفى تصدير المضارع بسين الاستقبال تنبيه على ان نحمدك ونحوه انما يكون اخباراً بالنظر للزمن المستقبل لا الحال فهو اخبار بانه سيقع منه حمد او اما انه بجميع الصفات او ببعضها فلا دلالة للكلام عليه فهذا وجه مرجح لاختيار جعل الجملة انشائية وانما تعين الاستقبال هنا فى الجملة المضارعية مع كون المضارع يدل على الحال ايضا لان الحمد فعل لسانى فلا يمكن الاخبار عنه حال المباشرة به فوجب أنه اذا كان اخباراً لا يكون اخباراً عن الحال فهو اما انشاء او خبر عن الاستقبال لكنه على تقدير كونه خبراً عن الاستقبال نفوت النكتة المذكورة ولا يتم هذا فى نصلى ونضرع اذا المقصود بهما الانشاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخباراً عن حمد

او بطريق الادعاء فيدعى هناك مساواة الملزوم ويحتمل ان تكون مستعملة فى التعظيم الذى هو الملزوم بناءً على ان الكناية لفظ استعمل فى غير ماوضع له مع جواز إرادته معه فان قيل الكناية والمجاز من عوارض الكلمة لا الحرف . قلنا المراد بالكلمة عند البيانين ما هو اعم على ان الرضى لا يقول باخراج ذلك عن تعريف الكلمة (قوله لا يقال اظهار العظمة الخ) الاولى التعظيم وبعد ذلك لا حاجة الى جوابه مع

قول الشارح امثالاً الخ ويمكن أن يكون هذا اعتراضاً على قوله لصحة إرادة المعنى الحقيقي بأنه وجد هنا قرينة مانعة وهو لزوم التزكية تدبر وقوله إظهار العظمة الأولى التعظيم (قوله لا يستعمل بمن) وذلك لأن وضعه الأعم تفضيل الشيء على غيره ومع من والاضافة ذكر المفضل عليه ظاهر ومع اللام هو في حكم المذكور ظاهراً لأنه يشار باللام إلى معنى مذكور قبل لفظاً أو حكماً فهي اللام العهدية فتكون إشارة إلى أفعال المذكور معه المفضل عليه كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمرو الأفضل أي ذلك الأفضل أي الشخص الذي قلنا أنه أفضل وإذا حصلت الفائدة باحد (١٢) تلك الأمور الثلاثة كان ذكر أحد الآخرين لغوا كذا في الرضى وبه يعلم بطلان ما قيل

لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له يتأهب له العلم امثالاً لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله ألا خسر منه

حاصل كما إذا قيل أنكم مخبر عن التكلم بالحاصل بذلك القول لأننا نمنعه بناء على ما حققه بعض حواشي شرح الهوائى على التهذيب من أن التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصدها المحاكاة عنها في الواقع فلا تكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولا جل ذلك صار احتمال المطابقة واللام مطابقة من خواص التصديقات فإن الصورة ما لم يقصدها المحاكاة عن امر واقع لا تجري فيها التخطئة والتخليط وقال ميرزا هدى حواشي ذلك الشرح المحكى عنه هو مصداق القضية ومصادقها يلزم أن يتقدم عليها فلا يتصور أن يكون نفسها وما ذكره الشارح إلى قوله وآتى بنون العظمة توجيهه لا اختبار كون الجملة إنشائية لما ذكر ولما فيه من تناسق الجمل في العطف فالجمل الثلاثة من قبل عطف الانشاء على الانشاء تأمل (قوله لاظهار ملزومها) أي العظمة وذلك الملزوم تعظيم الله له كما قال الذي هو نعمة الخ وعلة الاظهار امثال قوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وخلاصته أنه إنما عدل عن المضارع المبدوء بالهمزة الدالة على المتكلم وحده إلى النون التي للجماعة أو المتكلم المعظم نفسه لهذه النكتة وإنما لم يجعل النون مستعملة في الجماعة لأنه جرى على أن الجملة إنشائية والشخص إنما ينشئ فعل نفسه ولا يحتاج في ذلك لمشاركة نعم على تقدير الخبرية هي صالحة لذلك وتكون إخباراً عنه وعن لسان غيره وقد تصحح الانشائية أيضاً بتخيل أنه ينشئ الحمد بلسانه وبجميع جوارحه فتزول منزلة حامدين لكنه وجه مبنى على التخيل فلذا لم يرجع عليه الشارح وجعل النون هنا للمعظم نفسه استعمال كنائى فإن النون مستعملة في العظمة لينقل الذهن منها إلى ملزومها الذي هو التعظيم كذا في شيخ الاسلام والمشهور أنها استعمال اللفظ في لازم معناه لا في ملزومه فإن اللازم لا يدل على ملزومه مجواز كونه اعم وإنما الملزوم يدل على لازمه دلالة الالتزام وقديحاً بأن الملزوم هنا لازم أيضاً إذ مراد البيانين اللزوم ولو باعتبار العرف أو الغلبة أو القرينة أو الادعاء فيدعى هنا مساواة اللزوم والاعتراض مبنى على اصطلاح المناطقة وإنما كان هذا معنى كنائياً لأنه يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي بأن يراد العظمة والتعظيم معاً ولا يقال أن في إظهار ذلك تزكية للنفس وهو منهي عنه بقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم لأننا نقول التزكية المنهى عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة والفخر لا ما كانت بنحو تعريف مقامه في العلم ليقصود وينتفع به الناس وما نحن فيه من هذا القليل وما قاله الكمال أن خطاب رب العالمين بالشاء عليه من عبده مقام التلبس ظاهر أو باطناً بالدلة والخضوع والانكسار وليس مقام تعرض لعظمة العبد فتدفع بأنه لا مانع من ملاحظة الامرين معاً فتجعل هذه النعمة نصب عينيه مع اعترافه لربه بالخضوع فالمراد بالحدث بالنعمة هنا الاعتراف بين يدي الحق بها فتكون من باب الشكر أيضاً وبه يتدفع ما يقال أيضاً أن العبد مأمور بالتحدث بالنعمة مع غير الله لا مع الله تعالى والخطاب هنا مع سبحانه (قوله الاخسر منه) أفعل

أن الجنسية لا معرفة لانه لا وجه لدخولها فيه (قوله بأن الازادة) كما في قوله ورثت مهلاً والخير منه زهير العم ذخراً لآخرته (قوله كما قيل مثل ذلك) وقيل في البيت أنها من التبعيضية أي لست من بينهم (قوله وفي التأويل الاول نظر) قد عرفت أن في الثاني ايضاً نظراً (قوله فيؤدى ذلك الخ) قيل يدفع بأنه نكرة معنى فلا ينافى إجراؤه مجرى المعرفة نظراً إلى اللفظ ولا يخفى أن المقصود من الوصف لا يحصل حينئذ نعم جوز بعضهم الوصف بالنكرة يحصل المقصود بجمعهم الامرين لكن هذا شيء آخر (قوله حالاً) فيه أنه لم يوجد شرط يحى الحال من المضاف اليه وقيل هو بدل وفيه ان بدلية المشتق قليلة وبالجملة فالأولى من هذا كله أن أفعل هنا ليس للتفضيل بل هو بمعنى متجاوز فن ليست تفضيلية بل هي كالتى في

قولك بنت من زيدو انفصلت منه فقلت بأفعل المستعمل بمعنى متجاوز بلا تفضيل وجاز ذلك لأن من التفضيلية تتعلق بأفعل التفضيل بقرب من هذا المعنى ألا ترى أنك إذا قلت زيداً أفضل من عمرو فعنازه زيداً متجاوز في الفضل عن مرتبة عمرو فن فيما نحن فيه كالتفضيلية لافى معنى التفضيل ومنه قول امير المؤمنين على رضى الله عنه ولهى بما عندك من نزول البلاء بحسبك والنقص في قوتك اصدق واوفى من أن تكذبك أو تنكرك أى هي متجاوزة من فرط صدقها عن الكذب كذا في الرضى ويؤيده أن أصل الاختصار كاف في أن يسأل عن علة العدول عنه ولا يتوقف نكتة العدول على وجود الاختصار في المعدول عنه كما يفيد صيغة التفضيل فتدبر

(قوله قلت ولعل السراخ) هذا توجيه آخر لا وجه لجملة سر التوجيه الشارح (قول الشارح إذ القصد بها) أي الغرض منها التناو وإن كانت خبرية (قوله مع لام الله) التي هي للملك لا دلالة لها على الجميع أو البعض إذ مدلولها اختصاص شيء ما أو ملكه بالمجورور فالأولى حينئذ أن يقول قوله مالك لجميع الخ (قوله من الخلق) قيد بذلك مراعاة لأصل تلك الجملة فإن أصلها كما قال (١٣) الرنخشري وغيره نحمد الله حمدًا قال الرنخشري

للتلذذ بخطاب الله وندائه وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد إذ القصد بها التناو على الله تعالى بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق

التفضيل المعروف بأل كالمضاف لا يستعمل بمن فيؤول ذلك بأن أل زائدة أو جنسية وقد تقرر أن مدخولها في حكم النكرة أو بان من متعلقة باخسر مقدر مدلول عليه بالمدكور كإقيل في قوله ولست بالأكثر منهم حصا وإنما العزة للكائر

كذا في شيخ الإسلام ونظر في التأويل الأول بصيرورة مدخول أن نكرة فيلزم نعت نحمد الله وهو معرفة لأن المراد لفظه بالنكرة وذلك ممنوع (ويمكن أن يجاب) بجمعه بدلًا أو منصوبًا على الحالية قيل وهل يرد مثل ذلك على أنها جنسية لأن مدخولها في حكم النكرة الذي يظهر أنه لا يرد وأن المراد من قولهم مدخول أل الجنسية في حكم النكرة أنه يصح إجراءه مجراها نظرًا إلى المعنى فلا ينافي صحة إجراءه مجرى المعرفة نظرًا إلى اللفظ أقول ولا يخفى ما في ذلك كله من التكلف فالأحسن القول أنها متعلقة بمحذوف فإن جعلها جنسية معارض بقول الجامي في شرح الكافية أن اللام في أفعل التفضيل لا تكون إلا للعهد وعلل ذلك بأنه يشار باللام إلى معين بتعيين المفضل مذكور قبله لفظًا وحكا كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمر والأفضل أي الشخص الذي قلنا أنه أفضل من زيد (قوله للتلذذ) بخطاب الله وندائه الخطاب بالكاف والنداء بالميم لأن أصله يا الله حذف يا وعوض عنها الميم ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والعوض وشددت لتكون على حرفين كالمعوض عنه وقد يقال فيه لا يجمع لأن هذا مذهب سيويه والبصريين وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله ما نبخيرا أي أقصدنا ثم حذف للاختصار وكثرة الاستعمال وهناك مذهب ثالث وهو أن الميم زائدة للتفخيم والتعظيم للدلالة على معنى الجمع كازيدت في زرقم لشدة الزرقه وإني في الابن قال ابن السيد وهو غير خارج عن مذهب سيويه لأنه لا يمنع أن تكون للتعظيم وإن كانت عوضا عن حرف النداء فإن التناو في قولنا الله بدل من الباء فيها معنى التعجب قال الكمال ويصح توجيه الخطاب أيضا بما في الخطاب والنداء من الإشعار بأن حمده واقع على وجه الاحسان المفسر بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام أن تعبد الله كأنك تراه لأن كلاما من الخطاب والنداء دال على الحضور (قوله إذ القصد) أي بالصيغة الشائعة وهذا تعليل لما تضمنه قوله الصيغة الشائعة للحمد من أن صيغة الحمد لله لا نشاء الحمد على الله تعالى بأنه مالك لجميع الحمد الخ وقوله لأنه تعالى الخ تعليل للعدول عن تلك الصيغة إلى ما قاله (قوله مالك لجميع الحمد الخ) يفيد أن لام الله للملك ومثله ما إذا جعلت للاختصاص وإن أل استغراقية أو جنسية وإنما قال من الخلق لإخراج الحمد القديم لأنه صفة من صفاته تعالى إذ مر جمعه لصفة الكلام النفسي باعتبار تعلقه بالتناو وصفاته تعالى لا تنصف بالملوكية للإيهام اللفظي وإن كانت اللام التي للملك معناها الارتباط على ما نقله أبو الفتح في حواشي الحنفية وهذا معنى صحيح إذ الصفة مرتبطة بموصوفها ولو جعلت لام الله للاختصاص لدخل الحمد القديم أيضا ويستغنى عن قوله من الخلق وقال بعض من كتب ويمكن أن يقال إنما اقتصر على ما ذكره إذ ليس غرضه إلا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية فلا يضر خروج ثنائته تعالى على نفسه أقول هذا التأييم أن لو كان الغرض إنشاء مضمونها وهو لا يصح كما بينوه وإنما المقصود إنشاء التناو بمضمونها وهو حاصل على تقدير شمول الحمد للقديم أيضا فتدبر وتيسر إفادة أل الجنسية للاختصاص بجعل لام الله للملك غير مسلم بل

ولذلك قيل إياك أعبد الخ
فانه بيان للحمد فاقم المصدر
مقام الفعل مضافا الى
المفعول وعدل به الى الرفع
للدلالة على الثبات والدوام
والدليل على ذلك الأصل
هو أن الأصل في نسبة
المصدر إلى الفاعل هو الجملة
الفعلية ووجه ذلك أنه لا
يصح مع القول بتناول الحمد
للقديم أن يكون إياك نعبد
يأنا له ولأن أصل المفعول
سده مسد الفعل فلي تأمل
(قول الشارح لا لا اعلام
بذلك) أي الذي هو فائدة
الخبر يعني أنه ليس المراد
الاعلام بمضمون الخبر
بناء على أنه معلوم ثابت إذ لا
منعهم سواء إلا أنه بوسط
أو من غير وسط فيكون
الاخبار حينئذ كقولك
السماء فوقنا لو فرض أن
هناك خبر قصد اخباره
بل الغرض من هذه الجملة
التناو على الله فانه كثيرا
ما تورد الجملة الخبرية
لاغراض سوى إفادة الحكم
أو لازمه كقوله تعالى حكاية
عن امرأة عمران رب أنى
وضعتنا أنثى أظهر التحسر
فإن جملة مستعملة في معناها
الخبرية لكن لا للاعلام بل
للتحسر (١) فإن أظهر خلاف
ما يرجوه يلزمه التحسر فهي

باعتبار مفهومها محتملة للصدق والكذب وإن لم تحتمل باعتبار الغرض منها فهي خبرية لا انشائية إذ مدار الخبر والانشاء على مفهوم

(١) قوله بل للتحسر أي بل لغرض التحسر ونحوه من المعاني الانشائية بدون استعمال فيه بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقة بالكناية التي هي لزوم الخاص أو بطريق التعريض في غيره كإني الانبأ على يانية الصبان

لا الاعلام بذلك الذي هو من جملة الاصل في القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه الى ما قاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلية كما تقدم

هي وحدها مفيدة له فنقول كلما كان لام الملك كافي الدلالة على الاختصاص فالبناء على دلالة مجموع اللامين غير صحيح لكن المقدم حتى فكذلك التالي ولعله مبني على ان لام الملك يدل على معناه بمجرد انضمامه الى مجروره فعنه اختصاص شيء بمجرد مجروره لاختصاص خدمتين يكون كل حمد أو جف من الحمد أو الحمد المعهود بمجرد مجروره فان تلك الدلالة انما هي بمجموع اللامين ولا ينبغي أنه على هذا الاحتمال لاختصاصية لتقييد افادة لام الملك الاختصاص بانضمام ال الجفسية بل يجري هذا في الاستغراق والعهد ايضا لان الافادة المذكورة متوقفة على ضمنية اللام على سائر احتمالاتها فالقصر قصور لا يقال اختصاص شيء ما بمجرد مجروره معنى كلي وقد صرحوا بان معنى الحرف جزئي لانا نقول مرادهم ما هو اعم من الجزئي الحقيقي والاضافي كما صرح بذلك بعض المحققين قال ولا فالا ابتداء المستفاد من قولنا سرت من البصرة الى الكوفة ليس جزئيا حقيقيا ايضا اذ ذلك الابتداء يحتمل وجوها لا تحصى مثل الابتداء راجلا أو راكبا أو منفردا أو مع جماعة الى غير ذلك من الاحتمالات فهذه كلها أفراد ينطبق عليها ذلك الابتداء المستفاد من الحروف ولا شك أن اختصاص شيء ما بالله تعالى جزئي اضافي بالنسبة الى اختصاص شيء ما بشيء ولو سلم أن الحروف موضوعة لمعان جزئية حقيقية فالدلالة على المعنى اعم من القوم الاجمالي والتفصيلي على ما صرح به أبو الفتح في حواشيه على شرح التهذيب للجلال الدواني ولا شك أن لام الملك بمجرد انضمامه الى المجرور يفهم منه معناه ولو اجمالا فيكون دالا عليه (قوله لا الاعلام بذلك) عطف على قوله الثناء والمشار اليه قوله لانه مالك الخ وفيه ايماء الى أن جملة الحمد لله اذا كانت خبرية لا تقيده الحمد وهو خلاف الاختيار لان الخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قال بعض وما أشار اليه الشارح من أن الخبر بالحمد ليس بحامد هو الذي أقول به اه والذي أقول به أنا انه لا عبرة بقوله المخالف لما كاد يصير اجماعا بين العلماء ان جملة الحمد لله سواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمتا وقال بعض آخر لا نسلم أن في هذا التني اشارة الى ما ذكر لان مقصود الشارح ليس الا بيان ما يقصد بالجملة الاسمية في مقام الحمد من انشاء الثناء بها وإن حصل بها الثناء على تقدير كونها خبرية أيضا فجعل الشارح تلك الجملة انشائية ليوافق الواقع من الجامد لا لتوقف حصول الحمد على كونها انشائية فتأمل اه وكل هذا بعيد عن مذاق عبارة الشارح بل مقصود ما قاله علماء المعاني من أن قصد الخبر بخبره اما اعلام المخاطب بمضمون الخبر وهو الاصل أو اعلامه بأن الخبر عالم بذلك المضمون كقولك لمن يحفظ القرآن انت تحفظ القرآن والاول مسمى فائدة الخبر والثاني مسمى لازما إذ اعلام المخاطب بان الخبر عالم بمضمون الخبر لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذي ينفك قصده وقد قال في المطول عند قول التلخيص لا شك أن قصد الخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم أو كونه عالما به أي من يكون بصدد الاخبار والاعلام لا من يتلفظ بالجملة الخبرية فان كثيرا ما تورد الجملة الخبرية لا غرض آخر سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها اثني اظهار للتحسر وقوله تعالى حكاية عن زكريا رب اني وهن العظم مني اظهارا للضعف والتخشع الخ قال العلامة السيلكوتي وقوله كثيرا ما تورد الجملة الخبرية أي مرادها معناها وليس انشاء حتى لا يصلح شاهدها اه وقد سبق لك ايضا نحوه وحيث قد فراد الشارح ان هذه الجملة على تقدير كونها خبرية تكون خارجة عن الاصل في الاخبار من الاعلام فالمتكلم بها لا يقال له معلم بالخبر وانما يقال له مخبر تأمل (قوله الى ما قاله) متعلق بقوله عدل وقوله لانه أي ما قاله المصنف وهو نعمدك ثناء بجميع الصفات حيث قال الشارح في تفسيره أي نصفك بجميع صفاتك وقوله بطريق الابلية كما أشار لذلك بقوله له ورعاية جميعها ابلغ فأبلغ في كلامه

الجملة قراد الشارح أن هذه الجملة على تقدير كونها خبرية خارجة عن الاصل في الخبر من الاعلام بمضمونه فالمتكلم بها يقال له مخبر لا معلم (قوله قلت وما أشار له الخ) لا وجه له لخالفته ما كاد أن يكون اجماعا مع ثبوت استعمال الخبر لغرض آخر كما تقدم ويسمى لازم الفائدة اذ اعلام المخاطب بأن الخبر عالم لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذي ينفك قصده (قوله احتمل) ارادة الكل فرض الكلام عدم مراعاة الابلية فكيف يراد الكل فالاولى أن يقال ابناء رعاية الابلية صادق بارادة الثناء ببعض الصفات وانشاء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وبعضها وبعد ذلك فالاعتراض مبني على جعل بأن تفسير العدم المراعاة وهو غير متعين فيجوز أن يكون تقييدا قيد به لانه محل التوهم ويمكن تاويل عبارة المحشى فترجع لما قلنا لكن مع تسكف زائد تأمل

(قول الشارح فذلك البعض أعم) لأن المراد بعض لا بعينه وترك البعض المعين مع صدق عدم مراعاة الجميع به لعدم داع في المقام للتعين وعدم اشعار الصيغة به (قول الشارح لصدقه بهما) أى وحدها وبغيرها الكثير أى وحده إذ لو أريد الصدق بمجموعهما لم يحتاج للوصف بالكثرة إذ هي مع الغير أولى منها فقط كثر الغير أو قل وترك الصدق بالغير القليل لصرف المقام عنه (قول الشارح في الجملة) وهو ما إذا صدق بها وحدها لا بغيرها القليل ولذا قيد بالكثير فلا يقال أن تلك الواحدة عظيمة والثناء بالعظيم قطعاً أبلغ من الثناء بما يحتمله والقيل (قول الشارح من الثناء به) أى بذلك البعض وإن أريد به المدح لآلف النفس للمعين فهو أمكن من غير المعين الذي هو مثله فلا ينافي أن الثناء بالجمع أمكن لأنه لا حاجة فيه إلى التعين فتأمل (قوله وقديقال الخ) سياقه على وجه الاعتراض لا يناسب إذ الشارح معترض بذلك وإنما مراده بيان وجه تميزه به تلك مع أنه لا يرجحها (قوله وفيه نظر) قيل وجهه أن الفعلية (١٥) لا تفيد التجدد على وجه الاستمرار إلا عند احتفاف القرائن بها وهذا

وهذا بواحدة منها وإن لم تراعى الابلغية هناك بأن يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به أبلغ من الثناء بها في الجملة أيضاً نعم الثناء بها من حيث تفصيلها أوقع في النفس من الثناء به (على نعم) جمع نعمة

من المبالغة أى أزيد في المعنى كما يدل عليه كلامه وأما كونها أبلغ من البلاغة أى أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات كما بيناه سابقاً (قوله وهذا) أى الحمد لله بواحدة منها أى ثناء بصفة واحدة من الصفات وتلك الواحدة هي مالكية جميع الحمد واعتراضه السكّال بما ملخصه أن معنى الجملة الاسمية كل حمد مستحق له تعالى أو يختص به وهذا وإن كان ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته أجمالاً لأن كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فرعاية الابلغية التي أشار إليها الشارح حاصلة في الجملة الاسمية على وجه اظهر ولا يدعى أن الافتتاح بما سوى ما افتتح به كتاب الله أبلغ من الافتتاح به إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب مع الكتاب العزيز وأطال المحشى في رده تركناه لما في أكثره من التكلف والتحمل (قوله وإن لم تراعى الخ) عطف على محذوف تقديره هذا روعيت الابلغية ولفظ هناك إشارة لقوله نحمدك اللهم (قوله بأن يراد الثناء ببعض الصفات) اعتراض بأن انتفاء رعاية الابلغية صادق بإرادة الثناء ببعض الصفات والثناء على وجه الإطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وبعضها فلو حذف الشارح قيد البعض لكان اختصروا البقي بمقام ترجيح الفعلية وإيجاب المحشى بما حاصله أن الاعتراض مبنى على أن قوله بأن تفسير لقوله وإن لم تراعى الابلغية وهو غير متعين بل يجوز أن يكون قيداً له والمعنى وإن انتفت مراعاة الابلغية بسبب أن يراد الثناء ببعضها وبالسكّال بخلاف إرادة البعض فإنه محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك وبأنه يجوز أن يكون لفظه بأن للتشثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شينخي الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما فتابعهما الشارح في ذلك (قوله فذلك البعض) أى من حيث إبهامه أعم مطلقاً من هذه الواحدة لصدقه بها وحدها أو مع غيرها وبغيرها مطلقاً قليلاً أو كثيراً وإنما اقتصر الشارح على الكثير لأنه أدخل في الابلغية وقوله فالثناء به أى بذلك البعض أبلغ من الثناء بها أى من تلك الواحدة وقوله في الجملة أى في بعض التقادير لا كلها إذ على تقدير إرادة تلك الواحدة به فالوجود المساواة لا الابلغية وقوله أيضاً أى كما أن الثناء بجميع الصفات أبلغ وقوله نعم استدراك على قوله أبلغ دفع به توهم أرجحية الثناء به على الثناء بها من كل وجه وقوله من حيث تفصيلها أى تعيينها بالعبارات والحشية لتعليل الواقعية وقوله أوقع في النفس أى أمكن فيها

الاحتفاف القرائن بها وهذا أيضاً إذا كانت خبرية لا انشائية وإلا فلا تفيد إلا التجدد بمعنى الوجود بعد العدم وفيه أن إفادة الاسمية الدوام كذلك إذ وضعها لإفادة الثبوت فقط وإذا كانت انشائية أفادت الوجود بعد العدم أيضاً فان كان المراد تخيل ذلك فهو حاصل في الفعلية دون الاسمية فتدبر هذا وقد اعترض السكّال الشارح بأن الاسمية وإن كان الحمد فيها بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته لأن كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فوجه أبلغية الفعلية حاصل فيها ولا يدعى أبلغية غير ما افتتح الله به كتابه عليه إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب اه وفيه أنه مازال الحمد في

الاسمية بصفة واحدة هي اختصاصه بكل حمد إذ الكلام في مفهوم الجملة ولا شك أنها لا تفيد أكثر من ذلك وابلغية غير ما في القرآن على ما في القرآن عند الاتيان به في مقام ذلك الغير لا ينافي أبلغية ما في القرآن في مقامه وهو قد أطال المحشى الكلام فيه فراجعته تستفد (قوله الذي هو من أفعاله تعالى) لأن الحمد إنما يكون على الفعل الاختياري كما صرح به السعد في حاشية الكشف وإن كان قول الزمخشري في الكشف الحمد والمدح أخيراً فيفيد خلافه بناء على ظاهره وكذلك كلام الفائق فالحمد على ذات الله وصفاته باعتبار أن لها دخلاً في الأفعال الاختيارية قيل وإن المراد بالفعل الاختياري المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أو لا وفيه أنه حيث يدخل المدح (إلا باعتبار الخ) فهو حيث يندخل الفعل للملا حظته فيه (له حاجب عظيم) يجوز عكس ما قال في الحمان لأنه لا يحتاج فيما يشين إلا إلى حاجب حقير بخلاف ما يرين فلا يمنعه عنه إلا حاجب

عظيم للتكثير المراد به بالنسبة للنال للبالغ في الكثرة لاستفادتهما من جمع الكثرة تدبر (قوله صير المراد منها الكثرة) أى وتوينا للبالغ في الكثرة كتوين نعم فقول الشارح التكثير أى المبالغة فيه لحصول أصله من الصيغة (قول الشارح صلة نعمد) أى متعلقة باعتبار الإثبات فان القيد المذكور بعد الجمل قد يكون قيداً للسند كافى ضربت زيدا بالسوط وقد يكون قيداً لثبوته كما فى ضربت زيدا قائماً وقد يكون قيداً لإثباته كما فى نحن فيه فكانه قيل أثبت هذا الحمد أعنى نحمدك الخ على مقابلة الانعامات أى فى مقابلتها كما صرح به الشارح بقوله أى فى مقابلتها (١٦) بيان لمعنى كونه صلة للمقابلة ظرف اعتبارى فلا يرد فيه انها صلة باعثة على الحمد

لا علة لثبوته وسوء الأدب انما هو فى الثانية دون الاولى وكونها صلة على كلام المعترض هو بمعنى ما قدمناه فهو موافق للشارح الا أن تعليقه بسوء الادب ممنوع فالاولى ان يعمل بما مروا المحشى فهم من كلام المعترض خلاف مراده وهو ان اطلاق التعليل سواء الاثبات او الثبوت سوء ادب فدفعه بمنع ان التعليل يفيد الحصر ولا يترحم احد الحصر حتى يورد ويدفع (قوله اشارة الخ) حيث لم يقل الحمد للنعم مع ان ظاهر العبارة الحمد على الانعام فلا بد للعدول من نكتة فاندفع ما قيل انه لا مشتق هنا حتى يفيد التعليق به العلية (قوله بما فيه تعسف) حاصله ان قول الشارح لا مطلقا معناه انه لم يجعل كل حده مطلقا بل جعل بعضه على النعم لا تعسف فيه (قول الشارح أى فى مقابلتها) أشار به الى بيان معنى الصلة وانه متعلق بالاثبات كما مر فهذا

بمعنى إنعام والتكثير والتعظيم أى انعامات كثيرة عظيمة منها الإلهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه وعلى صلة نحمد وانما حمد

لألفها الشيء المعين وقوله من الثناء به أى بذلك البعض لعدم تعيينه بالعبارة وان قصد به معين وقد يقال الثناء بها وان كان أو وقع من حيث التعيين فالثناء به أبلغ لشمو له لها ولغيرها الكثير ومن باب أولى الثناء به مع مراعاة جميع الصفات قال البعض وقد يوجه ايضا اختيار المصنف الثناء بالجمله الفعلية بقصد الموافقة بين الحمد والمحمود عليه أى كأن نعمه تعالى لا تزال تتجدد وتزاد وقتا بعد وقت بحمده بمحامد لا تزال تتجدد (قوله بمعنى انعام) وجه الحمل على ذلك وان كان المتبادر من الجمع حمل النعم على المنعم به الذى هو أثر المعنى المصدري لان المصدر لا يجمع الا اذا أريد به الانواع لان الحمد وان وقع فى مقابلة الاثر فليس المراد به الا الاصل اذ المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا اختياريا كما صرح به غير واحد من المحققين فالحمد على ذات الله تعالى وصفاته كلها باعتبار ان لها دخلا فى تحقق افعال اختيارية ولو بوجه ما على ما هو الشائع أو أن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب للفاعل المختار سواء كان مختارافيه أو لا وأن الحمد عليها مجاز عن المدح كما فى قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ثم المراد بالفعل الاختيارى المعنى العرفى فيشمل الاخلاق النفسانية كالعلم والحلم ونحو ذلك (فان قلت) قول التفتازانى فى المطول ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة يدل على جواز ان لا يكون المحمود عليه فعلا (فالجواب) ان الاثر الناشئ عن الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمل عليه لكن لا ذاته بل من حيث حصرو له وصدوره عنه حيثئذ فالمحمود عليه الفعل او ما هو بمنزلة الفعل بما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ويؤيد هذا الحمل تصريحه فى حاشية الكشف بان المحمود عليه لا بد وان يكون فعلا اختياريا (قوله للتكثير والتعظيم) أى للامرين معا فان التتوين قد يكون لكل واحد منهما على حدته وقد يكون لهما معا كما هنا وكما فى قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذب بت رسل من قبلك أى ذو عدد كثير وآيات عظيمة (قوله أى انعامات كثيرة عظيمة) هـ أو رد عليه ان النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة لان جموع السلامة للذكور والانات للقلعة فكيف فسرناها هـ وأجيب بان الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرفه الى الكثرة (قوله منها الإلهام الخ) خص هاتين النعمتين بالذكر لما سبتهما لل مقام (قوله وعلى صلة نحمد) أى متعلقة به ولا ينافيه جعل بعضهم لها تعليلية وذكره مع كمال وضوحه توطئة لما بعده وقال ابن قاسم انه يحتمل تعلل على الحمد فى قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلماذا احتز عنه اهـ ويرد عليه ان جعل يؤذن بالحمد الخ صفة له نعم فلو جعل الجار متعلقا بالحمد يلزم أن يكون المرصوف جزءا من صفته وامتناعه بهى اللهم إلا أن يقال هذا مبنى على أن لا تكون الجملة صفة للنعم ولا يخفى انه حيثئذ لا تنتظم الجملتان اعنى جملة حمدك اللهم وجملة يؤذن الحمد

وجه زيادته وما قاله المحشى لا يفيد بيان وجهها وان كان توجيه شيخه لا ينفع (قوله لوقوعه) واجبالا المخاطب به واحد لازدياها لا بعينه فهو من حيث تعيينه غير واجب فان وقع تبين انه الواجب وسياق فى الشارح عند قوله شكر المنعم واجب ما يؤخذ منه ذلك (قوله وليس المعنى الخ) والا لا استغرق جميع أوقاته فى أداء ذلك الواجب ولم تنف طاقته به إذ نعمه تعالى متوالية سيما على القول بتجدد الاعراض فانه أنعم بالوجود المتجدد وفيه ان هذا الإنما يرد لو كان الواجب الحمد باللسان لكن الواجب الشكر ولا مانع من أن يعتقد أنه سبحانه مول للنعم

وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كذا قيل وفيه ان الكلام على تقدير وجوب الحمد المنع على كما اشار له شيخ الاسلام (قول الشارح بما هو شأنها) فشانها انفسها ان الحمد عليها يؤذن بزيادتها فحمد المصنف كذلك ثم ان الاصل في القيد ان لا يذكر لبيان الواقع فاللائق ان يكون ذكره لفائدة بيننا الشارح وحاصلها ان حمدي من جملة الحمد المستلزم للزيادة وقد اتيت به أدلما هو واجب فجاء واجب آخر فان آتيت به جاء آخر وهكذا فلا أقدر على الوفاء هذا هو اللائق بقوله بما هو شأنها فقول الشارح (١٧) فيقتضيان الحمد اى وجوده بناء على

ان الاتيان بالاول لمجرد امثال الطلب والخروج من الواجب فكأنه قال احمد على النعم لان الحمد عليها واجب ومتى كان هذا هو الغرض فلا أقدر على اداء الواجب اذ كل حمد يستلزم نعمة فاحمد عليها للخروج من الواجب فاندفع ما قيل يمكن ان يوجد النعمة ولا يوجد الحمد فتدبر حق التدبر لتدفع شكوك الناظرين فظاهر ان قوله وهما من جملة النعم غير كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد الخ اذ معناه يستلزم ذلك لاني غاية فكأنه قال نحمده على نعم لا نقدر ان نقي بما يتعلق بالحمد عليها (قوله لا مطلق الحمد) فيه نظراذ مطلق الحمد يؤذن بالزيادة بالطريق الذي في الشارح وانما قيد بها لكون كلام المصنف فيها الا ان يقال الزيادة لا الى غاية كما بينا (قوله ليقيد به تقدم النعم الخ) لا وجه له اذ يمكن ان الحمد على نعم استحصل فانه لا دليل على ان النعم لا بد ان تكون حاصلة وبه

على النعم اى في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب ووصف النعم بما هو شأنها بقوله بازديادها وقول النجاري ان على ليست تعليلية لما فيه من سو الادب مردود بان هذه علة باعثة على الحمد كما أسلفناه والبعض قال في جوابه انه لا يلزم من تعليل حصول الشيء بعلة قصر حصوله على تلك العلة لجواز ان يكون للشيء اسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له (قوله على النعم) لم يقل على الانعامات مع انها المرادة كما أسلفه بجاراة لكلام المصنف (قوله اى في مقابلتها) اشار به الى ان المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله لا مطلقا) استشكل بان المصنف على الحمد اولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحيث يكون قد حمد حمدا مطلقا ايضا فقيه تنبيه على الاستحقاق الذاتي اشار لمثل ذلك التفتازاني في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما نعم قال سم ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا اى مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناه حيثذانه لما كان الاول اى الحمد على النعم واجبا وكان الواجب اهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاعم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره ايضا فتمامه قال شيخنا وما اشار اليه التفتازاني وتبعه المستشكل نظر فيه غير واحد من المحققين كالعصام في اطوله باوجه منها ان افادة تعليق الحكم بشيء يفيد عليه ذلك الشيء انما هو فيما اذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على عليه الذات ولئن سلمت فانما هي اذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير في محله وان تسكف بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت ان التحقيق انه ليس في كلام المصنف الحمد المطلق اصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحيث يذيق الاشكال المتقدم اه واقول قد سلف منا ما يؤيد كلام التفتازاني ولذا ذكر هنا ايضا ما يندفع به ما وردوه عليه قال العلامة السمرقندي في حاشية المطول وجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي انه لدلالته على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به كتعليقه بالمشق الدال على مشيئة جميع الصفات ويكون ذكر الانعام كانه تخصيص بعد التعميم او انه لما كانت ذات الله مستلزمة للصفات ومستتبة لها بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز ان يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي بهذا المعنى انه لما قصد تعليق الحمد بالانعام فالعبارة الظاهرة الحمد للمنعيم او لمن انعم فاذا عدل الى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الانعام فلا بد له من نكتة اه (قوله لان الاول) اى الحمد في مقابلة النعمة لفظا ونية وقوله واجب بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها ولا لا استغرق جميع اوقاته في اداء ذلك الواجب ولم تف طاقتة اذ نعمه تعالى متواليه على العبد لا تنقطع سيما على القول بتجدد الاعراض فانه انعم باستمرار الوجود وقد يجاب بان الشكر لا ينحصر في اللسان بل يعبر الجنان والاركان فيمكن استغراق عمره في الشكر بان يعتد انه سبحانه وتعالى مولى جميع النعم مذعنا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كما ان الغفلة في الايمان لا تزيله (قوله والثاني) اى المطلق (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ

(٣ - عطار - أول) تعلم ما في كلام المحشى بعد نعم بالنظر لكلام المصنف المحمود عليه النعم الموجودة كما بينا فتدبر (قوله اذما من حمد الخ) يشمل الحمد الاول في مقابلة الذات وظاهر قوله يجب بانه لا يلزم كون الحامد ملاحظا ذلك انه يصح ملاحظته والحمد عليه وهذا ظاهر في الالهام واما الاقدار فلا يصح الا ان قلنا القدرة سلامة الآلات اما ان قلنا هي العرض المقارن فلا يصح اذ لا يوجد الابتغاء الحمد كما هو بين وعلى الاول لا يستلزم الحمد الزيادة

بالطريق الذي ذكره الشارح
لثبوت السلامة قبل فان
اعتبر السلامة المقارنة فهي
لا توجد الا بالتام فتدبر
(قول الشارح فمقتضيان
الحمد الخ) قيل يمكن أن
يحمد على جميع النعم الواصلة
والتي تستصل والمقارنة إذ
لا دليل على أن الحمد لا يكون
على نعمة غير موجودة حيث
لا يلزم أن يكون لا غاية
يوقف عليها وفيه أنه أن أريد
ذلك بقطع النظر عن كلام
المصنف فلا يضرون كان
بالنظر له الذي بصده الشارح
فمنوع لقوله يؤذن
بازديادها إذ الواقع حيث
ليس ازدياد بل دخول مالم
يوجد في الوجود ذلك أيضا
من المحمود عليه فالمراد كما
عرفت أن حمدي الذي هو
من جملة الحمد المستلزم لا يفي
بشكرها الذي هو واجب
فان قيل كان يكفي المصنف أن
يحمد على ما حصل وما يحصل
ومنه الاقدار والالهام
قلت الواجب ما كان في
مقابلة نعمة موجودة كما يدل
عليه كلامهم في مسألة شكر
المنعم واجب ومراده الاتيان
به وبهذا علم وجه قول الشارح
عليها بعد قوله يؤذن الحمد
إذا الحمد مطلقا وإن استلزم
الريادة إلا أن المراد ان لا
أقدر على الوفاء بما هو واجب

(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أي يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الالهام له والاقدار عليه وهما
من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضا

وهو المناسب لقوله بما هو من شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء في بقوله وأما ما جوزه الكمال
من ابداله بقوله من بما هو شأنها ففيه نظر لأنه ان جعل الموصوف النعم التي هي المعاني كما
هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك إلا أن يجاب بحذف
المضاف أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعل لفظ النعم المذكور اقتضى أن
القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر اه سم وقد يمنع التكلف بأن حذف المضاف
كثير شائع في كلامهم وقوله وفي صحة ذلك نظر أي لان القول المذكور وصف للنعم
باعتبار معناها ولم يحكم بطلانه لجواز أن يكون القول المذكور شأن لفظ النعم باعتبار معناها
(قوله يؤذن الحمد عليها) لا يخفى أن الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره وانما
قيد بقوله عليها لان الكلام في الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم
بالجملة التي بعدها اه سم وكتب الغنيمي أقول لم يظهر لنا وجه اه قال أبو الحسن السندی
ولعل وجهه أن قوله يؤذن الحمد بازديادها كالصريح في أن الحمد عليها اه (قوله أي يعلم)
تفسير ليؤذن باعتبار معناه الاصل لكنه هنا بمعنى يدل دلالة التزامية كما يفيد قوله لانه
متوقف الخ إذ المتوقف على شيء مستلزم له فهو دال على ذلك الشيء التزاما فالتجوز في المسند
الذي هو يؤذن لا في اسناده إلى مرفوعه وقال الكمال يؤذن أي يعلم الحمد عليها الذي هو
شكر اما بازديادها لان صدق الوعد في قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم يقتضى كون الشكر
ملزوما للازدياد فوجوده يؤذن بوجوده لان اللازم لا يتخلف وما ذكره الشارح ترجيه حسن
قريب أيضا (قوله بزيادتها) لم يعبر به المصنف مع انه أخصر لمزاوجة قوله لرشادها مع
ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والسكب وأصل ازدياد ازتياد أبدلت التاء دالا
(قوله وهما من جملة النعم) مجرد هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد
بازديادها فلا حاجة فيه إلى ما بعده إلا أن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل
النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الهام واقدار حيث قاله سم (قوله فيقتضيان الحمد)
أي يستلزمانه واعترضه سم بأنه ان أراد يقتضيان وجود الحمد فمنوع إذ يمكن أن يوجد أولا
يوجد الحمد عليهما بأن يحمد الانسان مرة واحدة على النعم فقد وجد في هذه المرة ولم يوجد
حمد عليهما إذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلبه
من غير وجوده لا يؤذن بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده
إذا امتثال الطلب غير لازم اللهم إلا أن يجاب بأنه مراعى في الاقتضاء ما هو اللائق بالعبد من
امثال الطلب والعمل بمقتضاه اه ولا يخفى صلاحية الجواب على اختيار كل من الشقين ويمكن
أن يقال انه يحمد على جميع النعم المقارنة للحمد بحيث يشمل الالهام والاقدار أيضا فلا يحتاج
لحمد آخر ويمكن أن الحمد على جميع النعم الحالية والاستقبالية إذ لا دليل على أن الحمد لا يكون على

وذلك إنما هو الحمد عليها الأعلى الذات وما قيل إنه أتى به ليصح الأخبار فيه أنه يكفي الربط (١٩) بالضمير بعد قوله (قوله) وبمعنى

وهلم جر افلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وازداد وزاد اللام مطاوعا
زاد المتعدي تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلي على نبيك محمد) من الصلاة عليه المأمور
بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة عليه اخذ من حديث امرنا الله نصلي عليك فكيف نصلي عليك قال
قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد الشيخان لإصداره فسلم والنبي

النعمة الغير المجرودة حال الحمد تأمل (قوله) حتى يوقف بالحمد عليها أي تلك الغاية وهو تفريع على قوله
وهلم جر الخ حتى تفريع على المنفى (قوله) وازداد وزاد) اللازم تخصيص زاد بتقييده باللازم يشير إلى أن ارداد
مطاوع في حالتى التعدي وال لزوم (قوله ونصلي) لم يسلم ايضا لاحتمال أنه لا يوافق على القول بكراهية افراد
الصلاة عن السلام والقائل بالكراهية الامام النووي في شرح مسلم وغيره قال ابو الحسن السندى وقد
رد عليه من الشافعية ابن الجزرى وغيره (قوله محمد) عطف بيان على نبي لاصفة لتصريحهم بان العلم
ينعت ولا ينعت به وما ذكره صاحب الكشف في سورة الملائكة في قوله تعالى ذلكم الله ربكم من أنه
يجوز في حكم الاعراب ايقاع اسم الله صفة لاسم الاشارة أو عطف بيان وربكم خبر انما يصح بناء على تأويله
بالمعرف باللام كالمستحق للعبادة والافتحوا بزعمت اسم الاشارة بما ليس معرفا باللام وماليس بموصول
بما جمع النجاة على بطلانه وقد صرح هو ايضا بامتناع كل من الامرين في مفصله وايضا صرح في اوائل
الكشاف بان هذا الاسم لا يوصف به واستدل بذلك على علميته ثم البدلية وان جوزها في قوله تعالى
ذكر رحمة ربك عبده زكريا لكن الاظهر ان المقصود الاصلى ههنا ايضا الصفة السابقة وتقرير النسبة
تبع و البدلية تستدعى العكس (قوله من الصلاة) أي ما خذ منها وقوله عليه قداول مخرج للصلاة
الشرعية ذات الاقوال والافعال وقوله المأمور بها قيد ثان مخرج للصلاة عليه الغير المأمور بها اعني صلاة
الله عليه (قوله وهي الدعاء بالصلاة) فتكون الجملة لانشاء الدعاء كما تقدم في كلام الشارح وقال الكوراني
الصلاة نفس الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمتها فاطلق الم لزوم و اريد اللازم فيكون
بجازا مرسل اي وتعظم نبيك بان تقول يا الهنا صل عليه أي عظمه وبجمله اه قال سم وهو توجيه غير
ملتفت اليه فان فيه صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفة كلام
الائمة وظاهر الايات والاخبار فكانه توهم أن معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه افضل
الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا نطلب له الرحمة وهذا خطأ لان انواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس
جميعها حاصل له عليه افضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصل له اه قال الشيخ ابو الحسن
السندى هذا عجيب ففي النهاية قيل ان اصلها في اللغة التعظيم وقال معنى قولنا اللهم صل على محمد عظمه
في الدنيا باعلاء ذكره وإظهار دعوته وإبقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في أمته ومضاعفة أجره ومثوبته
وقد قال الخطابي الصلاة التي بمعنى التعظيم والتكريم لا يقال لغيره والتي بمعنى الدعاء يقال لغيره ومثل
هذا مذكور في الشفاء لعياض نقلا عن القشيري وغيره نعم زاد الكوراني حيث جعل الاصل هو الدعاء
واعتبر ان الاستعمال في التعظيم من باب الاستعمال في لازم معناه لكنه لازم مشهور في هذا المقام
عندهم حتى قالوا انه الحقيقة اه (قوله اخذا) مفعول لاجله او مفعول مطلق أي لاجل كون صلاتنا
عليه مأمور بها وكونها بمعنى دعائنا بالصلاة عليه من هذا الحديث او اخذنا ذلك منه اخذا فهو دليل
على هاتين الدعوتين فقط واما الدعوى التي تضمنها قوله أي الرحمة من ان صلاة الله بمعنى رحمة فلا يدل
لها الحديث بل هو معنى لغوى طريق اثباته النقل عنها (قوله امرنا الله) امر يتعدى بنفسه كما يتعدى
بالباء يقال أمرتك الخير وأمرتك به فلا حاجة الى تقدير الباء وإن كان حذفها مع ان وأن مطردا (قوله)
رواه الشيخان) أي روي غالبا بدليل قوله لإصداره فسلم وذلك الصدر هو قوله امرنا الله ان نصلي عليك
(قوله والنبي الخ) لم يقل وهو انسان لان ما تقدم فرد والمقصود تعريف مطلق النبي لان التعريف

الخبر) لا حاجة اليه مع صحة كونه بمعنى الطلب والمعنى استمر ايها المخاطب على ذلك استمرارا او حال كونك مستمرا بخلاف المشبه به فان الحاجة داعية وهو افادة ان الخبر عنه حاصل ولا بد كما هو شأن المأمور الممثل (قوله) ويمكن ان يكون الخ) بقيت كراهية الافراد خطا نعم يمكن انه جرى على طريق المتقدمين وقد جرى عليها ابن الجزرى ردا على النووي (قول الشارح من الصلاة عليه) الاخذ انما هو من المصدر فقط الا أنه لما تضمن الفعل النسبة الى المفعول كالنسبة الى الفاعل وكان ذلك بالتبع للمصدر وهو لانسبة في مفهومه انما أتى بالتفصيل قال من الصلاة عليه أي من المصدر المقيد مدلوله بحرف الجر لا المقيد بالاضافة كصلاة العصر مثلا فخرجت الصلاة بذلك المعنى تدبر (قوله) اذ لا يدل الحديث بل مرجه اللغة (قول الشارح رواه الشيخان) أي روي غالبا بدليل ما بعده (قول الشارح والنبي الخ) لم يقل وهو لان ما تقدم فرد والمقصود تعريف مطلق النبي كما يؤخذ من كلامه بعدلان التعريف لا يكون الا للباهية الكلية اذ

الواحد بالشخص لا يحد نعم هو كما قال عبد الحكيم في حواشي عقائد العنصر تعريف لفظي ولذا جاز أخذ النوع فيه

إنسان أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بذلك فرسول أيضاً أو أمر بتبليغه

لا يكون إلا الباهية الكلية إذا الواحد بالشخص لا يعرف كما هو مشهور (قوله إنسان) عبر به موافقة للشهور في تعبيراتهم فهو أولى ويشمل من اختلف في نبوته من الاناث فإنه وقع الاختلاف في نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وقد حكي وقوع هذا الخلاف العزبن جماعة في شرح قصيدة ه يقول العبد في بدء الامالى ه وقد ذهب الاشعري الى عدم اشتراط الذكورة في النبوة فاندفع قول الكوراني والنبي ذكر الخ قال وقولنا ذكر اولي من قولهم إنسان للجماع على عدم استنباء الاثني من بني آدم على أن الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكور إنسان وفي الاثني إنسانة اه ملخصاً من سم وليتأمل هذا الفرق فإن إنسانة مولد وقول الشاعر إنسانة فتانة ه بدر الدجاء منها خجل من كلام المولدين فلا يحتاج به في اللغة وقال محشي شرح العقائد العضدية اخذ الانسان جنساً لتلايدخل الملك والجن إذ النبي لا يكون إلا إنساناً بخلاف الرسول حيث جوزوا كونه ملكاً ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدي حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلاً اولي اجنحة مثني وثلاث ورباع كون الملك المبلغ رسولاً بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي وذهب التفتازاني الى ان للرسول معنيين أحدهما مساو للنبي والآخر أخص مطلقاً وجهور المعتزلة على أنهما متساويان اه ثم إن أريد امة الاجابة فالمراد بالهداية الايصال بالفعل وإن اريد امة الدعوة فالمراد الدلالة (نوله اوحى اليه) قال محشي العقائد العضدية الوحي عند اهل الشرع ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما حصل بلسان الملك فوقع في سمعه بعد عمله بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع بأشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراده بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوه قسماً رابعاً وسموه وحياً خفياً والاقسام الثلاثة الاول وحياً ظاهراً فالوحي في التعريف يحتمل على المعنى الشرعي الشامل لهذه الاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى الخلق شامل لجميعها الا انه مخصوص بمائت بكلام الملك او بأشارته ثم لا بد من التعميم في الوحي بمجمله شاملاً لما وحي للنبي ابتداءً وبعداً يحاكي الى غير بدليل انه تعالى نص على أنه أوحى الى اسمعيل بقوله تعالى و اوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط الآية ونص على انه كان رسولا نبياً بقوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبياً مع ان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعة ابراهيم كافي انوار التنزيل فاسمعيل عليه السلام مبعوث لتبليغ ما وحي اليه من شريعة ابيه صلوات الله عليهم ما وسلامه وكذا انبياء بني اسرائيل المبعوثون لتبليغ التوراة بعد موسى عليه الصلاة والسلام موحى اليهم بذلك في الدر المشور للجلال السيوطي في قوله تعالى الم تر الى الملا من بني اسرائيل الاية انه يوشع وفي رواية انه شموئيل وانه قال دعيت الليلة و اوحى اليه وفي رواية انه شععون وأنه ظهر له جبريل وقال له اذهب الى قومك لتبليغهم رسالة ربك فان الله قد بعثك فيهم نبياً وعن وهب إنما كانت الانبياء من بني اسرائيل بعد موسى المبعوثون اليهم لتجديد ما نسوا من التوراة فانبيا بني اسرائيل المبعوثون بالتوراة بعد موسى عليهم السلام داخلون في التعريف كاسمعيل عليه السلام فلا يرد على التعريف عدم شموله لمن يدعو الى تقرير شرع من قبله كانبيا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وكذلك لا يشكل كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم وظهر لك منه صحة قول الشارح فان كان له ذلك فرسول أيضاً إذ معناه صادق بأن ينزل عليه ابتداءً أو يكون نزل على من قبله ودعا هو اليه أيضاً (قوله أو أمر بتبليغه) أي إنسان أوحى اليه بشرع

(قول الشارح أوحى اليه) أي ابتداءً أو بعد ابحاثه لمن قبله بدليل أنه تعالى نص على أن اسمعيل أوحى اليه يقول وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل وأنه رسول بقوله واذكر في الكتاب اسماعيل الخ مع أن اولاد ابراهيم كانوا على شريعة أبيهم وكذا يقال فيمن بعد موسى من أنبياء بني اسرائيل فانهم بعثوا لتجديد ما نسوه من التوراة وبهذا اندفع إشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم (قوله الشارح فان أمر الخ) ولو مات قبل التبليغ كبعض أنبياء بني اسرائيل (قول الشارح أو وأمر) أي إنسان أوحى اليه بشئ أو أمر بتبليغه فأو عطف على التفسير الاول والواو عطف على أوحى المحذوفة مع معطوف أو لدلالة ما سبق هذا هو اللائق خلافاً للمحشي فان ما صنعه يقتضي دخول حرف على مثله

(قول الشارح وان لم يكن له كتاب او نسخ) اي كتاب يخصه بدليل تمثيله يوشع فانه كان على ما قيل من انبياء بني اسرائيل فعلى هذا جميع من
بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ليسوا رسلا (قول الشارح فان كان له ذلك فرسول) يشكل عليه اسماعيل حيث لا نص على رسالته مع عدم
الكتاب والنسخ ولعل هذا وجه تمرينه والقول بان اسماعيل وامثاله كان رسولا بمعنى يلغ القصص والمرا عظدون الاحكام الشرعية
كما اشار اليه بعض محشي عقائد العبد لا يلتفت اليه (قوله فليس بنبي ولا رسول) إلا ان يتكلف ويقال بالتغاير الاعتباري فانه من حيث تلقى
الوحي مبعوث ومن حيث علمه بما اوحى اليه مبعوث اليه فيصدق انه مبعوث إلى الخلق (قول الشارح وفي ثالث الخ) ينافيه ظاهر قوله تعالى
وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وما روى عن أبي ذر أنه قال سألت رسول الله عن عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا
قلت كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر إلى اخره ولعل هذا وجه ضعفه (قول الشارح بالهمز) اي الكائن بالهمز او كائنا وال في الاول
قلت كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر إلى اخره ولعل هذا وجه ضعفه (قول الشارح من النبا) اي الخبر اي (٢١) اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبا
للتعريف لا موصولة لانه لا يثبت كالمؤمن والكافر (قول الشارح من النبا) اي الخبر اي (٢١) اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبا

وان لم يكن له كتاب او نسخ لبعض شرع من قبله كيو شمع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان
فالنبي اعم من الرسول عليهما في ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نيلك دون
رسولك لان النبي اكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبا اي الخبر لان النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو
الاكثر قيل انه مخفف المهموز بقلب همزة ياء وقيل انه الاصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء اي الرفعة

واسم بقليل فاعطف على التعريف الاول والواو عطف على اوحى المحذوف مع معطوف او لدلالة
ما سبق (قوله فالنبي اعم من الرسول) اي عموم مطلقا وهو بالمعنى الثاني مساو للرسول بالمعنى الاول
وعلى القول الثاني والقول الثالث من اوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فليس بنبي ولا رسول بل ولى
فقط كذا قيل قال الدواني في شرح العقائد العضدية تعريف النبي بانسان بعثه الله للخلق لتبليغ ما اوحى اليه
لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لسكاه في نفسه من غير ان يكون مبعوثا إلى غيره كما قيل في زيد
ابن عمر بن نفيل إلا ان يتكلف اه ونقل عنه وجه التكلف ان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه
الله تعالى بتبليغ ما اوحاه إلى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه
اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به اه وحيث سقطت هذه واسطة وبعد تسمية مثله وليا فان هذه
التسمية لعلها في هذه الامة فقط تأمل (قوله ولفظه) اي النبي لا يقيد كونه مهموزا او غير مهموز
(قوله بالهمز) متعلق بمحذوف معرفة اي الكائن نعت للفظ او نكرة حال منه على رأى من جوز بحج
الحال من المبتدأ ولا يخفى انه يلزم على تقدير لفظ الكائن حذف الموصول مع صلته وابقاء المفعول
قال الدماميني وقد اعتمد على هذه الطريقة كثير من الاعاجم المتأخرين وبحث فيه بعضهم بان الكائن
المقدر في مثله لا يثبت كالمؤمن والكافر فاللام فيه حرف تعريف لا اسم موصول (قوله لان النبي مخبر) بفتح
الباء وكسر هاء على ان فعلا بمعنى فاعل او مفعول (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفة ليفيد انه
اصل للمهموز ولو نكره انهم ان كلا منهما اصل وزيفه سم بانه اذا كان اصلا لمهموز كان بمعنى المهموز
السابق او كان المهموز بمعناه الاق ليتحد معناه وكيف مع الاختلاف يكون احدهما اصلا للآخر
فالتشكيك بالنسب (قوله اي الرفعة) قال ابن سم هو من جملة مقول قيل فلا يتوجه على الشارح ما ورد

بمعنى الخبر واليه ذهب
سيبويه ويؤيده جمعه على
نبا وانباء وقراءة نافع في
جميع القرآن بالهمز إلا انه
لما التزم العرب ابدال
الهمزة بالياء وادغامه إلا
اهل مكة جمع على انبياء نحو
سحى واسخياء وليس المراد
انه اشتق النبي بمعنى الخبر
اولا ثم اطلق على المعنى
المذكور اطلاقا للعام على
الخاص كما توهم فانه لم يثبت
فعل بمعنى مفعول إلا عند
البعض حيث قال "شاعر
امن ريحانة الداعي السميع
نعم لو ثبت نبا بمعنى الاخبار
فيكون فعلا بمعنى فاعل
لكن صاحب القاموس
والبهقي ينكره كذا في
عبد الحكيم على عقائد
العبد فقول الشارح لان
النبي مخبر الخ بيان للنسبة

فقط فما قيل على قوله لان النبي مخبر بالفتح أو الكسر على ان فعلا بمعنى مفعول أو فاعل ليس بشيء تدبر (قوله وهو أنسب) لعدم التكلف
بخلافه بالكسر فانه مناسب على انه يكفى في مناط التسمية امكان الاخبار عن الله بما اوحى اليه في حق نفسه واما باقى الاقوال فالمناسبة
فيها موجودة على كلا الوجهين تدبر (قول الشارح وقيل انه الاصل) اي المهموز ابدلت الواو همزة كما في اجوه جمع وجه لكن
يلزم ان لا يكون المهموز من النبا بمعنى الخبر بل من النبوة كاصله وصاحب هذا القول يلزمه فيكون خلافا فيهما معا ويبتدفع ما قيل ان
عدم تعريف الاصل اولى فتدبر (قول الشارح من النبوة) لعله إنما اخره لقول سيبويه ليس احدا من العرب إلا وهو يقول نبا مسيلة
الكذاب مهموزا غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والحائية إلا اهل مكة فانهم يخالفون سائر العرب (قوله قيل عليه)
قيل يقدر مضاف اي ذى الرفعة والنبوة بالواو أو الهمز كما في القاموس وقيل بالواو لا غير وبه يظهر ان قول الشارح من النبوة متعلق
بهما معا فالقول بانه مخفف بناء على ان النبوة بالهمز اصل كالنبوة والقول بانه الاصل بناء على ان النبوة بالواو لا غير كما يدل عليه كلام

الجوهري حيث قال في باب الواو والباء النبوة والنبوة بالواو والباء ما ارتفع من الارض فاذا جعلت النبي ماخوذاً من ذلك فاصله غير الحمزة اه فقول الشارح وقيل انه الاصل لإشارة لقول الجوهري وما قبله إشارة لقول غيره وهما معان على انه ماخوذ من النبوة أي من تلك المادة بقطع النظر عن كونه موزاً أو لا فتدبر به يندفع ما أطال به المحشى وغيره والتعريف في الاصل لإشارة لأصل المأخوذ من النبوة لا للاصل الذي أخذه من النبأ بمعنى الخبر كما هو فيه بعض من رأى كلام شيخ الاسلام فاعترض عليه وتابعه المحشى على أن ما ذكره زيادة على كونه قولاً بلا سند يفنى إلى أن قوله وبلاهمز (٢٢) لا يعرف له وجه فتدبر (قول الشارح لكثرة خصاله الخ) هذا من جملة مدخول التفاؤل

أو أن خصاله الحميدة الكثيرة ظهرت قبل التسمية (قول الشارح في السما والارض) هذا ما أخذ الكثرة وعمل الاستدلال قوله رجوت الخ (قول المصنف هادي الامة) بدل لانت لأنه لا يتعرف بالاضافة لكن يلزم البدل من البدل وقد جوزة بعضهم والكلام على الهداية يطلب من حاشية الزاهد لدواني التهذيب (قول الشارح وهو ضد الغي) لأنه الاهتداء إلى المطلوب والغى الضلال عنه فهما وجوديان فكانا صديقين (قول الشارح وهذا) أي الوصف المذكور أي الهداية إلى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ أي مستفاد من قوله تعالى وانك تهدي إلى صراط مستقيم أي دين الاسلام إذ لا شك في أن الآية بينت الوصف الذي ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسره به الشارح ولا يعكر عليه أن التعبير

لأن النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضطرب سمي به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلاً بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى في السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم يسميت ابنك محمداً وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت أن يحمد في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علمه تعالى (هادي الامة) أي دالها بلطف (لرشادها) يعني لدين الاسلام الذي هو تمسكه في الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الغي كأنه نفسه وهذا ماخوذ من قوله تعالى وانك تهدي إلى صراط مستقيم أي دين الاسلام

على من فسره بالرفعة بأن الذي صرح به القاموس وغيره أن النبوة المكان المرتفع اه وأقول لا ورود لهذا السؤال أصلاً فان التفسير المذكور وقع في كلام غير واحد من المحققين وقد قال التفريزي أن استعمال الثقات الالفاظ في المعاني يجعل بمنزلة نقلهم وروايتهم (قوله من الخلق) أي من غير الانبياء مطلقاً وأما بالنسبة للأنبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضاً كنبينا محمد ﷺ وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم في الجملة كما في غيره (قوله هادي الامة الخ) بدل من محمد لاصفة له لأنه لا يتعرف بالاضافة قال التفريزي في حاشية الكشف الهداية تتعدى بنفسها وبالي وباللام ومعناها على الاول الايصال وعلى الثاني إراءة الطريق قال أبو الفتح في حاشية الشرح الجلالى على التهذيب ومحصله أن الهدى بمعنى الهداية تتعدى إلى المفعول الثاني لفظاً أو تقريراً بنفسه أو بحرف الجر إلى واللام ومعنى المتعدى بنفسه الدلالة الموصلة إلى المطلوب ولذا يسند إلى الله تعالى خاصة كقوله تعالى لتهديهم سبلنا ومعنى المتعدى بحرف الجر الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب فيسند تارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وانك تهدي إلى صراط مستقيم وتارة إلى القرآن كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم والتقدير في قوله تعالى وأما محموداً الآية أما محموداً فهدى نام إلى الحق والحق فمعناه الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وفي قوله تعالى انك لا تهدي من احببت انك لا تهدي من احببت الحق فمعناه الدلالة الموصلة إلى المطلوب فلا تفتض بهما (قوله بلطف) فيدنى معنى الهداية فقد فسرها الراغب بالدلالة بلطف وأما قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم فهو التهمك اه زكريا (قوله يعني لدين الاسلام) أي فقد أطلق الرشاد وأراد به دين الاسلام إطلاقاً للسبب على السبب لأن دين الاسلام طريق موصل للرشاد كما أشار لذلك بقوله الذي هو الخ وأشار بقوله لتمكته وبقوله كأنه نفسه لبيان قوة السبب وشدة العلاقة هنا ان كان يكفي في التجوز مطلق السببية ولا يتوقف على قوة السبب والرشاد الاهتداء إلى المطلوب والغى الضلال عنه فهما وجوديان فلماذا قال وهو ضد الغي (قوله وهذا) أي الوصف المذكور أي الهداية إلى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ أي مستفاد من قوله تعالى وانك تهدي إلى صراط مستقيم أي الدين الاسلام إذ لا شك في أن الآية سبب الوصف الذي ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسره به الشارح ولا يعكر عليه أن التعبير

التعبير

في الآية عن دين الاسلام استعاره وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشاد في كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط في الآية لأن دعوى الشارح مبنى على تفسيره بدين الاسلام لا على بقاءه على حقيقته وهذا معنى ما قبل معنى كلام الشارح أن هذا أي كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرناه مأخوذ من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر في شرحه بأنه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشارح الذي ذكرناه مأخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح عبارة المصنف وبه يندفع ما أطال به في الآيات وتبعه في بعضه المحشى فبني عليه قوله فلعله أراد إلى آخر ما كتبه فتأمل تعرف

(قول المصنف وعلى آله) كمر الجار رعاية للأدب لان التكرار يستلزم (٢٣) تكرار المتعلق فيفيد ان الصلاة على

الآل نوع آخر ولا يخفى
أن افراده بصلاة أبلغ في
الأدب من التشريك كذا
قيل ومعناه ان العامل وان
كان واحدا إلا انه يلاحظ
فيه التعدد فهو اعتباري
فقط تدبر (قول الشارح
كما قال الخ) أى أقول فيهم
كما قال الخ أو في الواقع كما
يدل عليه قول الشافعي
وقد تفيد هذه الكاف
معنى متحقق كما في قوله
تمالى رب ارحمهما كما
رياني صغيرا وقد قيل به
هنا وهو بعيد من المقام
تدبر (قوله من تحرم عليهم
الصدقة) أى صدقة الفرض
ولو نذرنا بخلاف صدقة
التفل بدليل قوله إنما هي
أوساخ بناء على أن أصل
آل أهل فلا يحتمل أن يراد
بهم بعض مخصوص من
الآل لا يقال مفسد
الثالث أخص من مفاد
الثاني فهلا كفى به لانا
نقول موضوع النتيجة
المبدعة لفظ الآل ولم
يصرح به سوى الثاني مع
افادته علة حرمة الصدقة
عليهم وان علت في الثالث
بان لهم في خمس الجنس الخ
لصحة أن يكون الشيء
علتان إذ ليست العلة هنا
حقيقية بل غاية مرتبة كما
سيأتى قيل تمنع الصغرى

(وعلى آله) هم كما قال الشافعي رضي الله عنه أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ابني عبد مناف
لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الجنس بينهم تاركاً منه غيرهم من بنى عمهم
التعبير في الآية عن دين الاسلام استعارة وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشاد في كلامه
على حقيقته دون بقاء الصراط المستقيم في الآية لان دعوى الشارح الاخذ مبنى على تفسيره بدين الاسلام
فاندفع ما يقال ان اراد ان ما في الآية يدل على ان المهدي اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذي هو دين الاسلام
فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدي اليه في الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله إلا على دين
الاسلام الذي هو طريق موصل إلى الرشاد لا على نفس الرشاد إذ ليس طريقاً بل هو ثمرة للطريق بخلاف
ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذي يتعين حمله على الطريق الذي هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما
تقرر وإن اراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما في الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما في التعبير بالاخذ من
الخفاء اه قال ابو الحسن السندی والاقراب ان هذا أى كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرنا ماخوذ
من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر في شرحه بانه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشرح الذي ذكرنا
ماخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح عبارة المصنف (قوله وعلى آله) كمر الجار رعاية للأدب لان
تكرير المتعلق يستلزم تكرير المتعلق فيدل على ان الصلاة على الآل نوع آخر ولا يخفى ان افراده صلى
الله عليه وسلم بصلاة تخصه ابلغ في الأدب من التشريك بينه وبين آله في صلاة واحدة كذا قيل ولا يتوهم
من ان العامل في المعطوف مغاير في المعطوف عليه بل المتعلق هنا لحر في الجر واحد إلا ان يلاحظ فيه
التعدد الاعتباري فتم ما قاله (قوله هم كما قال) الضمير مبتدأ خبره أقاربه وكما قال الخ جملة معترضة وفي
المؤمنون وبنى هاشم تغليب للذكور على الاناث والمراد ما يشمل المؤمنين من بنات هاشم والمطلب قاتن
من الآل وان كان اولادهن خارجين لعدم استحقاقهم في خمس الجنس ولجواز الصدقة عليهم (فان قلت)
ما موقع هذه الكاف (قلت) يحتمل أنها التشبيهية القولين أى أقول كما قال الخ وليس بالجيد فالاحسن ان
يقال ان الكاف ههنا لتحقيق معنى الوجود وهو معنى غريب ذكره صاحب اللباب وعلاء الدين البسطامي
في قوله تعالى رب ارحمهما كما ربياني صغيراً إذ المعنى اوجد رحمتي لهما إيجاداً محققاً كما اوجد التربية لهما إيجاداً محققاً
(قوله لانه صلى الله عليه وسلم الخ) حاصل ما ذكره احاديث ثلاثة دلوا عليها على ان خمس الجنس لا قاربه
المؤمنين من بنى هاشم والمطلب وثانها على ان الصدقات لا تحل إلا له واثانها على ان ما لا تحل له الصدقات
من قسم بينهم خمس الجنس فدل بجموعها على ان آله هم أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب
ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليه الصدقة الفرض
بالنص وكل من حرمت عليه الصدقة المذكورة هم أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ينتج آله صلى
الله عليه وسلم بنو هاشم والمطلب وهو المدعى دليل الصغرى الحديث الثاني نصاً والثالث بناء على ان أصل
ال أهل ودليل الكبرى بجموع الاول والثالث لا الاول فقط لانه لم يعلم منه حرمة الصدقة ولا الثالث
فقط لانه لم يعلم منه من أهل بيته الموصوفون باستحقاق خمس الجنس (لا يقال) مفاد الثالث أخص من
مفاد الثاني فهلا غنى عنه (لانا نقول) موضوع النتيجة المبدعة لفظ الآل ولم يصرح به سوى الثاني مع
افادته علة حرمة الصدقة عليهم وهي كونها أوساخ الناس ولا ينافي ذلك تعليلها في الحديث الثالث بان لهم في
خمس الجنس ما يكفيهم أو يغنيهم لصحة ان يكون الشيء علتان ثم انه يرد على الدليل النقض التفصيل
بمنع الصغرى (١) بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل لحرمتها على موالهم وبمنع الكبرى
بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل بالتفسير المذكور كما ذهب اليه الامام مالك مخصصاً الآل
ببنى هاشم على احد قوله ويجاب عن النقض الاول بانه إنما يتم ان لو ثبت حرمة الصدقة على الموالى
بالنص وعلى تقدير تسليمه يقال ان لفظ الآل يتناولهم حكماً لخبر مولى القوم منهم وعن الثاني بان هذا

(١) قوله بمنع الصغرى أى كذبها من جهة افادة الحصر وكذا يقال في قوله بمنع الكبرى فافهم اه كاتبه

بسند ان من تحرم عليه الصدقة اعم من الآل لحرمتها على الموالى ويرد

بأن الكلام فيمن تحرم عليه الصدقة أصالة لا تباوانما حرمت على المولى لتناول الآل لهم حكماً على سبيل التبعية (قوله) ذلك أن يقرر القياس (الخ) فيه أنه عكس المدعى (قول) فصحت الظرفية (قال) سم لصحة ظرفية المفهوم العام لفردته في الجملة لعل المراد أنه محتمو عليه كاحتواء الظرف (قوله) فإن من تأمل (الخ) حاصله جعل ما مصدرية أى لكم كفاية (قوله) لا يكاد يتم (لا وجه له بل هو تام غاية) أن هذه الظرفية قليلة في كلام الفصحاء (قوله) ولعل الشارح اطلع (الخ) (٢٤) يحتمل مع ذلك أنها لترديد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن أحد الأمرين إلا أن

نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواء البخاري وقال ان هذه الصدقات انما هي أو ساخ الناس وانها لا محل لمحمد ولا آل محمد ورواه مسلم وقال لا محل لكم اهل البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة الايدي ان لكم في خمس الخمس ما يكفيكم او يغنيكم اي بل يغنيكم رواء الطبراني في معجمه الكبير

التنقض لا يضر المعلن وأما قول التجارى في تقرير القياس أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب تحرم عليهم الصدقة لا اختصاصهم دون بنى عميمهم بسهم ذوى القربى وكل من تحرم عليه الصدقة آله فأقاربه المذكورون آله اه فهو عكس للدعوى هـ ولك ان تقرر الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه شيء بما ذكر بان تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت (١) عليهم الصدقة لقرابته ومن حرمت عليهم الصدقة لقرابته فهم يستحقون خمس الخمس لقرابته والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء الذين هم أقاربه المؤمنون فأله هم هؤلاء الخ وهو المطلوب ودليل الاول الحديث الثانى ودليل الثانى الحديث الثالث ودليل الثالث الاول فصار كل حديث لمقدمة ولا بد من التقييد بقولنا لقرابته حتى لا ينقض بالاعتبار بمن يستحق خمس الخمس لموجب آخر (قوله) نوفل وعبد شمس (هما) وهما والمطلب اولاد عبد مناف بن قصي اه (قوله) ولا غسالة الايدي) أى لا كثيراً ولا قليلاً ويحتمل جره عطفاً على الصدقات عطفاً تفسير وهذا الاخير اولى لأن الصدقات مطهرة فهي كالغسالة (قوله) لكم في خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتأمله وهو خلاف ما صرح به الفقهاء هـ قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد اى ان لكل منكم في خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس أو ان يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحيث تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفردته في الجملة قاله سم ولا يخفى بعد التوجيه الثانى مان مثل هذه الظرفية في الاحاديث وكلام الفصحاء قليلة وان كان كلام الفضلاء لا يخلو عنها والاولى منه أن يجعل لا في قوله ما يكفيكم مصدرية أى لكم فيه كفاية (قوله) أى بل يغنيكم) هو مبنى على ان او من لفظ النبوة لا للشك من الراوى قال سم ولا يتعين الاضراب بل يمكن جل او على

(١) قوله بأن تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت الخ حاصله قياس اقتراني مركب من قياسين من الشكل الاول نتيجة الاول منهما وهى آله صلى الله عليه وسلم المستحقون خمس الخمس لقرابته تجعل صغرى للثانى فيقال آله صلى الله عليه وسلم هم المستحقون الخ والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء أى بنو هاشم والمطلب الذين هم أقاربه المؤمنون ينتج فأله هم هؤلاء الخ اه كاتبه

الاضراب أظهر فلذا حمل الشارح عليه (قوله) حكم الضمير حكم مرجعه (و ما فيه من الخفاء يزول بالقرينة المشروطة استعماله معها على أن الخفاء ان سلم في ضمير الغائب أما المخاطب فقد يدعى أو ضميته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذا قيل هو أعرف المعارف هذا بقى أن كون حكم الضمير حكم مرجعه ينافيه الضمير الراجع إلى النكرة فانه معرفة على ما فى الرضى إلا أن يقال حكمه حكمه في عدم استفادة المعنى والتعريف للإشارة للبهود من الاسم الظاهر على سبيل الاجمال فلي تأمل (قول) الشارح اسم جمع (في حواشى الجامى ان اسم الجمع لا واحد له وما يوجد من ذلك فاتفق وليس واحده ويؤيده أن اسم الجمع مدلوله الافراد مع الهيئة الاجتماعية فلا يمكن أن يكون واحد إذ لم

الترديد

يوضع لماله آحاد لفوات الهيئة في الواحد وهى جزء المدلول بخلاف الجمع ولم

يجعله جمعا لأن فعلا ليس من صيغه (قوله) تنازعه الفعل والوصف) فخرج من اجتماع بغيره ص أو اجتماع به وهو مؤمن بغيره فلا تثبت له الصحبة اصطلاحاً (قول الشارح من اجتماع) عدل عن قول ابن الحاجب رأى ليشمل الاعمى ولم يقيد الاجتماعى بزم من ليجرى على كل قول كما سيأتى في كتاب السنة ان شاء الله تعالى وقدم مؤناتلى الحال صاحبها وترك ومات على ذلك لأن من زاده أراد تعريف الصحابي بعد انقراض الصحابة والمراد هنا التعريف مطلقاً (فان قلت) حيثئذ يدخل من مات مرتداً فيمن صلى عليه (قلت) هو خارج بعدم

تأمله للصلاة (قول الشارح لتشمل الصلاة باقيهم) هذا بناء على تفسيره الآل أما الوفسر بالاتباع دخلت الصحابة دخولا أوليا ويكون العطف تخصيصا بعد تعميم اهتماما بأشأنهم وحيث أن يكون بينهما العموم والخصوص المطلق بخلافه على كلامه فإنه الوجوب (قول المصنف ما قامت الخ) ظرف لنصلي والمراد تخيل إنشاء الصلاة تلك المدة ويحتمل أنه ظرف لتعلق الدعاء أعني الرحمة (قول المصنف ما قامت الطروس) أي مدة وجودها لها وحفظها لإياها (قول الشارح أي الصحف) في القاموس الصحيفة الكتاب والكتاب ما يكتب فيه وكذلك في الصحاح والمصباح وحيث أنه في نحو الورق بقيد أنه يكتب فيه فالكتابة فيه (٢٥) والتعديدها داخلان في المفهوم

العنوان خارجا عن

الحقيقة والالفاظ موضوع

للحقائق دون عناوينها

بمدينار في التحصيل قد

يكون شيئا جزأ من مفهوم

شيء دون حقيقته فالعنى

صفة بسيطة قائمة بالاعنى

وحقيقته عدم خاص يعبر

عنه بعدم البصر فالبصر

والتعديد به داخلان في

هذا المفهوم العنوانى

وخارجان عن حقيقته

البسيطة قال السيد الزاهد

والالفاظ موضوع للحقائق

دون عناوينها ثم ان

المصنف رحمه الله حكم بان

الطروس حافظة للبعاني

ولاشك أن الورق الخاص

المعبر عنه بورق مكتوب

فيه مع خروج القيد والنسبة

عنه لا حفظ له للعنى نعم

ينسب اليه الحفظ بواسطة

حفظ السطر بواسطة حفظ

اللفظ ولو كان كذلك

لكان بمنزلة أن تقول

أسات زيدا بواسطة أساءة

ابنه وأسات ابنه فكان

قولك وأسات ابنه مستدركا

لادلالة له على أن زيد ما يدل

والصحيح جواز اضافته الى الضمير كما استعمله المصنف (وحجه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي وهو كما سيأتى من اجتماع مؤننا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أى الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور)

الترديد اشارة الى أن خمس الجنس لا يخرج عن الامرين وان في كل منهما كفاية (قول) والصحيح جواز اضافته (أي) خلافا لمن منعه وكانه اخذه من قولهم انه لا يضاف إلا الى ذى شرف لما ان الضمير فيه نوع خفاء والمفصح عن الشرف الاسم الظاهر وهى شبهة ضعيفة إذ الضمير كرجعه وما فيه من الخفاء يزول بالقرينة المصاحبة له المشروط استعماله معها على ان الخفاء ان سلم في ضمير الغائب اما الخطاب فقد تدعى أوضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذلك كان أعرف المعارف (قوله) هو اسم جمع لا يشكل بوجود الواحد من لفظه لان اسم الجمع قد يكون له ذلك كركب وراكب وان كان الغالب لا ولم يجعله جمعا لان فعلا ليس من صيغ الجمع وفي حاشية دده أفندى على شرح تصريف الغزى ان أساءة الجموع سماعية واعتراض بذلك على السيد بأنه لا وجه لقوله في شرح المفتاح ان الخواص اسم جمع لخاصة بانه لم يقل به أحد من أهل اللغة (قوله) لصاحبه) صرح بالاضافة في المفرد تبعاً للتصريح به في اسم جمعه إذ المراد هنا صاحب مخصوص وهو الصحابي كما اشار الى ذلك بقوله بمعنى الصحابي (قوله) وهو كما سيأتى (أي) في كتاب السنة وهو الكتاب الثانى (قوله) بمحمد) تنازه كل من اجتماع ومؤننا يخرج من اجتماع به كافر ثم آمن ومن اجتماع مؤننا بغير نينا فلا يسمى واحدا منها صحابيا اصطلاحا ولم يرد في التعريف ومات على ذلك لان الموت على الايمان شرط لدوام الصحبة لا لتحققها والتعريف لمن تحققت الصحبة له مطلقا (قول) الشامل لبعضهم) أى لبعض الصحب وقوله لتشمل الصلاة باقيهم أى باقى الصحب وهم الصحابة الذين ليسوا بأل كآبى بكر وعمر رضي الله عنهما فيبين الصحب والآل عموم وخصوص وجوب وهذا مبنى على ما أسلفه في تفسير الآل والإلا فلو فسر بالاتباع دخلت الصحابة بالاولى ويكون ذكرهم تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشرهم وتكون النسبة للعموم والخصوص المطلق (قوله) ما قامت) أى وجدت (قوله) والسطور) من عطف الجزء على الكل صحيح إذ الطرس الصحيفة وهى الكتاب قاله الجوهري وغيره فاقيل انه غلط فاحش لان الطرس الورق والسطور حالة فيه والحال ليس جزءا المحل غلط فاحش نعم يحتمل أن يراد بالطروس الورق بلا سطور مجازا من باب اطلاق الكل على جزئه فلا يكون ذلك من عطف الجزء على الكل قاله شيخ الاسلام أقول اما ان السطور جزء من مفهوم الصحف فسلم ولكن ليست جزءا خارجيا كما هو مطروح نظر المعارض فليُنظر وقال الكمال حمل الشارح الصحف على المعنى الحقيقي وان العطف عليها من قبيل عطف الجزء على الكل وتوجيه ذلك تكلف قال وعيون الالفاظ خيارها وفي تركيب المتن استعارة

(٤ - عطار - أول) عليه مدة بقاء الطروس فأراد الشارح رحمه الله اصلاح ذلك بان جعل مدلول الطرس مجموع نحو الورق والسطر مجازا بقرينة نسبة الحفظ اليه وعطف السطر عليه لما مر أو حقيقة عرفية ولا شك أن المجموع حافظ للبعنى باعتبار جزئه ولا يلزم أن يلاحظ فيه حفظ الورق بالواسطة حتى يلزم الاستدراك فاندفع ما قيل ان الطرس اسم للورق فقط فإنه غفله عن تحقيق الشارح رحمه الله ما قيل ان مراد المعارض ان السطور داخل في المفهوم خارجة عن الحقيقة فقيه ان الداخل والخارج كما عرفت الكتابة فيه والتعديد لا المكتوب وبما ذكرنا ايضا ظهر فساد ما قيل الظاهر ان المصنف أراد بالطرس الورق بدون كتابة من باب اطلاق الكل على الجزء فإنه بدونها لا حفظ

فيه للمعاني فليتأمل فلعلمه
يندفع به ما أطال به
الناظرون بما تركناه خوف
الاطالة (قوله أى لان
الطرس الخ) هذا لا يفيد
شيئا وقد عرفت حقيقة
الحال وقوله لما قيل الخ
هذا القيل حق لكن ما نبني
عليه من جعل صنيع الشارح
غلطا فاسدا ما عرفت اما
مجرد الحكم بأنه غلط فهو
غلط (قوله استعارة
مصرحة) ويحتمل ان
تكون مكنية بفسية
الالفاظ بدون عيون
باصرة بجامع ان كلا يهتدى
إلى المطلوب وإضافة
العيون اليها تخيل
والبياض والسواد ترشيح
على كل والسطور والطورس
تجريد على كل لكن قول
الشارح كما يهتدى بالعيون
الباصرة يسير الى علاقة
التصريحية فالباصرة لاسم
نسبا أى ذوات البصر
والالفاظ مبصرة وحينئذ
يحمل على خلاف ظاهره
فتدبر ولا يخفى حسن
إضافة العيون للالفاظ
على المكنية دون
التصريحية (قوله كقوله
الصلاة واجبة الخ) الاولى
كوجوب الصلاة وحرمة
شرب الخمر واولى منه
كثبوت الوجوب والحرمة
تدبر

من عطف الجزء على الكل صرح به دلالاته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الالفاظ) أى للمعاني التى
يدل عليها باللفظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهى العلم المبعوث به النبى الكريم (مقام بياضها)
بالكناية فى الالفاظ بتشبيهه انواعها بذوى العيون الباصرة من حيث كون كل ذا اجزاء بعضها اشرف
من بعض والعيون تخيل والسطور والطورس تجريد والسواد والبياض ترشيح والظاهر ان المصنف
أراد بالطورس الورق بدون كتابة من باب إطلاق اسم الكل على الجزء حمله على ذلك قصد تمكين تجنيس
القلب بين الطروس والسطور ورده سم بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز
وراجح عند ضعفها فاذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا عند انتفاء قرينة
المعنى المجازى الذى هو الورق الخالى عن الكتابة وراجح عند ضعفها وقرينة هذا المجاز عطف السطور
على الطروس من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازى لما احتيج إلى عطفها لدخولها فى المعطوف عايمه لكن
لا يخفى ضعف هذه القرينة لجواز ان يكون العطف لالعدم دخولها فيها قبلها بل لشرها لدالاتها على اللفظ
الدال على المعنى الذى هو المقصود واما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على المعنى المجازى فذلك
لا يحسن قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى لا من قرائنه وقرينة الشئ
بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والالزام صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع
بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا ترتب على المعنى الحقيقي ولا يقول بذلك عاقل فظهر أن ما قاله الشارح
هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وان الحمل عليه واجب وراجح غير انه يحتاج إلى بيان نسكته لذلك
العطف للاستغناء عنه بما قبله فينبى الشارح ان تلك النسكته هى اشرفية ذلك الجزء لسكونه دالا على
اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو الدال على المقصود وإن كان بواسطة هذا خلاصة
كلامه وأنا أقول ان قول الكمال حمله على ذلك قصد تمكين الخان العلة الباعثة على الحمل على المعنى
المجازى هى قصد تمكين تجنيس القلب أى فيترجح الحمل على المجاز لهذه النسكته ولم يرد المعنى
الذى حمل عليه سم كلامه وبدل له زيادة لفظ تمكين وإلحاق التحصيل فان الجناس حاصل لكن
تمكينه إنما يكون بحمل الصحف على المعنى المجازى ليقع التغاير بين المعطوفين فيحصل التمكن
المذكور فعنى كلام الكمال ان المصنف جمع بين الطروس والسطور مع كون السطور جزءا منها لتحقيق
جناس القلب ويزداد هذا تمكينا بالحمل على المعنى المجازى واما دعوى سم ان الحمل على الحقيقة هنا
راجح فغير مسلم له بل الحمل على المجاز ارجح لتحصيل هذه النسكته والسلامة من تكلف نسكته لمطاف الجزء
على الكل (قوله لعيون الالفاظ) متعلق بمحذوف حال أو صفة للطروس والسطور أو متعلق بقامت
وفيه على التقديرين استعارة امانصريحية بان استعير لمعاني الالفاظ لفظ العيون بجامع الاهتمام والقرينة
إضافة العيون للالفاظ واما مكنية بتشبيه الالفاظ بذوى عيون باصرة بجامع ان كلا بعض اجزائه اشرف
من بعض وإضافة العيون اليها تخيل والبياض والسواد ترشيح على كل والسطور والطورس تجريد
على كل وإلى علاقة التصريحية أشار الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فالباصرة
اسم نسب أى ذوات البصر وإلحاق المبصرة (قوله التى يدل عليها باللفظ) توجيهه لإضافته العيون إلى
الالفاظ والضمير ان فى قوله ويهتدى بها وقوله وهى العلم للمعاني والمراد بالعلم الاحكام الشرعية كوجوب
الصلاة وحرمة الخمر الخ لان ذلك هو المبعوث به النبى الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك
(قوله مقام بياضها الخ) المقام مصدر ميمي كما يشير اليه الشارح أى مقاما مثل مقام حذف المصدر و اقيمت
صفته مقامه ثم حذفت واقيم المضاف اليه مقامه وإنما شبه قيام الطروس والسطور بمعاني الالفاظ بقيام
بياض الطروس والسطور لان بقاءهما وحفظهما عن العدم بهما لسكونهما عرضين قائمين بهما

أى الطروس (وسوادها) أى سطور الطروس المعنى نصلي

لازمين لهما وباقتفاءهما اتفاهما لان اتقاء لازم يستلزم اتقاء الملزوم وكذا بقاء المعاني وحفظها عن الضياع بالطروس والسطور فوجه التشبه بين القيامين كون كل به بقاء ما هو قائم به وحفظه ولا يقدح في التشبيه كون القيام في المشبه به بين عارض ومعرض وفي المشبه ليس كذلك إذ ليست معاني الالفاظ عرضا للطروس والسطور لان المشبه لا يعطى حكم المشبه به من كل وجه واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فكل منهما متوقف على الآخر إلا أن جهة التوقف مختلفان فندفع ما يتوهم من الدور هنا (قوله أى الطروس وأى سطور الطروس) ليس تفسيراً لبياضها وسوادها وإلا لكان المعنى نصلي مدة قيام الطروس والسطور مقام الطروس والسطور ولا معنى له بل ذلك تفسير لضميريهما كما هو ظاهر كلامه ولا ينافيه عود الضميرين إلى الكتب في قوله المعنى نصلي الخ لان الكتاب عبارة عن الطروس والسطور وإنما قال سطور الطروس دون الطروس مع أنه اختصر لتحقيق ما سلفه من أن ذلك من عطف الجزء على الكل وفي الكمال أن في ضميرى بياضها وسوادها استخداماً بجوعهما للعيون بمعنى البصائر ونظر فيه سم بأن مرجع الضمير العيون المقيدة باضافتها للالفاظ والات البصر التي يرجع اليها الضمير في الاستخدام ليست من معاني عيون الالفاظ بل من معاني لفظ العيون المطلق فلا يصح هذا الاحتمال إلا على اعتبار المضاف دون المضاف اليه وهو تكلف اه اقول تقدم له نظير هذا التكلف في قول الشارح الحمد لله على فضله فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان حاصل ما ذكره الشارح ان المراد بالطروس الصحف وعطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل لاختصاص ذلك الجزء بكونه مناط الحكم مثل اعجبتني زيد ووجهه فان السطور هي التي للمعاني إصالة وكون الصحف لها إنما هو بتبعية السطور والمراد بالعيون المعاني وإطلاق العيون عليها لكونها آلة للاهتمام وإضافة العيون إلى الالفاظ لأدنى ملازمة فانها ليست عيوناً للالفاظ وإنما هي عيون لاهل العلم الذين يفهمونها فيبتدون بها وهي مدلولات للالفاظ حقيقة والمراد بالمقام القيام على أنه مصدر ميمي لا المكان والزمان والمعنى ما بقيت ودامت الصحف سياسطورها لاجل إفادة المعاني مثل بقاء البياض والسواد للصحف والسطور ولزومهما لهما فانه لا شك في دوام هذين الوصفين اللذين هما البياض والسواد ولزومهما لهذين الأمرين الذين هما الصحف والسطور فارادت بقاء الصلاة بقاء الصحف والسطور للمعاني مثل لزوم العرضين لمحلها وكان الشارح مال إلى هذا المعنى لما فيه من استعمال الالفاظ في المعاني المحققة دون الخيلة فان استعمال الالفاظ في المعاني المحققة وحملها عليها إذا امكن أولى من استعمالها في الخيلة التي ليس لها وجود إلا بمجرد التخيل ثم هو معنى له محصل في العقل لا أنه أمر لا يفهم أصلاً ولا يعقل كما توهم نعم هو بعيد عن بلاغة الكلام بل عن دلالة عليه عند صاحب الذوق السليم وليس فيه كثير لطيف يدعو إلى حمل اللفظ عليه بل فيه بعد فعند اجتماعه مع بعد الدلالة ينفر عنه الطابع فلذلك ردوا على الشارح هنا وذلك لأن إطلاق العيون على المعاني بعلاقة الآلية غير متعارف وليس كل آلة للاهتمام يحسن فيها إطلاق العين إذ لا يقال للجبال والمنارات وأمثالهما كالنيران إنها عيون ثم ان إضافة العيون للالفاظ بهذا المعنى غير ظاهرة والمتبادر من قولنا قام مقام كذا أنه اسم مكان فحمله على المصدر الميمي بعيد وأن مقتضى مقابلة الطروس والسطور بالبياض والسواد ان يعتبر التشبيه بينهما كما لا يخفى على صاحب الذوق السليم فتركه يخرج المعنى عن الحسن وإن عطف السطور ولا يخلو عن نوع بعد وإن قام الطروس والسطور للمعاني بمعنى البقاء والاستمرار وقيام العرض بالحمل بمعنى اللزوم فاعتبار التشبيه لا يخلو عن البعد فترجيح ما ذكره الشارح على غيره من الاحتمالات ترك لسلك الجادة والأقرب ان يقال ان المصنف اراد بالطروس بياض الورق فلذلك عطف عليه

(قول الشارح قيام كتب العلم) أي بالنوع كما هو ظاهر واعلم أن العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لأن بقاءه مشروط به فجهة التوقف متفكة فلا دور تدبر (قوله الشارح كما عهد) دفع به أن العلم قد يكون بالهام أو تلقى من المشايخ كما مر (قوله لأن قوام الطروس بهما) أي مرتبط بوجودهما ولم يقل والسطور بناء على ما سيقول (قوله ويتوقف وجوده عليه) أي فيما هو المعهود فلا يرد وجود المعاني بالهام أو تلقى من أفواه المشايخ (قوله قياما مثل قام الخ) أي في أن كلابه بقاء ماهوله وحفظه فلا يقدر أن البياض والسواد قائم بماهوله قيام العرض بالمحل بخلاف الطروس والسطور للمعاني إذ هما ليسا عرضين للمعاني كما أن المعاني ليست إعراضا قائمة ولا بالالفاظ إنما عرضها الدلالة فتدبر (قوله تعبير المصنف) فواقفه حفظا للنكتة المتقدمة ولذلك قال أي سطور الطروس ولم يقل السطور ولا ينافيه عود الضميرين (٢٨) إلى الكتب في قوله المعنى نصلي الخ لأن الكتب عبارة عن الطروس والسطور وهذا

حل لمجمل المعنى بدون ملاحظة النكات في طريق الاداء بعد أن بين ذلك (قول الشارح إلى الساعة) أي قربها أو المراد بها الريح اللينة الآتية قبلها فلا يبقى بعدها مؤمن ولا مؤمنة (قوله بمدة غايته قيام الساعة) هذا بحسب ما يؤخذ من اللفظ لكن ليس المقصود منه التحديد والانتقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عن الطول والاستمرار ثم إن مدة القيام وإن صدقت بالجميع إلا أنه لما أمكن التخصيص ببعض المدة نص على ما يدفحه بقوله قيام بياضها وسوادها فهو مصدر مبين للنوع (قوله دون الحمد) فإن قيل إنما خص الصلاة لا مكان تأييدها بتأييد المطلوب منها وهو صلاة

مدة قيام كتب العلم المذكور قيام بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام أهل العلم لا خذم إياها منها كما عهد وقيامهم إلى الساعة لحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أي الساعة كما صرح بها في بعض الطرق قال البخاري وم أهل العلم أي لا ابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لأن السطور التي هي سواده وقد شبه الالفاظ لدلالاتها على المعاني بالهداة إلى السبيل ولما كانت الهداية مدارها على العين إذ لا بد أن يهتدى أو لا حتى يهتدى غيره والاعمى لا اهتداء له فكيف يهتدى غيره ولأنه لا بد له أن يصير المنحرف عن الطريق حتى يهتدى إليه ثابت لها العيون على وجه التخيل ومثله قوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة أي آية مبصرة ولما كانت هداية الالفاظ لا تتم إلا بقيامها في المصحف صار كأنها إذا كانت فيها هي ذوات عيون لها سواد هي السطور وبياض هي الطروس بمعنى بياض الأوراق وسوادها وهما لها قاتمان مقام بياض العيون للهداة وسوادها لهم فالمعنى ما بقيت الالفاظ الهداية في المصحف فصارت كالهداة ذوات العيون وصار بياض الأوراق لها كبياض عيون الهداة وسواد السطور كسواد العيون وهذا معنى لطيف حسن يوافقه اللفظ بلا تكلف ولا يخفى حسن ما في الكلام من المكنية والتخيل والترشيح فتبصر (قوله مدة قيام) قال شيخنا الشهاب الذي يصلح مظارو فامؤبد أبهذه المدة في الحقيقة إنما هو صلاة الباري سبحانه وتعالى وهو المطلوب من قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في أحمدك حمدا دائما وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وتعالى وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسئول الذي هو صلاة الله سبحانه فإنه يدوم فالتأييد حقيقة إنما هو له اه سم (قوله كما عهد) أي فلا يرد أن العلم قد يكون بالهام أو من أفواه المشايخ (قوله وقيامهم إلى الساعة للخ) المراد بالساعة هنا الريح اللينة لأنها تأتي قبل قيام الساعة فلا يبقى على ظهر الأرض مؤمن ولا مؤمنة والساعة لا تقوم إلا على الأشرار (قوله على الحق) خبر ثان أي ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبر أول أي غالبين غيرهم لتمكنهم من الحق (قوله من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) والفقهاء في الدين هم أهل العلم المبعوث به النبي الكريم صلى الله عليه وسلم لشمولهم لعلماء الحديث والتفسير والفقه وتخصيصهم بالآخر عرف طار (قوله وأبد الصلاة الخ) توجيه لا اختيار هذا التأييد

الله سبحانه قلنا يمكن تأييد الحمد أيضا من حيث التعظيم اللازم له أو الثواب الحاصل به وإن لم يكن مدلول الحمد الخاص كدلالة صلاتنا على صلاة الله كذا قيل وفيه ان المقصود تأييد ما هو صلاة ولا شك أن المؤيد في الثاني صلاة الله بخلاف الأول (قوله فلا فائدة) أي للمحمود فتضمن عدم تأييد الحمد الإشارة إلى وصفه تعالى بأنه الغني عن الخلق فاندفع ما قاله فان النكات لا تزاحم تأمل (قوله ممنوع) أن كان المراد لا فائدة أصلا أما إذا كان لا فائدة للمحمود فلا (قوله ولعل الوجه الخ) فيه ان مأمور ليس تأييدا إنما هو وصف النعم المحمود عليها باستلزام الحمد عليها زيادتها المقتضية له وليس في عبارة الحمد على كل زيادة وإراد الحمد على ما فات وما هو حاصل وما يحصل مع إبطائها المراد من قوله يؤذن الخ تقدم ردها فتدبر حتى تعرف أنه لا صحة لها فضلا عن الدقة (قول الشارح ظاهرين) من الظهور بمعنى الغلبة أي غالبين غيرهم على الحق أي ثابتين عليه متمكنين منه ويؤخذ من ذكره بعده أن سبب

الغلبة التمكن من الحق فهو خبر بدخبر ويمكن تعلقه بظاهرين أى غالين عليه تمكنهم من اتباعه والكلام فيه كافى على هدى (قول الشارح من كتب ما يفهم الخ) بان يتوصل بتلك القواعد إلى استنباط الاحكام والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد ما يفهم به فان قلت لم يحمل عيون الالفاظ على (٢٩) جميع المعاني سوى المقاصد والوسائل قلت

المستحق لأن يسمى بالعيون هو المقاصد (قول الشارح أى نخضع ونذل) تفسير للضراعة لغة ولم يفسرها بالسؤال وإن كان هو المراد لقوله في منع إذ هو يتعدى بنفسه فأتين المصنف بلفظ في دليل على ان نضرع باق على معناه اللغوى ولم يذكر الشارح بعد لفظ في طلب حتى يكون المعنى نخضع في طلب منع الموانع لأن هذه الجملة انشائية وان كانت خبرية لفظا ومعلوم ان الخضوع لا يتوقف وجوده على لفظه بخلاف السؤال ثم ان الخضوع لا يكتفى في منع الموانع بل السؤال فإشار الشارح رحمه الله بقوله من الخضوع والدلة إلى ان المصنف لم يترك السؤال بل أتى به الى انه جملة خضوعا لانه سؤال غاية السؤال ولا يلغها الا بالخضوع فكانه عين الخضوع فلذا سماه خضوعا وبه يظهر فساد ما تخيلوه هنا فتأمل (قوله بيان لمعناه

كتابه هذا المبدوء بما هي منه من كتب ما يفهم به ذلك العلم (ونضرع) بسكون الضاد بضبط المصنف أى نخضع ونذل (إليك) يا الله (في منع الموانع) أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والدلة ان تمنع الموانع أى الاشياء التى تمنع أى تعوق (عن اكمال)

الخاص وقوله بماهى بكلام وهو الخطبة هى أى الصلاة منه أى من ذلك الكلام وقوله من كتب خبران كتابه وما واقعة على فن أى ان كتابه بعض كتب فن يفهم به ذلك العلم المذكور سابقا بقوله وهى العلم المبعوث به النبى الكريم فان كتب الاصول لقب على القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد كتب ما يفهم به إذ دوام المتوقف يستلزم دوام المتوقف عليه وتأيد هذا الكتاب الذى هو من جملة المتوقف عليه يستلزم تأيد الصلاة ثم لا يخفى ان المراد بدوام الكتب دوامها بالنوع ويفهم من كلام الشارح ان المصنف قد ابد الصلاة إلى قيام الساعة لكن ليس المقصود به التحديد والاتقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عند الطول والاستمرار فلا يقال فى هذا التأيد قصور وإنما ابد الصلاة دون الحمد لان الله غنى عن جميع خلقه فلا ينتفع بحمد حامد ولا بعبادة عابد وإنما يقع ذلك للعبد بخلاف الصلاة عليه عليه السلام فانه ينتفع بها وإن كان اللائق أن ينوى المصلى عود نفعها له فتأيد الصلاة تكثير الفائدة للمصلى والمصلى عليه بخلاف الحمد فان تأييده إنما يكثر الفائدة للحامد (قوله ونضرع) ضمن معنى القصد او التوجه فعدى بالى (قوله بضبط المصنف) أسنده اليه تقوية للرد على من زعم انه بتشديد الضاد والراء وان اصله تنضرع قلبت التاء ضادا وأدغمت فى الضاد (قوله نخضع ونذل) لان الضراعة لغة الخضوع والدلة (قوله) أى نسالك غاية السؤال (مفعول مطلق مبين للنوع قال الكمال لا يخلو كلامه عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والدلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه عليه فى السنة اهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والدلة بيانية والمبين غاية السؤال واعترضه سم بان جملة من يباية لا يوافق ما ذكره من ان قوله أى نسالك تفسير باعتبار ما اشتهر لان قضية كونه تفسير باعتبار ما اشتهر ان المراد به الدعاء مع الخضوع والدلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والدلة لا مجرد الخضوع والدلة فكيف يفسر بالخضوع والدلة فاللأنهم أن تجعل من ابتدائية أو سببية اهـ وقد يجاب بانه لما كان السؤال بواسطة الخضوع بلغ الغاية اعتبر الخضوع كانه غاية السؤال او يقدر مضاف أى من ذى الخضوع والدلة او تجعل بمعنى باء المصاحبة فيكون قوله من الخضوع والدلة تأكيد لقوله غاية السؤال (قوله الاشياء التى تمنع) لعل العدول عن التعبير بالممانعة او الموانع أنهم الانسب بتعبير المصنف إشارة إلى ان زمن اسم التفاعل أعنى الموانع اعم من الحال والاستقبال (قوله) أى تعوق (فيه إشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لانه الانسب بالتعدية اهـ سم وانما قال انسب دون ان يقول المناسب لتعدي منع يعنى كتعديه بنفسه لكن لما لم يتعد عاق الابن كان التضمين انسب

لغة الخ) غير واف بمراد الشارح على ان البيان بقوله من الخضوع غير صحيح وقد مر تحقيق ذلك (قول الشارح أى تعوق) فسر به لتعيين تعديته بعن بخلاف تمنع فانه كما يتعدى بنفسه فيكون فى كلامه ما هو مستغنى عنه ولا فائدة للضراعة فى منع العائق الذى هو دون المانع فتستفاد الضراعة فى منع المانع بالاولى فليتامه ل (قوله) (واضحين قياسي) اما البيان فبانفاق واما النجوى فعند الاكثرين على ما نقله أبو حيان فى الارشاف

(قوله علم) أى علم شخص

او جنس وسيصرح به في قوله وأشار بتسميته (قول

الشارح جمع الجوامع)

جمع جامع على القياس

لانه وصف غير العاقل

وكذا ان كان جمع جامعة

اى مقدمة اورسالة لكن

المتبادر الاول كما يشير

اليه قول كل مصنف جامع

(قول الشارح وعلى كل

خير مانع) اى نوع من مانع

باعتبار انه مانع من ذلك

الخير وان تعددت افراده

فاشار الى انه لولا هذا المعنى

لكان الظاهر منع المانع

بتعريف الجنس لان الجنس

في مقام النفي اولى من الجمع

لصدق نفي الجمع مع قاء

الواحد فاندفع ما في سم

(قول الشارح وأشار

بتسميته الخ) يعنى ان دلالة

على هذا الجمع انما هي

بطريق الاشارة ولمح المعنى

الاصلى الاضافى اذ لا دلالة

للووضع العلمى على اكثر

من الذات من حيث هي

هى ثم هذا الذى اشار اليه

ادعائى كقوله بعد البالغ

من الاحاطة فلا يرد منع

جمعه ذلك فى اصول الدين

ويرغه ذلك المبالغ فيه

(قول الشارح بافراد فن)

ويوجه بانه جعلها شياً

واحد لا اشتراكها في

اصالتها للحكام الشرعية

وتوجه التثنية في قوله

باصلين بدفع توهم عدم

اشتغالها على اصول الدين

هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحرير بقرينة السياق الذى اكمله لكثرة الانتفاع به فيما امله
خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه
فضلا عن كل مختصر يعنى مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب
الاقوال إلا يسيرا منهما فذكره ليركت ذكرها فى آخر الكتاب (الآتى من فن الاصول)
بافراد فن وفى نسخة بتثنيته وهى أوضح أى فن اصول الفقه أو فن اصول الدين المختتم بما يناسبه
من التصوف والفن النوع وفن كذا

لثلا يكون فى كلام المصنف ما يصح الاستغناء عنه (قوله هذا الكتاب) أشار به إلى أن جمع الجوامع
علم لا اسم جنس وسيصرح بذلك فى قوله وأشار بتسميته الخ (قوله جمع الجوامع) أى للكتب الجوامع
أو المصنفات الجوامع فهو جمع جامع على القياس لان فاعلا إذا كان وصفا لغير عاقل كصاهل بن قيس
جمعه على فواعل وانما يكون على خلاف القياس إذا كان وصفا لعاقل فن زعم ان الجمع هنا على خلاف
القياس فقد سها عن شرط المسألة فان جعل الجوامع وصفا لمقدمات مثلا أو وسائل أى المقدمات الجوامع
أو الوسائل الجوامع كان مفردة جامعة ويكون الجمع قياسيا لكن المتبادر هو الاول كما يشير الى ذلك قول
الشارح كل مصنف جامع (قوله تحريرا) تمييز محمول عن المضاف اليه أى عن اكمال تحرير جمع
الجوامع فيفيد أن الكتاب تحقق خارجا وان الخطبة الحاقية والشارح فهم هذا من الصفات الاربع التى
وصف بها الكتاب بقوله الآتى من فن الاصول الخ ولذلك قال بقرينة السياق وقربة السياق هى
ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه وأما قرينة السياق بالباء الموحدة
فهى دلالة التركيب عن معنى يسبق الى الفهم منه مع احتمال ارادة غيره وتسمى دلالة السياق كما أن
قرينة السياق تسمى كذلك وقول الكمال ان الحمل على اكمال التأليف ممكن بناء عن تصويره فى الذهن
كاملا متصفا بما وصفه به فى الخطبة قد استبعدوه وليس بعيد فانه كثيرا ما يقع من المؤلفين ذلك (قوله
فيما امله) حال من كثرة افادته دفع ما يقال من ان كثرة الانتفاع مع عدم تحققها حال السؤال (قوله
وعلى كل خير مانع) اى نوع من المانع باعتبار انه مانع من ذلك الخير وان تعددت افراده فاشار الى انه
لولا هذا المعنى اللطيف لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لان الجنس فى مقام النفي اولى من الجمع
لصدق نفي الجمع مع بقاء الواحد (قوله وأشار بتسميته الخ) يعنى ان دلالة على هذا الجمع انما هى بطريق
الاشارة ولمح المعنى الاصلى الاضافى اذ لا دلالة للعلم من حيث الوضع العلمى على اكثر من الذات من حيث
هى (قوله الى جمعه كل مصنف) اشار بهذا الى ان فى الجوامع استغراقية وان اجزاء هذا الجمع افراد
لا مجموع وقوله فيما اى فى فن هو اى جمع الجوامع فيه اى فى ذلك الفن وهذا كلام ادعائى كقوله فيما
بعد البالغ من الاحاطة بالاصلين الخ (قوله فضلا) مصدر اما منصوب بفعل محذوف صفة لمصنف او حال
وقد استعمله الشارح فى الثابت مع ان ابن هشام قال لا يستعمل إلا فى النفي كقولك فلان لا يملك درهما
فضلا عن دينار اى لا يملك درهما فلا يملك دينار بالاولى ويمكن ان يحجب بتاويل قوله الى جمعه بالنفي
بمعنى لم يترك على ان البعض نقل عن بعض الشيوخ صحة استعماله فى الاثبات (قوله بافراد فن) يحتمل على
هذه النسخة ان يراد بنى الاصول الجذر فىوافق التثنية وهو الاوفق بقوله الآتى البالغ من الاحاطة
بالاصلين (قوله وفى نسخة بتثنية) قال الكمال كلتا النسختين بخط المؤلف كما افاده الشارح من لفظه اه
(قوله وهى أوضح) لان التثنية نص فى المقصود بخلاف المفرد لانه وان كان اسم جنس دالا على الماهية بلا قيد
من وحدة او غيرها فيصدق بالاثنتين لكنه ليس نصا فى ذلك فيحتاج لقراءة تدين المقصود وقد يوجه
الافراد بانه اشارة الى ان المقصود الاصلى من الكتاب بالذات اصول الفقه والتثنية الى اشتغال
كتابه على الفنين لثلا يتوهم خلافه من الافراد (قوله المختتم بما يناسبه الخ) جواب عما يقال المذكور فى
الكتاب فنون ثلاثة لختمة بعلم التصوف بان علم التصوف من حيث علم باحث عن احوال النفس

(قوله من اضافة الاعم الى الاخص) فيه أنها قيحة لا في اسم كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان وانسان رجل فان حمل كل ذلك على ما اختاره الشارح لم يحتاج الى تحسين القبيح وكثيرا ما يخرج مثله على البيانية إلا ان قاعدتهم فيها ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه والمعنى هنا على البيان فلعل تلك القاعدة أغلبية وقد يكون بينهما عموم مطلق وهذا وما حمل عليه الشارح هو لوجه فان البيانية مجازا ليست على معنى الحرف واطراف الاعم الى الاخص قيحة ان لم يخرج على البيانية وما قيل ان المتعارف اطلاق اللفظ مراد به معناه لا نفسه هذا عند الحكم على المعنى دون اللفظ كقولك سميت به زيد الاسم وان كان أصول الدين الا أنه قد يقتصر على جزئه فتدبر (قول الشارح قضية كلية) أي محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حلية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالي واقعا على (٣١) جميع الاوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع

مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا

في مسائل العلوم اذ لا يبحث

فيه لعدم الحكم بالاثبات

وهذا على ما اختاره السيد

من ان الحكم بين المقدم

والتالي اعملى ما اختاره

العدم ان الحكم في الجزاء

والشرط به نزلة الظرف

فيمكن أن تكون قضية

كلية والحلية السالبة

الطرفين أو السالبة المحمول

لا تستدعي وجود الموضوع

لكن قال عبد الحكيم

في حواشي شرح الشمسية

ان القضايا السالبة من

القواعد وعلا ذلك بان

استنباط الفروع كما يكون

من الموجبات يكون من

السوالب قال سم ولا

يكفي في كلية موضوعها ولا

لدخل فيها الجزئية

والطبيعية لكلية الموضوع

فيها فلا بد في كون الامر

لوجوب قاعدة من حمل

العل على الاستغراق وفيه ان

من اضافة المسمى الى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن وما بعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية

وأخلاها الباطية كما أن الفن الثاني علم باحث عن العقائد الدينية الحققة وبها طهارة النفس أيضا خلوصها من العقائد الفاسدة فاشتركا في ثمره واحدة وهي أن كلا طهارة للنفس وتصفية لها فجعل كالجزم من الفن الثاني لشدة المناسبة وأشار لذلك الشارح بقوله المختتم اذ خاتمة الشيء جزء منه أو كالجزم في كون التصوف علما مستقلا كلام ذكرناه في حاشية شرح الهداية الاثرية للشيخ الحسبي عاقت عن اتمامها عوائق نسأل الله رفعها (قول من اضافة المسمى الخ) أي قلنا من المضاف المعنى ومن المضاف اليه اللفظ كافي سعيد كرز ودفع الشارح بذلك توهم اضافة الشيء إلى نفسه قيل وما قاله غير متعين بل يصح كونه من اضافة العام إلى الخاص وفيه أن اضافة العام إلى الخاص قيحة لا في اسم كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان ورجل والشارح اشار الى انه يجوز حمل الوارد على انه من اضافة المسمى للاسم فلا يحتاج الى تحسين القبيح في الوارد وكثير يخرج مثله على انه اضافة بيانية الا أن قاعدتهم في البيانية ان يكون بين المتضايفين عموم وخصوص من وجه ولا يخفى أن المعنى في مثله على البيان فالوجه ان يقال الشائع في البيانية ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وقد يكون بينهما عموم مطلق وأما ذكره الشارح فالوهي مما فرغه من اضافة العام للخاص ضرورة ان المتعارف في اللغة هو اطلاق اللفظ واردة معناه لا ارادة اللفظ نفسه فانه قليل لا يمدل اليه الا عند الحاجة على أن في صحة ذلك هنا توفيرا لفظ الاصول ليس اسما للفن وانما اسم احدهما اصول الفقه واسم الثاني أصول الدين بل اشتهر بتسميته بعلم الكلام (قوله ومن وما بعدها بيان) فيه تساهل اذ البيان انما هو المجزوء فقط والمبين القواعد قال سم وقد يقال ان أريد بالبيان ما دلوه حقيقة الشيء المبين فالتساهل واضح وان أريد ما يبين به حقيقة ذلك الشيء فلا يخفى أن من لم يمدخل في ذلك لأنها ادلة على أن ما به حقيقة ذلك الشيء (قوله بالقواعد القواطع) قيل فيه جناس مضارع ورد بانهم اشترطوا في الجنس المضارع الترتيب في الحروف ولا ترتيب هنا (قوله قضية كلية) أي محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حلية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالي واقعا على جميع الاوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا في مسائل العلوم اذ لا يبحث فيه

موضوع الطبيعية هو المطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير أن يؤخذ الاطلاق قيدا ولا لا يكون المطلق مطلقا فموضوعها يجري فيه احكام العموم فقط كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها فلا يصح فيه الانسان كاتب ويصح الانسان نوع وقد قيدنا ما هنا بقولنا يتعرف منها أحوال جزئياتها وذلك انما يكون في المحصورة فان موضوعها اخذ من حيث انه يصلح للانطباق على الجزئيات لا على أن يكون هذا قيد له بل على نحو يصلح للانطباق كافر لكل ذلك السيد الزاهد والدواني على التهذيب فلا دخل للطبيعية هنا ثم ان الحكم على ما هو التحقيق انما هو على الطبيعية من حيث الانطباق بالافراد كما يؤخذ بامر وقيل على الافراد من حيث تحقق الطبيعة فيها فتدبر (قول الشارح يتعرف) في صيغة التفعّل إشارة الى التكلف فنخرج القضية التي فروعها بديهية غير محتاجة الى التنزيح فيكون ذكرها في الفن على سبيل المبدئية لمسائل اخرى

(قوله وتعرف جزئيات فوضوعها) ويسمى ذلك التعرف وهو الابراز من القوة الى الفعل تخريجا (قوله سهلة الحصول) لان مجموعها موضوع الكبرى (قوله بل كلها قطعية) فيه ان منها ما يستند لدلالة الظنية كالسمعيات ونذا وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قول الشارح والعلم ثابت لله) اى كل فرد منه بناء على انه اضافة بين العالم والمعلوم ولا يحذور في تغييره بتغير المعلوم لانه كما في شرح المواقف تغيير في مفهوم (٣٣) اعتبارى وعلى ان موضوع الكلام ذات الله وصفاته أو المعلوم من حيث يثبت له عقائد

يتعرف منها احكام جزئياتها نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة

لعدم الحكم بالاثبات والحتمية السالبة لاستدعى وجود الموضوع ولكن الفاضل السالكوتى فى حواشى الرازى على الشمسية صرح بان الفضايا السالبة من الفواعل ودعل ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب قال سم ولا يكتفى فى كلية القضية هنا بمجرد كلية موضوعها كما قد يتوهم والادخل فيها الجزئية والطبيعية لـ كلية الموضوع فيها ما وحيث فلا بد من كون قولهم الامر للوجوب مثلاً قاعدة من حرم أ ل فى الامر على الاستغراق وأقول هذا تروهم بعيد جدا فانه متى قيل قضية كلية لا يفهم منه الا ما هو المتعارف عندهم من ان الحكم فيها على سائر الافراد لا ما موضوعها كلى (قوله يتعرف فى صيغة الفعل) اشارة الى أن تلك المعرفة بالكلفة والمشقة تخرج من التعريف القضية الكلية التى تكون فروعها بديهية غير محتاجة الى التخرج فيكون ذكر تلك القضية فى الفن على سبيل المبدئية لمسائل أخرى وطريق التعرف ان يحمل موضوع القاعدة كالامر فى مثالنا على جزئى من جزئياته كاقيموا الصلاة فيحصل قضية صغرى وتجعل القاعدة كبرى فيقال أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة فاقاعدة مشتملة على تلك الاحكام بالقوة القرينة من الفعل وتعرفها منها بابرازها من القوة الى الفعل ويقال لذلك الابراز تفريع (قوله جزئياتها) اى جزئيات موضوعها فان موضوعها امر كلى كالامر فى ما قيل فانه يتدرج فيه جميع جزئياته من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (قوله والعلم ثابت لله) مثال من اصول الدين للقاعدة قال السكال والتمثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر له فى نفسه كما هو مقرر فى موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل انه المختلفة قلنا التكثرفى الحقيقة للتعلاقات لا للصفة ذات التعلق فالتحقيق انه مسألة من مسائل اصول الدين لا قاعدة واللاق للثبات ان يقال المشابهة محال فى حق البارى وافعال العباد مخلوقة ونحو ذلك واجاب سم بان التمثيل به لا باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤل اليه من قضية كلية قائلة كل شىء معلوم لله والحامل للشارح على ذلك التنبيه على ان المصنف كعيره أراد بالفواعل أعم مما كانت قاعدة بنفسها أو بما تؤل اليه اه وأقول الحق مع السكال اما أولا فلا نمنع ان قولنا العلم ثابت لله الخ يستلزم ما ذكر فان ثبت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شىء ولذلك احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم الى الاستدلال على شمول علمه تعالى وكذلك فى اثبات القدرة احتاجوا الى الاستدلال على شمول تعلقها بكل ممكن وقد وقع النزاع بين المتكلمين فى ان أفعال العباد مخلوقة لهم أو لله وانه سبحانه يخلق الشر كما يخلق الخير أو لا فلو كان مجرد ثبوت القدرة مستلزما لتعلقها بكل ممكن لكان الخلاف بين الفريقين فى غير محله بعد ان تفاقم على ثبوت القدرة له تعالى واما ثانيا فانهم نصوا على ان موضوع قواعد العلم يرجع لنفس موضوع العلم على تفصيل مشهور مبين فى كتب المنطق وموضوع علم الكلام ذات الله سبحانه وعلى هذا فقولنا العلم ثابت

دقيقة على ما هو المختار فى المواقف وغيرها وهذه القضية فى مقابلة الخلاف فى ان علمه تعالى لا يحتمل جميع المقهورات فن قائل لا يعلم نفسه ومن قائل لا يعلم شىء أصلا ومن قائل لا يعلم غيره ومن قائل لا يعقل غير المتناهى ومن قائل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ومن قائل لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل والتفصيل فى شرح المواقف فاندفع ما قيل ان العلم صفة واحدة لا تكثر فيها فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل انه يؤل الى كل شىء معلوم بالاستلزام فبنى على أن الموضوع هو الثانى الا أنه لا حاجة للتأويل لما علمت أن الموضوع المعلوم والعلم منه أثبت عقدة هى ثبوته لله فاندفع ما قيل فيه بحث لان موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعه أو عرضه الذاتى أو نوعه كما بين فى حيث الموضوع وأما ما

قيل انه يرد على هذا الجواب أن ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شىء ولذا احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم الى الاستدلال على شمول علمه تعالى فيه ان ما جعل قاعدة هو الشامل المتعلق بكل بعد الاستدلال عليه وما نقل عن بعض المحققين ان العقائد الاسلامية أكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى فذلك انما هو فى مثل الله عالم الله واحدا لله موجود وتاويل ذلك بان يقال مبدأ العالم عالم أو واحد أو موجود حتى يكون المبدأ الخاص فردا من ذلك الكلى ومتفرع عليه اثبات حكمه له تكلف إذ النصوص انما ورد فى المعين دون الكلى ويدل على ما قلنا قول الشارح فيما ساقى مثلاً لما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود فليتامل

(قوله بل اراد بذلك بيان الخ) لكن كان الظاهر حيث ان يقول والقواعد مقطوع بها فاستاد التطلع اليها من اسنادها للفاعل الخ بخلاف ما عبر به فانه مازال موها غير المراد فالاقرب ان قوله من اسناد الخ خبر مقدر اى فاستادها من اسناد الخ (قول الشارح للملازمة الفعل) اعتبرها دون ملازمة المفعول للفاعل على ما نقل عن الزمخشري لان هذه أظهر بل هي الوساطة في تلك فتأمل (قول الشارح كالعقل المثبت للعلم الخ) لم يجعل الدليل النص لتوقفه على العلم والقدرة فيلزم الدور بخلاف (٣٣) البعث والحساب فانه لا يتوقف

عليها فلذا ذكره فيها

(قوله أى كظير العقل الخ)

فيه أن النظر ليس دليلا

فلاشكال باق (قوله

أو يؤول العقل) فيه أن

الذى يؤول هو مصدر

عقل وهو اسم جنس

فالاولى أن يقدر كدليل

العقل أى الدليل الذى

يستخرجه العقل بواسطة

النظر في المقدمات (قوله

فيه جعل اثبات العلم الخ)

لعل معنى الاثبات الثبوت

اى فى القضية تأمل (قول

الشارح والنصوص) اى

قطعية الدلالة والقواعد

على كل مقطوع بها بمعنى

انه يجب العمل بها كما

سيأتى (قول الشارح

والنصوص والاجماع)

لم يأت بالكاف لانه

كسابقه متعلق باصول

الدين بخلاف لاحقه فانه

متعلق باصول الفقه (قول

الشارح المثبتة للبعث

والحساب) الظاهر ان هذا

مبنى على ان موضوع

الكلام المعلوم من حيث

يثبت له عقائد دينية وان

امكن تأويله بناء على ان

موضوعه ذات الله وصفاته

بمعنى المقطوع بها كمشية راضية من اسناد ما للفاعل إلى المفعول به ملازمة الفعل لهما والقطع بالقواعد القطعية ادلتها المينة في محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة

لله ونحوه يرجع لقولنا الله عالم ولا فرق بين القضيتين من حيث المعنى وأما قولنا كل شئ معلوم لله فال موضوع فيه المعلوم فالحق ما نقله السالكوتى في حواشى الخيالى على العقائد عن بعض الفضلاء ان العقائد الاسلامية اكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم الله واحد وموجود قديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبى صادق وغير ذلك وقال ايضا جزم المحقق الدوائى في تليقاته على الحواشى الشريفة على شرح المختصر العوضى في بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكن لا يتصور الا بوجه كلى فتكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد لانه لا يتحقق حيث ان عقائد جزئية تستفاد منها اه وقوله على تقدير تسليمه الخ اى يمنع ذلك فانه بهذا الاعتبار لا يخرج القضية عن الشخصية لان المحكوم عليه مشخص وتصوره بالوجه الكلى لا يخرج به عن ذلك (قوله بمعنى المقطوع بها) ان قلت ان في عبارته تنافيا لان قوله بمعنى المقطوع بها يفيد انه لا تجاوز في الاسناد بل في المسند وقوله من اسناد الخ يفيد ان التجوز في الاسناد في المسند قلت لم ير ذلك بمعنى المقطوع بها انها مستعملة بهذا المعنى وان اسم الفاعل مراد به اسم المفعول حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع من انها مقطوع بها لا قاطعة حتى يظهر التجوز في الاسناد افاده سم وفيه ان الموافق للمعنى الذى ذكره ان يقال والقواعد مقطوع بها لا ما ذكره فالاقرب ان يقال بمعنى المقطوع بها نظر اللبث لا لمفهوم اللفظ ليوافق ما بعده أو المعنى فاستادها من اسناد الخ فالجار والمجرور خبر مقدم (قوله للملازمة الفعل) اى اللغوى وهو الحدث (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة على ان الدليل ليس هو نفس الفعل بل مقدمات يحكم بها العقل ويمكن جعله على حذف مضاف اى كنظر العقل او تأويله بالمفعول اى المفعول وهو المعنى الذى يحكم به العقل كذا قيل وفيه ان نظر العقل ليس بدليل فاذا زال الاشكال باقيا وان العقل ههنا بمعنى القوة العاقلة فهو اسم جنس فكيف يؤول بالمفعول فان الذى يؤول بالمفعول مصدر عقل وليس هذا منه فالاولى ان يقدر كدليل العقل اى الدليل العقلى الذى يستخرجه العقل بواسطة النظر في المقدمات العقلية (قوله المثبت للعلم والقدرة) أى لقواعد العلم والقدرة أى القاعدتين المتعلقتين بهما وهما كل شئ معلوم لله وكل شئ مقدور لله مثلا لان قوله كالعقل تيميل لدلالة القواعد وكل من العلم والقدرة ليس بقاعدة افاده سم وهو مبنى على ما سلفه وفيه ما قد سمعت (قوله والنصوص والاجماع) لم يأت فيه بالكاف كلاخه لانه من نوع سابقه لتعلق كل منهما باصول الدين ولاخه متعلق باصول الفقه مع ان النصوص تطلق على الالفاظ الواردة من الكتاب او السنة سواء كانت قطعية المدلول ام لا وتارة على ما هو المنصوص فى المدلول لا يحتمل غير المراد بها هنا مجموع الامرين (قوله والاجماع) قال بعض حواشى الخيالى لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورديه بطريق المبدئية وتكميل

(٥ - عطار - أول) إلا أنه في غاية البعد ولعل هذا هو الحامل لمن أول في العلم بما يكون الكلام على وتيرة فتدبر (قوله لاحتل العقل)

اى لا نصيب له لعدم دخله فيه (قوله اى لمضمونها) يريد ان حجية القياس والخبر معنى تصورى والاثبات إنما هو للتصديق فلا بد من

التأويل على معنى ان الاثبات لثبوت الحجية الكائن في القضية (قوله وذلك يوجب القطعية) اى يوجبها عادة فقوله اى قطعيا الاولى

تقديمه على عادة (قوله كالاستحسان) اى مثله كالاستصحاب والاستحسان قبل دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وقيل العدول

للبحث والحساب وكاجماع الصحابة المثبتة لحيجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائعا مع سكوت الباقيين الذي هو في مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقطعي كحيجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وأنه ليس بكذا مما سيأتي (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصولين الذي هو الاصل إثارة للتخفيف

الصناعة ورده العلامة عبد الحكيم والزم أن المسئلة مشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لكن جهة البحث مختلفة لانها من حيث انها تتعلق بها اثبات العقائد الدينية من مسائل الكلام ومن حيث انه يتعلق بها استنباط الاحكام من مسائل اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله للبحث والحساب) قال شيخنا الشهاب القضايا في هذه الامثلة هي قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة اه قلت وصريح كلام الشارح عده هذه من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل احد ثابت حساب كل احد ثابت اي وقد خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة اه سم وفيه ما قد علمت (قوله حيث عمل) ظرف لاجماع الصحابة وقوله بهما اي بالقياس وخبر الواحد (قوله الذي هو) صفة لسكوت الباقيين وهو مبتدأ خبره وفاق واسم الاشارة في قوله مثل ذلك يرجع الى القياس وخبر الواحد وقوله من الاصول العامة ويان لمثل ذلك اي كالاستقراء والاستصحاب فان قلت قوله مع سكوت الباقيين يقتضي ان هذا الاجماع سكوتي والاجماع السكوتي ظني ولهذا اختلف في حجتيه كما سيأتي في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به للدلالة القطعية قلت قد اشار الشارح الى أن هذا الاجماع ليس من السكوت الظني لامتياز به بتكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أي قطعاً فأداه سم (قوله تغليب) أي نظراً إلى الدليل كما قرره أولاً ولا فلو نظرنا إلى وجوب العمل أيضاً كان ما جعله ظنياً قطعياً أيضاً إذا القطع قد يكون بالنظر إلى الدليل كالمترار وقد يكون بالنظر إلى الدلالة وإن كان الدليل ظنياً وقد يكون بالنظر إلى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعي للعمل لا يجوز تخالفه اه زكريا ثم ان التغليب مبنى على ما أسلفه من أن قوله من فن الاصول بيان وهو غير لازم لجواز أن يكون للتبعض حالاً من القواعد والباقي بالقواعد لا لبساً حال من فاعل الاتي والتقدير الاتي حال كونه ملتبساً بالقواعد القواطع حالة كونها بعض الاصول وذلك لا يقتضي أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج إلى دعوى التغليب ويرد عليه ان التبعض لا يناسب المقام لا يهاجمه انه ما اتى بتمام الفن وإنما اتى بالقاطعة (قوله لمن ايقن بها) اي وحدها بخلاف من يقن طهراً وحدنا ففيه تفصيل فقهي (قوله اي المقصود) الاولى القياس (قول الشارح من غير الباس) دفع به ما يقال أن التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق

ما فيه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (قول الشارح تغليب) أي نظراً الى الدليل كما قرره أولاً ولا فلو نظرنا الى وجوب العمل أيضاً كان ما جعله ظنياً قطعياً أيضاً إذا القطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمترار وقد يكون بالنظر الى الدلالة وإن كان الدليل ظنياً وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعي للعمل لا يجوز تخالفه اه زكريا ثم ان التغليب مبنى على ما أسلفه من أن قوله من فن الاصول بيان وهو غير لازم لجواز أن يكون للتبعض حالاً من القواعد والباقي بالقواعد لا لبساً حال من فاعل الاتي والتقدير الاتي حال كونه ملتبساً بالقواعد القواطع حالة كونها بعض الاصول وذلك لا يقتضي أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج إلى دعوى التغليب ويرد عليه ان التبعض لا يناسب المقام لا يهاجمه انه ما اتى بتمام الفن وإنما اتى بالقاطعة (قوله لمن ايقن بها) اي وحدها بخلاف من يقن طهراً وحدنا ففيه تفصيل فقهي (قوله اي المقصود) الاولى القياس (قول الشارح من غير الباس) دفع به ما يقال أن التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق

على نسخة في الثانية هذا هو مراده لا ما أطالوا به مما لا فائدة فيه (قول المصنف والتشهير) عطف لازم فان المجديشمر أثوابه وكيف أذباله والمراد به هنا الزالة ما يعوق ويشغل عن الجذ (قولا) وذكر مثله (تقدم ان هذا قائم مقام صفته والحق انه لا احتباك هنا أصلا بل هو من الحذف من الثاني لدلالة الاول (قوله لان الزهراء مصدر زهوت) فيه نظر فان الزهراء اسم للقدر الذي يحرز به ويقدر به لا مطلق القدر فوجه التقريب ان الزهراء اسم لذلك القدر المقيد بأنه يحرز به والحرز انما يفيد التقريب اما المصدر فهو الزهو (قولا) ياء لما بعده (وقدم لما نه لو أخر عن المبنى مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان في مثل (٣٥) هذا التركيب خلاف الاول هذا وفي كونه

يا ناعم اجراء الاستعارة في منهل اشكال فانهم منعوا ذلك في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولا ينفع فيه بناؤه على مختار السعد لان المانع شيء آخر وهو أن المنهل حيثئذ مستعمل في المعنى المجازي الذي هو زهراء مائة مصنف فيبانه زهراء مائة مصنف لا يصح إذ يلزم بيان الشيء بنفسه فلا بد من تقدير المثل فيكون المنهل على معناه الحقيقي كاقيل بذلك في الآية وقرره عبد الحكيم على المطول وأيضا المنهل لا حاجة إلى بيانه كما قاله عبد الحكيم أيضا على البيضاوي في الخيط الابيض والاسود اللهم إلا أن يكون جاريا على ما اختاره صاحب الاطول فيه من أن البيان لا ينافي كون الخيط الابيض استعارة لان استعمال الخيط الابيض في الفجر بناء على ادعاء دخوله تحت جنس الخيط الابيض فلو

من غير الباس (مبلغ ذوى الجذ بكسر الجيم اى بلوغ اصحاب الاجتهاد (والتشهير) من تلك الاحاطة (الوارد) اى الجائى (من زهراء مائة مصنف) بضم الزاى والمداى قدرها تقريرا من زهوت به كذا أى حرزته حكاها الصاغاني قابت الواو همزة لتطرقها لثرا ألف زائدة كفى كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (بروى) بضم اوله

من تلك الاحاطة وجعل من في الموضعين للغاية كما قرره السكاك وغيره لا يناسب المقام إذ للغاية لا تقتضى التلبس بالمحذور لاحتمال خروجها في فوات المعنى المقصود وقد يقال لا يضر هذا الاحتمال اذا كان مقام المدح قرينة على الدخول وجعلها للبيان نظر فيه الشهاب ولم يبين وجه النظر ولعله لعدم ظهور المبين بصيغة اسم المفعول ويجاب عنه بأنه مبنى على ان مفعول البلوغ مقدر اى البالغ مرتبة هي الاحاطة او على ان المبين هو قوله مبلغ ذوى الجذ فهو بيان تقدم على ميبته وقول الشارح من تلك الاحاطة تكرار ذكره للتذكير على محله إلا ان تفسيره المبلغ بالبلوغ لا يساعد هذا الوجه (قوله من غير الباس) اى فى التعبير بالاصليين بخلاف التعبير بالاصولين فانه يلتبس بجمع الاصولين وفيه بحث لان الاصولين بياء واحدة والجمع بيائين فإين الالباس اللهم إلا ان يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصليين إذ يمكن ان يتوهم انه جمع اصلي بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بيائين افاده سم وأقول ان امثال هذه المناقشات فى غاية الوهن ولذلك لم نر احدا من محققى الاعاجم يسطرونها فى كتبهم وانما شغف بامثالها من تعود نقدا لالفاظ فيما قل وجل واللائق الانتفات لجانب المعنى لانه المقصود واللباب واللفظ كالقشر نعم الاديبون يحافظون على تحسين الالفاظ لغرض لهم يتعلق بذلك إذ المعانى المقصودة لهم تخيلات تؤدى بها قالا حسن ان يقال ان الشارح لم يقصد ما قصده سم بل مقصوده بقوله من غير الباس دفع ما قد يقال ان التعبير بالاصليين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصليين هذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على ان ال العهد والمعهود ما عنون عنه سابقا بقوله فى الاصول فهو قرينة على المراد ولا التباس مع القرينة (قوله اى بلوغ) فيه اشارة إلى ان مبلغ مصدر مبين للنوع بمعنى بلوغ والاصل بلوغا مثل بلوغ وعطف التشهير عليه عطف لازم إذ الغالب ان المجديشمر أثوابه وكيف أذباله والمراد به هنا الزهراء مائة مصنف (قوله) عن الجذ (قوله اى الجائى) تفسير للوارد بالمعنى الحقيقي والمراد به هنا معناه المجازي اى الحاصل من اطلاق الملزوم واردة اللازم لانه يلزم من الورد وحصول الوارد والقرينة استحالة الورد الحقيقي لخاصة المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريرا وهذا موافق للمعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرته ار اخذته او جمعت من كذا (قوله تقريرا) وجهه ان الزهراء اسم للقدر الذى يحرز به الشيء والحرز انما يفيد التقريب فيكون الزهراء هو القدر التقريبي وقوله من زهوت به كذا الخ مصدره الزهو واما الزهراء فهو اسم للقدر الذى يحرز به الشيء ويقدر به لا مطلق القدر وقوله قلبت الواو اى التى هى آخر زهراء إذ اصله زهاو (قوله) حال اعربه حال لانه ابلغ من اعرا به مفعولا به لوار دلان كونه منهلا يقتضى من كثرة فوائده ما لا يقتضيه

بين أن المراد بالخيط الابيض أى فرد منه من فرديه المتعارف وغير المتعارف لم يكن بعيدا (قوله وكل منهما استعارة تحقيقية) أى مكنتية فى الثانى (قوله شبه كتابه) المناسب مطلق كتاب مفيد كتابه فرد منه كما يعلم مما يأتى له (قوله) وكونه مستعار الخ) وحيثئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم فكونه ترشيعا باعتبار اللفظ فقط هذا وحمل الشارح لها على المعنى المجازي يدفع احتمال انه أراد أن منهلا من التشبيه البليغ إذ عليه هما باقيا على معناها الحقيقي

والفاء (قوله لتلا يتوم الخ) ولتلا يتوم إذا جمعهما ان العبارة المذكورة وهي جمعت وعطشت واقعة من العرب بهذه الصيغة (قوله أى كما بلغ الخ) الاولى كما ورد من زهاء مائة مصنف كما يدل له قوله الآتي وهو المناسب لقول للشارح ايضا (قوله وهي مع مدخولها خبر ناهيك) والمعنى عليه نهيك ثابت بتلك الكثرة بخلافه على الآخرين فاسم الفاعل باق بحاله خلافا لظاهر جل الخشي في الاول وكذا يقال في قوله ان ناهيك حاصل به (قول الشارح بالتثوين) ليفيد^(١) ان المزيد كثير في نفسه بخلاف الاضافة فانه يحتمل معها ان المعنى مع مزيد كتب كثيرة ولا يلزم ان مزيدها كثير (قوله لما تمحل سم) قد قدمناه لك ولا تمحل فيه وما فائدة الضبط

(١) قوله ليفيد الخ اي مع إفادته الوصف بالكثرة مرتين الاولى بالتثوين فانه للكثرة والثانية بوصفه بكثير كما نقله شيخنا عن شيخه السيد احمد دحلان عن بعضهم اه كاته

اي كل عطشان إلى ما هو فيه (ويمير) بفتح اوله يعني يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله اتاهم بالميرة اي الطعام الذي من صفته انه يشبع فحذف معمولي الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء يورد ووصفه بالارواء والاشباع كماه زمزم فانه (يروي) العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جمعت إلى لقائك اي اشتقت وعطشت إلى لقائك اي اشتقت حكاة الصغاني (المحيط)

كونه ورد المنهل فان وصف زيد بانه بحر مثلا أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لانسبة بينهما واما إذا جعل مفعولا لوارد فانه يكون المعنى وصف جمع الجوامع بانه ورد منها ليروي ويمير هو قريب من مائة مصنف من كتب الاصول فروى منه وامتار ويكون قوله من زهاء مائة مصنف بيا اقدم على المين اذ لو اخر عن المين به مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان في مثل هذا التركيب خلاف الاولى فشبهت الكتب التي استمد منها كتابه بمنهل يروي ويمير من ورده وان كان المير انما يكون من بعض المناهل كماه زمزم عن طريق الاستعارة المصراحة وشبه كتابه لكثرة ما فيه بمن ورد ذلك المنهل على طريق المكنية وإثبات الورد تخييل ورشح الاستعارتين بذكر الارواء والمير وعلى ما قدره الشارح فان بنينا على ما جوزه السعد من ان زيد اسد استعارة كان في الكلام الاستعارة المصراحة فقط مرشحة بذكر الارواء والمير ولا ينافي ذلك حل الشارح اياهما على المعنى المجازي بقوله فيما يأتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان الترشيح يجوز أن يستعمل في معنى مجازي وحيد بنقل تجريدا كما هو معلوم وان بنينا على مذهب الجمهور من ان زيد اسد تشبيه بليغ لوجود الجمع بين الطرفين فمنها تشبيه بليغ ولا استعارة أصلا وعلى الاول درج الشارح حيث جعل يروي ويمير مستعملين في غير معناهما الحقيقي إذ هما على ان منها تشبيه بليغ مستعملان في معناهما الحقيقي البتة قال ابو الحسن السندي والاتصاف ان ما ذكره الشارح وجه لطيف معنى بعيد لفظا والا قرب بحسب اللفظ ان منها منصوب على انه مفعول به فان وصفه بكونه واردا ياتي باعتبار كونه منها إذا المنهل مورود لا وارد وأيضا يتبادر من ذكر المنهل بعد الورد انه مفعوله فصرفه إلى معنى آخر حمل على خلاف المتبادر (قوله أى كل عطشان) قدر المفعول كل عطشان وقدره السكال كل من ورده كما يدل عليه ذكر المنهل وتقدير الشارح أولى لأنه انسب بمعنى يروي فان الارواء إزالة العطش وتعليقه بالعطشان أولى من تعليقه الوارد وأعم لشموله غير الوارد فهو ابلغ في افادة كثرة الانتفاع به وكذا يقال في تقدير مفعول ويمير (قوله إلى ما) اي فن هو اى الكتاب فيه اي في ذلك الفن وإنما قال ذلك لأنه لا يروي العطشان إلى غير ما هو فيه (قوله بفتح أوله) ويجوز ايضا ضمه من امار (قوله يعني يشبع) تبر بالعناية لانه معنى مجازي بقرينة المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة للعلاقة وهي السبيبة فان الاتيان بالاية سبب في الجملة للاشباع (قوله بقرينة السياق) أى سياق المدح راجع لقوله للتعظيم (قوله يورد) فان لم يورد لا يسمى منها (قوله ووصفه) جواب عما يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب ان من الماء ما يشبع كماه زمزم والفاء في قوله فانها تعليلية (قوله والاشباع) عدل الشارح عن التعبير بالمير الذي هو مصدر يير لأنه المقصود دون الاتيان بالميرة الذي هو معنى المير حقيقة (قوله اي اشتقت) ان قيل لم افرد كل منهما بالتعبير ولم يجمع بينهما في تفسير واحد بان يقال عطشت وجمعت إلى لقائك اي اشتقت مع محافظته على الاختصار اجيب بان فائدة ذلك التخصيص على استعمال كل منهما في الاشتقاق وهذا انما يحصل بما ذكر لا بجمعهما في تفسير واحد لايها ذلك ان التفسير راجع إلى المجموع من حيث هو

أيضا بزبدة أى خلاصة (ما فى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمناهج) لليضاوى وناهيك
بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتونين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر)
جمع الجوامع

هو مجموع الصادق بأحدها فقط كما يصدق بكل منهما فلا يكون فيه تخصيص على المقصود وفيه أيضا دفع
لنوم أن العبارة المذكورة وهى عطشت وجعت واقعة من العرب بهذه الصيغة مع أنه ليس كذلك
(قوله أيضا) أى كما ورد من زهاء مائة مصنف (قوله أى خلاصة) أشار به إلى أنه أتى بزبدة ما فيها من
الأحكام لازبدة جميع ما فيها وفيه استعارة مصرحة حيث شبه خلاصة ما فى الشرحين بزبدة اللين بجامع
أن كلا هو المقصود الأعظم بما اشتمل عليه (قوله ما فى شرحى الخ) يحتمل أن الشرحين من الكتب المذكورة
فى قوله مائة مصنف ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا ولم يشرح المصنف المنهاج
بتامه بل كمل ما شرحه والده ولكن شرح والده قليل فلم يعتد به فأطلق أنه شرحة أوفى كلامه تغليب
الشرح الذى له بتامه وهو شرح المختصر على الآخر أو أن قوله شرحى على كذا يصدق بالبعض (قوله
وناهيك بكثرة فوائدهما) الباء متعلقة بمحذوف خبر ناهيك وناهيك لاسم فاعل بمعنى المصدر أى نهيك
عن تطلب غيرهما حاصل لكثرة فوائدهما لكفائتهما والغنى بهما أو زائدة ومدخولها خبر ناهيك أو
بالعكس فناهيك بحاله (قوله بالتونين بضبط المصنف) أسنده الشارح دفعا لنوم كونه مضافا
وعليه فزيد لاسم مفعول وأما على الإضافة فهو مصدر ميمى ومؤدى الوجهين شئ واحد فان الكثرة
على كليهما وصف للشئ المزيد لكن مراد الشارح اتباع ضبط المصنف وإن لم يظهر وجه لاختيار
المصنف هذا الضبط ووجهه فى الآيات بما فيه من وصف الشئ المزيد عليها بالكثرة وعدم اختصاصه
بمزيد الكتب بخلاف الإضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر
كون موصوف الكثير فيها هو الكتب فليتأمل (قوله وينحصر الخ) من عطف القصة على القصة فلا
يقال أن ما تقدم لإنشاء وهذا الخبر أو الواو استثنائية وهذا الحصر جعلى كما بيناه فى حواشى الولدية (قوله
جمع الجوامع) بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل أو أنه تفسير للضمير بمحذف أى ثم على ما هو
المختار المشهور من أن مسمى الكتب والتراجم الألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة يراد بجمع
الجوامع الألفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر حيثئذ من قبل حصر الكل فى أجزائه لانه يراد
بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية بالمقدمات والكتب كل واحد على حدته هذا بالنظر لكلام المصنف
وأما باعتبار تقدير الشارح لفظ المقصود فالمنحصر حيثئذ مفهوم كل يصح حمله على كل جزء من أجزاء
الكتاب فهى جزئيات مفهوم المقصود الذى هو معنى كلى لصحة الحمل وزاد الشارح لفظ المقصود لدفع
ما يرد على الحصر من الخطبة وهذه الجملة أيضا أعنى وينحصر الخ فانها من مسمى الكتاب وليست من
المقدمات ولا الكتب السبعة وزاد لفظ المعنى للإشارة إلى أنها المقصود بالذات وأما الألفاظ فبالعرض
لأنها وسائل لفهم المعنى ولقطة من تبعيضية لأن المقصود من الكتاب بعض منه إذ هو لاسم جملة ألفاظ
منها الخطبة والتراجم وغيرها وجعلها صلة المقصود والزام خروج ذلك المعنى المقصود عن جمع الجوامع
لأن المقصود من الشئ ما خارج عنه تكلف مع اقتضائه أن مسمى الكتاب الألفاظ مجردة عن المعانى ثم لا
منافاة بين جعل المقدمات مقصودة هنا وقوله فيما بعد فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود لأن
كونها مقصودة من الكتاب لا ينافى أنها مقدمة لما هو المقصود من العلم هذا ما يحسن أن يقر به المقام

حيثئذ (قول المصنف
وينحصر الخ) عطف قصة
على قصة فلا يضر الاختلاف
بالخبرية والانشائية أو
الواو استثنائية وهذا
الحصر جعلى وقوله جمع
الجوامع بدل من ضمير
ينحصر فليس من حذف
الفاعل

(قوله بنحو الخطبة) أي مما اختتم به الكتاب من الاوصاف به تمام المقصود وهذه الجملة ايضا اعني ويحصر الخ (قوله ثم إن اريد الخ) هذا بالنظر لكلام الشارح اما بالنظر لكلام المصنف فعلى المختار يرد بجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر من حصر الكل في أجزائه لانه لا يرد بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمدات والكتب كل واحد على حدته (قوله جملة المعاني) أي مجموع ذاتها المعينة (قوله مفهومه الكلى) أي مفهوم المعنى المقصود الذي هو معنى الكلى لصحة الحمل حينئذ (قول الشارح بكسر الدال) قدمه على الفتح لقول الزحشرى في الفائق أن المقدمة بفتح الدال خلف من القول ومثله السكاكى في الاساس وهو غير كتاب الزحشرى ووجه بأن الفتح يفيد أن التقدم ليس ذاتيا لها وما قيل أن التقدم الذكري يجعل الجاعل وهو لا ينافى التقدم الذاتي فوهم لان الأخوذ منه وهو مقدمة الجيش إنما قيل باعتبار التقدم كإيدل عليه قوله للجماعة على أن الاسم عام للتقدمتين ومقدمة العلم لا يلزم أن تذكر أو لا بل قد تذكر آخر الكتاب كافي الخيصى (قول الشارح من قدم) متعلق بقوله مقدمة الجيش يعني أن مقدمة الجيش أخذت من قدم أما مقدمة المتن فأخوذة أى مقتطفة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة لا منقولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه إذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما ولا نه لم يبين معنى لفظ المقدمة حتى يقال أنها بذلك المعنى منقولة أو مستعارة وإنما لم يجعل قوله من قدم متعلق بمقدمة المتن لان التحقيق أن استعمال المشتق (٣٨) منه لا يكتفى في أخذ المشتق المبرد لاستعمال به (قول الشارح اللازم) إنما أخذت

يعنى المعنى المقصود منه (في مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله وفتحها على قلة كمقدمة الرحل في لغة من قدم المتعدى أى في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات لا انتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها

ولهم هنا تكلفات احتمالات تشوش الافهام (قوله كمقدمة الجيش) أى فى أنها مكسورة الدال (قوله من قدم اللازم) إنما أخذت من اللازم دون المتعدى لانها لو أخذت منه لاضيفت إلى من قدمته كالطالب أو المشتغل بها مثلا لا إلى ما تقدمت عليه وأيضا يلزم عليه عدم إفادة أن التقدم ذاتى لها مع أنه المقصود من الكسر (قوله بمعنى تقدم) لم يقيد باللازم لانه يتعدى كما في زيد تقدمه عمر وكذا قيل ويرد عليه أنه يحتمل تقدم عليه فهو من الحذف والايصال فلا يدل على المتعدى (قوله لا تقدموا) بضم أوله كما هو القراءة السبعية ومعناه تتقدموا لان قدم رباعى وقرى بفتح التاء على أن أصله بتائين وهى قراءة عشرية (قوله كمقدمة الرحل) أى فى كونها بفتح الدال (قوله فى لغة) حال من مقدمة الرحل واللغة الأخرى كسر الدال وتأخذ منه أن مقدمة الجيش ليست إلا بكسر الدال أى فى أمور متقدمة ففيه مع ما قبله لف ونشر مرتب هذا وأما الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فقد بسطه العصام فى شرح الوضعية وشرحناه هناك فى حاشيتنا على ذلك الكتاب أتم شرح فأرجع اليه إن شئت (قوله على بعضها) أى على مدلول بعضها فقد

منه دون المتعدى لما عرفت ان اطلاقا باعتبار التقدم ولانها لو اخذت منه لاضيفت الى من قدمته كالطالب لا الى من تقدمت عليه ولعدم افادة التقدم الذاتى كما تقدم (قوله لانه قد يتعدى) فيه ان التعدى لا دخل له هنا على ان ما ذكره قد يكون من الحذف والايصال أى تقدم عليه فالمناسب التعليل بعلم التقييد من السابق فان كان قوله لانه

قد يتعدى راجعا للبني ويكون توركا على الشارح اندفع أيضا بأنه لا دخل له هنا على أنه لا مستند له كما فى المثال (قول الشارح كمقدمة الرحل) يؤخذ منه ان مقدمة الجيش بالكسر لا غيره (قوله اسم لطائفة قدمت) أى اسم الالفاظ باعتبار انهاد التعليل معان فالدلالة فيه فمقدمة الكتاب اسم الالفاظ المقيدة بالدلالة فالدلالة التوامماني ليست جزء وهكذا بقية التراجم كما يؤخذ من حواشى المطول ثم ان اعتبار التقديم فى مفهوم مقدمة الكتاب ينافيه تأخير السكاكى لها إلا ان يكون ذلك فيما يعنون بمقدمة أو يقال ان هذا إنما يقال فيما قدم بالفعل (قوله لا ارتباط لها) أى بمدلولها وكذا قوله انتفاع بها (قوله ما يتوقف عليه الشروع) قال السيد أى على بصيرة اما الشروع مطلقا فاما يتوقف على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقد تابع فى ذلك بعض المتقدمين وفيه كما قال السعدان البصيرة ليست امراضبوطا فلا يمكن الحكم بتوقف الشروع معها على الامور الثلاثة وعدم حصولها بواحد منها او اثنين فان اريد ان البصيرة الحاصلة بكل واحد منها موقوفة عليه بل كل امر ينضم اليها فان البصيرة الحاصلة منه لا تحصل بدونه ففيه انه يلزم ان يكون كل مسألة من العلم مقدمة للشروع فيه لانه يتوقف عليها الشروع فيه فالبصيرة لا تحصل الا به فالحاصل ان السعد بنى مقدمة العلم وثبت مقدمة الكتاب وهى ما يذكرفيه قبل الشروع فى المقاصد لا ارتباطا به سواء كانت هى الامور الثلاثة او غيرها فان قيل الارتباط ايضا ليس امراضبوطا يقتضى الاقتصار على عدد معين بل هو على انحاء مختلفة يختلف بحسبها قلنا توقف الشيء على الشيء بمعنى انتاع حصوله بدونه يقتضى كونه مضبوطا بخلاف الارتباط والاعانة فلا يقتضى كونه

مضبوطاً ثم أنك بعد ما تقدم تعلم أن الشروع في العلم إنما يتوقف عند السعد على التصور بوجه أو التصديق بفائدة ما قال ألا ترى أن كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم كالنحو وغيره مع الذول عن رسمها وغاياتها وتميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات آخر نعم تميز العلوم في أنفسها بتميز الموضوعات وتفرق ظاهراً فلا توقف على شيء من هذه الثلاثة أصلاً (قوله) اسم للفاظظ (المخصوصة) اطبقوا على هذه العبارة وهو مظاهر يقتضي أن باقي الاحتمالات التي في أسماء الكتب لا تأتي فيها فاعلم هذا بناء على ما هو الظاهر من تلك الاحتمالات (قوله العموم والمخصوص المطلق) صوابه الوجهي فإن مقدمة العلم قد تذكر آخر الكتاب إذا ما تعيد بالتقدم أمام المقصود وباقي كلامه مبني على ما قاله (قوله) ويصدق عليها (الخ) فيه أن قيد التقدم في مقدمة (٣٩) الكتاب مانع من الصدق (قوله)

كتعريف الحكم وأقسامه إذ يثبتها الاصول تارة وينفيها أخرى كما سيأتي

وجدفيم الامر ان مقدمة الكتاب والعلم قال سم بعد ان نقل كلام المطرل في الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ولا يخفى ان كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان هذه المقدمات بما ينتفع بها في المقصود اعلم من أن يتوقف عليها اولاً كما أشار إليه الشارح بقوله مع توقفه على تعلّقها بعد قوله لا انتفاع بها فيه فتصلح أن تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم اه فاعترضه بعضهم بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في مسائله من تعريفه بحد، وغايته وموضوعه ولم تذكر الامور الثلاثة هنا فذه مقدمة كتاب فقط فجعلها مقدمة علم وكتاب اخذاً من قول الشارح كتعريف الحكم فاسد اه واقول ما ادعاه من الفساد مبني على ما فهمه من عبارة الشارح والمحشى ه وآفته من الفهم السقيم ه فان المحشى يصريح بهذا الاخذول بما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه دلالة الاجمالية وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بانه هي الدلائل الاجمالية ر قوله فالاصولي ما عرف بها الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الشرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التي هي مسمى مقدمة العلم وذكر في هذه المقدمات ايضاً تعاريف اصطلاحات تذكر في المقصود كتعريف الحكم واقسامه وغيرها بما ينتفع به في المقصود فصارت بهذا الاعتبار مقدمة كتاب ايضاً فهي صالحة لهما معاً فان نظرية الخصوص اعني ذلك الامور الثلاثة فهي مقدمة علم وان نظرية العموم اعني جميع ما ذكر في المقدمات مما له ارتباط بالمقصود فهي مقدمة كتاب فهذا معنى قول سم فتصلح حينئذ كيف هو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة وسياتي نقل كلام السيد في ذلك على أن التفتازاني في شرح الشمسية اعترض على القوم بقوله ان المفهوم من توقف الشروع في الشيء على كذا انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً ما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى ان كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذول عن رسمها وغاياتها لا يكون الطالب على بصيرة بما ليس له معنى يحصل يقتضي الاقتصار على ما قصده ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات آخر نعم تميز العلوم في أنفسها انما يكون بتميز الموضوعات والفرق ظاهر (قوله كتعريف الحكم) اي وكتعريف اصول الفقه (قوله اذ يثبتها الاصول) ضميره يعود للاصول المذكورة من الحكم واقسامه واعترض بان امكان الاثبات والتوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والتوقف على وجه البصيرة يتوقف

فجعل سم الخ) لم يصرح سم بهذا الاخذ وانما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله اصول الفقه الخ وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بانه الدلائل الاجمالية وقوله والاصولي العارف بها يؤخذ منه فائدة العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الشرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التي هي مقدمة العلم فالفاظ الدالة عليها وعلى غيرها كتعريف الحكم واقسامه مقدمة كتاب والمدلول الذي هو تلك الثلاثة خاصة مقدمة علم فهذا معنى قول سم تصلح الخ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة كما يعلم بالوقوف على كلامه وقيل انما اخذه من قول الشارح مع توقفه على بعضها ولا شك ان المصنف ذكر ما

يتوقف المقصود عليه التعريف حيث قال اصول الفقه الخ وهو مبني على ما قال السيد الزاهد أن كلاماً من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم أي باطلاق العام اعني ما يتقدم العلم على فرد منه لا بطريق النقل ولا لزوم النقل إلى معان كثيرة فانه يقال مقدمة الدليل والقياس قاله عبد الحكيم (قول الشارح مع توقفه على بعضها) فانه يتوقف عن التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله إلا في ضمن تصوره بوجه مخصوص ومنه ما في قول المصنف أصول الفقه الخ وقوله والحكم الخ وليس المراد أنه يتوقف على خصوص التعريفين فهو جار على ما اختاره السعدوان كان ظاهر العبارة خلافاً لما اختار هذا الخصوص بخصوصه فلا يحتاج إلى شيء سوى الارادة اذ هو كمن اتجه له طريقان فسلك احدهما (قوله) ويمكن ان يجاب الخ) لكن حيث تنقضي مقدمة العلم التي من جعلتها الحد والرسم المتوقف عليه الشروع فالظاهر انه يجري الكلام على وتيرة فانه لا يجري على طريق السيد وقد قال السيد ان الشروع على

البصيرة تتوقف على التعريف فيقال هنا ان النفي والاثبات على وجه البصيرة يتوقف على التعريف تدبر (قوله لما اشهر الخ) هذا المشتهر انما هو بالنسبة للسامع قال عبد الحكيم الالفاظ مظروفة للمعاني بالنسبة إلى المتكلم لانه يورد المعاني أولا ثم يورد الالفاظ على طبقها فكأنه يصب الالفاظ في المعاني صب المظروف في الظرف والمعاني مظروفة للالفاظ بالنسبة إلى السامع لانه ياخذها منها كما ياخذ المظروف من الظرف (قوله بجامع الارتباط) أي ارتباط مخصوص بنسبة بالظرفية والمظروفة كما تقدم لا مطلقا ارتباط فاندفع ما قيل انهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح جامعا والاصح ادخال في على كلا المرتبتين باي ارتباط كان (قوله واستعير الحالة الثانية) أي اسمها وهو الظرفية ثم ان ما صنعه تطويل اظهري على الاستعارة التمثيلية بناء على مجاز السعد وهو الحق من جربانها في فاستعار لفظ في الجزئي من جزئيات الأولى بناء على السريان للجزئيات على الاستعارة التمثيلية بناء على مجاز السعد وهو الحق من جربانها في معنى الحرف (١) (قوله كأنها في المقصود بالذات) أي كأنهم التمسك بها من المنصير ودعوا خروجها عنه لكونها على طبقه أمورا كائنة فيه حقيقة في ذلك التمكن وعدم الخروج اذ لا شك ان مظروف الشيء متمكن منه وجه الشبه هو المتكلم وان لم يذكر ولا يلزم ذلك ان يكون في المقصود امور حقيقة اذ المعرض كاف في أداء المقصود فاندفع ما قيل ان لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالسكائنة في المقصود فلا بد أن تعرف تلك الامور السكائنة في المقصود دما هي حتى يعرف أن بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه أم لا نأمل (قوله اثبات المحمول) أي بالدليل او التنبيه فراجع البحث هو (٤٠) المحمول (قوله على صيغة واحدة) عبارة الشباب ان قلت لم عبر في المعطوف عليه بما هو

(وسبعة كتب) في المقصود بالذات خمسة في مباحث ادلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس في التعادل والتراجع بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع في الاجتهاد والرابط لما يبدلوا وما يتبعه من التقليد واحكام المقلدين وآداب الفتياء وما ضم اليه من علم الكلام المفتوح على تعريفها على ان التعريف اعم من الحد فهو يصدق بالرسم ايضا (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) ولا يشكل عليه ختم الكتاب السابع بما وصف به كتابه لخروجه بزيادة المقصود وظرفية الكتب بمعنى الالفاظ في المقصود الذي هو المعاني من ظرفية الدال في المدلول وهو كثير شائع كعكسه وارتكاب الاستعارة في الظرفية لا داعي اليه وان اشهر على ان ما قالوه هنا لا يتجاوز عن ضعف فانهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح ان يكون جامعا ولا يصلح ادخال في على كل واحد من المرتبتين باي ارتباط كان وجعلوا الظرفية ايضا من قبيل التشبيه البليغ والمتعارف فيه صحة تقدير الكاف ولا يتأتى هنا واما تقدير كان فمع كونه غير متعارف يحوج إلى تقدير الاسم ايضا ثم لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالسكائنة في المقصود فلا بد ان تعرف تلك الامور السكائنة في المقصود دما هي حتى يعرف ان بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه ام لا (قوله مباحث) جمع مبحث وهو القضية لانها محل البحث أي الاثبات للحكم (قوله بين هذه الادلة) مرتبط بالاسمين قبله وعند تعارضها

وصف للدالة وفي المعطوف بما هو من فعل المرجح قلت لان التعادل وصف لها في نفسها ولا كذلك المعطوف وهي ظاهرة لان الصيغتين أعم بما هنا الا ان يخص فتدبر (قول الشارح بين هذه الادلة) مرتبط بالاسمين قبله (قوله أي عند المجتهد) لا بحسب نفس الامر فانها بحسب مرتبطة بمدلولها (قوله في امر) أي من قوله

الاتي من في الاصول الخ (قوله ويجاب بان الخ) وبان ذكر لفظ المقدمات استدعى ذكر لفظ خاتمة لتصيل مرتبط

الطباق (قوله ظرفية الاخص للاعم) لاشتماله عليه (قوله وفيه شيء) لاشي فيه على ما مر والظرفية حيث تدحجاجة على طريق الممكنية او التصريحية كأي نظائره (قوله فنزل) أي على طريق الاستعارة كما مر (قوله العموم الشمولي) يعني ان المقدمات باعتبار بيانها تعم هذا الكلام وغيره بمعنى ان البيان كما يكون به يكون بغيره (قوله وان اريد بالكلام التكلم الخ) فيه ان حق القياس على ما تقدم ان تكون الالوجه السابقة فيما إذا اريد بالكلام المتكلم به وحملت المقدمات على المعاني فان اريد بالكلام التكلم ففي السببية والخبر اما محذوف والجار صلة التكلم أي التكلم في المقدمات أي بسبب بيانها كائن الآن والخبر هو الجار أي التكلم كائن بسبب المقدمات كذا أفاده سم (قوله واضعف منه الخ) لالوجه لضعفه (قوله كان الكلام جميعه) أخذه من حمل أل على الجنسية اذ هو المتبادر سيما في المنامات الخطابية

(١) قوله في معنى الحرف أي يكون الهيئة منتزعة من متعدد كما لا يخفى وهو لا يشترط التركيب في لفظ التمثيلية بل المدار عنده على كون كل من طرفيها والجامع هيئة منتزعة من متعدد خلافا للسيد في اشتراطه التركيب في لفظها أيضا ولو تقدير اكانها لماسير وضحه الثاني فلذا لم يقل بتبعية بل قال انها اصلية ضرورة ان المركب المقدرا اكتفاء بدلالة في عليه مستقل بدلالة على معناها وبالجملة فالسيد يستلزم التقدير لبقية المركب الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة والسعد لا يستلزم ذلك بل يجعل الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة هو نفس لفظ الحرف وهو الحق كما بين في محله هذا خلاصة مذهبيهما في التمثيلية فاحفظه اه كاتبه عفى عنه

(قوله الشارح بتعريف) أى لفظه بناء على أنها مقدمات كتاب أو معناه بناء على أنها مقدمات علم أو هما معا بناء على أن ما هما معا ولا ينافى الافتتاح بالتعريف (قوله أصول الفقه) لأن التعريف لا ينفك عن المعرف إذ لا يمكن ذكر التعريف دونه إذ المعرف ما يحمل على الشيء لا فائدة تصوره فالافتتاح بالتعريف معناه الافتتاح به وبما يلزمه فلا يقال أن الافتتاح بالتعريف عرفي تدبر (قوله بأنه إشاري الخ) أى بناء على الظاهر من أن فاتحة الشيء منه (قوله يكون من الكلام الذى الخ) أى بناء على ذلك الظاهر أيضا فالعلة موجودة فهما ثم أنما يتجه التذكير إذا حمل الكلام على المتكلم به أما إذا حمل على التكلم فلا لأن تعريف أصول الفقه (٤١) ليس تكلمًا حتى يناسب جعله فاتحة

التكلم فى المقدمات فلعل

الشارح حمل الكلام على

التكلم وأشار إلى ذلك

بتأنيث الضمير قال بعضهم

(قول الشارح ليتصور

الخ) فيه أن الجهة الضابطة

هى الموضوع أو الغاية

ويمكن علم ذلك بتعريف

بأن يقال موضوع أصول

الفقه الأدلة الاجمالية

وغاية استخراج الاحكام

وهذا ليس بتعريف إذ لا

يصح أن يحمل على الفن

اعنى المسائل فالتصور لا

يقتضى التعريف إلا أن

يقال أن ذلك أتم فتدبر

(قوله واجيب بأن المراد

الخ) ترك ما اجاب به سم

من أن طلب أصول الفقه

يستتبع طلب مقدماته

فينبغي أن يتصوره أولا

ليكون على بصيرة فى طلب

مقدماته ايضا فقوله

ليكون على بصيرة فى طلبه

أى المستتبع لطلب ما ينفع

فيه أو المراد بطلبه اعم من

طلب نفسه وطلب ما ينفع

فيه وإن افتتح الكتب

بمسئلة التقليد فى اصول الدين المحتتم بما يناسبه من خاتمة التصوف (الكلام فى المقدمات)
افتتحها بتعريف اصول الفقه

مرتبطة بالثانى وقوله الرابطة بمدلولها أى عند المجتهد لا بحسب نفس الامر فانها بحسب رتبة بمدلولها وبين البيان مناسبة ذكر التعادل والتراجع عقب الأدلة (قوله بمسئلة التقليد) صرح النوى بأن التكبير فى خطبة العبد ليس منها وأن الشيء قد يفتتح بما ليس منه فلا غبار على من جعل مفتتح الكلام بمسئلة التقليد فى اصول الدين مع انها من مسائل الفقه قطعاً افاده سم (قوله من خاتمة التصوف) من اضافة الدال للبدول وزاد هنا لفظ خاتمة دون ما سبق فى قوله الاقنى من فن الاصول الخ لأن هذا المقام مقام ذكر التراجع وتفصيلها فيطالب فيه ذكر لفظ خاتمة أو أن ذكر لفظ المقدمات هنا استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل الطباق (قوله الكلام فى المقدمات) الاوجه أن يجعل خبر محذوف اسم إشارة أى هذا الكلام الخ اعتنا بشأن الحكم وإشارة الى أن البيان الحاصل لوضوحه بلغ مبلغ المحسوس المستعمل فيه اسم الإشارة كقول الله سبحانه ذلك الكتاب لا ريب فيه ويصح جعل الخبر محذوف أى الكلام فى المقدمات هذا ثم أن اريد من الكلام المعنى الحديث أى التكلم نظير قول الشاعر
قالوا كلامك هذا وهى مصغية هـ يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

فالمشار اليه هو التكلم الآن الصادر من المصنف وفى سببية صلة له فالظرف لثمة أو مستقر حال منه أو صفة له أى هذا الكلام الحاصل الآن هو التكلم بسبب المقدمات أى بسبب إيضاحها أو حال كونه كائناً ذلك أو الكائن لذلك وإن اريد المعنى الحاصل بالمصدر وهو ما يتكلم به فى معنى من اليانية بناء على أن المراد بالمقدمات الالفاظ إذ هى من جملة اجزاء الكتاب المراد به ذلك كما سلفناه فإن اريد بها المعانى فى اماسية صلة أو صفة أو حال على نحو ما مر أو ظرفية من ظرفية الدال فى المدلول والظرفية حيث تدبىحازية على طريق المكنية أو التصريحية كفى نظائره ولك أن تجعل التقدير جاء "الكلام فى المقدمات" فالجملة فعلية وتستغنى عن هذه التكملة وأن لا تقدر شيئاً أصلاً بأن تجعل الكلام مبتداً أخبره فى المقدمات ولو قال المقدمات لكان أخصر وانسب ببقية التراجم الاتية حيث قال الكتاب الاول الخ وقد يوجه صنيعة بأن المتبادر من ال سبب المقدمات الخطابية الجنسية ففهم ان الكلام جميعه منحصر فيها لعظم نفعها ففهم ترغيب للاعتناء بها وحث للطالب على تحصيلها (قوله افتتحها) أى المقدمات قيل لأن نسب تذكير الضمير وعادته الى الكلام فى المقدمات لانه المفتتح بتعريف اصول الفقه واجاب سم بأن تأنيث الضمير للإشارة إلى بعضية التعريف من المقدمات فإن فاتحة الشيء منه على ما هو الظاهر الغالب لا بشئ اجنى مقدم على المقدمات كما يتوهم من تذكير الضمير اه قيل أن هذه الإشارة أيضا حاصلة بتذكير الضمير لليلة المذكورة فدعوى إيهام التذكير دون التأنيث بمنوعة والمتجه أن يقال أنما يكون التذكير أنسب إذا حمل الكلام على المتكلم به أما إذا حمل على التكلم فلا لأن تعريف اصول الفقه ليس تكلماً حتى يناسب جعله فاتحة التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير (قوله بتعريف) أى لفظه بناء على ما سلفناه من أن

السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على

(٦ — عطار — أول)

أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه لما قيل عليه أن التعريف من المقدمات فيلزم أن يكون التعريف مقدماً على نفسه على كلا الجوابين على أن الجواب الثانى لا يدفع الايراد أصلاً إذا حاصله أن ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف إلا أنه لا يحصل حيثنذ افتتاح الاصول بالتعريف (قوله أى جذا) أى بحيث لا تقف على حد فإن مسائل العلوم متكررة على عمر الدهور كذلك الا ليسير كعلم الجبر والمقابلة ولو سلم وقوفها أو اراد تصورها بأن تعدلهواحدة واحدة مع نوع تمييز كان يقال مسائل الفن مسألة كذا أو مسألة كذا كان بعض

اوقات مصر وفاي شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فيصرف شطرا من الزمان إلى تحصيل الشرط فربما لا يسع باقي ازماته تحصيل المطلوب فيفضي إلى فواته كلا وبعضا فالتخلص من ذلك هو التصور بجهة واحدة التي اعتبرها القوم وهي وحدة الموضوع أو الغاية الأولى أو الأولى لما ان تميز العلوم بتميز الموضوعات والغاية تابعة للعلوم التابعة للموضوعات لما انها جزء من العلوم ولم يعتبر واجهة وحدة المحمول باعتبار كون محمولات المسائل المتكثرة راجعة اليه كاقيل محمول العلم ما ينحل اليه محمولات مسائله لكون المقصود من العلوم بيان احوال الموضوع والمحمولات صفات تطلب لذوات الموضوعات ولذا جعلوا تميز العلوم بتميزها بقول الشارح لم يامن فوات ما يرجيه لأنه بناء على تعذر ضبط جميع المسائل التي هي الكثرة المطلوبة كل واحدة بخصوصها لعدم الانتهاء إلى حدان اشتغل بذلك كانت اوقاتنا كلها مصروفة في شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فلا يحصل بعد فحينئذ جزم بفوات ما يرجيه وبناء على التعسر ان اشتغل بذلك لم يجزم بعدم الفوات للكل إذ ربما اوقعه تحصيل الشرط في الملل فيترك وربما انقضى نجه قبل الشروع في شيء منها فاعلم ان انقضاء الامن صادق بصورتين الجزم بالفوات وعدم الجزم بعدم الفوات وقوله وضياح الوقت فيما لا يعنيه وهو تحصيل شرط الطلب إذ هو غير مقصود لذاته هذا غاية التوجيه لعبارة ثم اقول (٢٢) ان قوله ليتصور مطالبه الخ منناه ان يتصور مطالبه بخصوصه بتعريف مخصوص من تلك

الجهة الضابطة اعني الموضوع أو الغاية فقوله إذ لو تطلبها معناه ان لا يكون كذلك بان لا يتصور اصلا فيمتنع طلبها إذ هو توجه النفس نحو الشيء وتوجهها نحو المجبول من جميع الوجوه محال أو يتصورها لكن لا بخصوصها بل بوجه شامل لها ولغيرها فلا يتصور طلبها بخصوصها إذ الطلب لكونه فعلا اختياريا لا يتصور بدون إرادة تتعلق بخصوص المطلوب فان اندفع إلى طلبها من حيث انها جزئي لذلك الوجه العام الشامل له ولغيره فعسى ان يؤدي الطلب إلى غيرها فيفوت	ليتصوره طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة في تطلبها إذ لو تطلبها قبل ضبطها المراد بالمقدمات الالفاظ فالتعريف جزء منها فان أريد بالتعريف معناه احتياج لتقدير المضاف أي بدال تعريف الخ ثم ان التعريف لا يتفك عن المعرف لانه لم يعهد بل لم يمكن ذكر التعريف دونه كيف وقد قالوا معرف الشيء ما يحمل عليه لافادة تصوره فاندفع ما قيل لا بد من حلي الافتتاح على العرفي لأن الافتتاح حقيقة ليس بالتعريف بل بالمعرف (قوله ليتصوره طالبه) قديقال هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن المعرف الذي هو أصول الفقه وان كانت داخلة في الكتاب فسواء ذكر التعريف في اولها او وسطها او اخرها يحصل تقدم التعريف على المعرف الذي هو المطلوب ولما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي في أصول الفقه به ويحاج بان طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي ان يتصوره ولا يكون على بصيرة في طلب مقدماته ايضا فقوله لا يكون على بصيرة في طلبه أي المستتبع لطلب ما ينفع فيه او المراد بطلبه اعم من طلبه نفسه وطلب ما ينفع به فيه فكان افتتاح الكتب السبعة به متحققا عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه افاده سم ولا يخفى ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدما على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثاني لا يدفع الايراد أصلا إذ حاصل الايراد ان ما ذكره لا يقتضي افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حيثئذ افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعلق اللام بالافتتاح ولك ان تجعلها متعلقة بالتعريف فلا يراد الاعتراض أصلا وأما قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات لان يبين له علة وإنما ذكر علة التعريف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتاح المقدمات التعريف الذي هو التصور ليتصور أصول الفقه طالبه الخ (قوله لا يكون على بصيرة الخ) علة لمحذوف تقديره
---	--

ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يهيه أو يتصورها بخصوصها لكن لا بتلك الجهة بل يتصور كلاما من تلك الكثيرة بخصوصه فتعسر أو تذر لعدم تهاهيا إذا علمت هذا فقوله لم يامن من فوات شيء ما يعنيه وهو ما يكون من الكثرة المطلوبة وضياح الوقت فيما لا يعنيه وهو تحصيل شرط الطلب فاندفع الامر الثاني فيردان المناسب اما ذكر فوات جميع الاقسام أو الاقتصار على فائدة الثالث وهي التقصى والخلاص عن التعسر أو التعذر إذ الثاني والاثبات في الكلام المقيد بتوجهها إلى مقيد وهو قوله بما يضبط الذي معناه بجهة ضابطة وحاصل ما اشار الشارح العلامة إلى تحقيقه انه لا معنى لذكر فائدة عدم التصور اصلا بعد فرض الكلام في الطالب إذ الطلب مع عدم التصور محال الخ وان التعذر أو التعسر الذي هو فائدة الامر الثالث إنما يحتز عنه للضياح فيما لا يعنى وفوات ما يعنى فهو راجع لفائدة الامر الثاني فالمناسب للاقتصار عليه وقوله لم يامن معناه بالنسبة لفائدة الثالث الجزم بالفوات بناء على التعذر أو عدم الجزم بالحصول بناء على التعسر بالنسبة لفائدة الثاني هو المعنى الثاني فقط فليتامل فانه تحقيق لم يسبق به وبما حررنا لك عبارته اندفعت شكوك الوردتها بقي انه اورادانه يمكن تصور كل نوع منه بانزاده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه وفيه انه ان اريد انه يعتبر جهة

وحدة غير ما اعتبره القوم المعلن بما مر بان تعتبر المحمولات جهة وحدة فيكون محمولات كل نوع لرجوعها الى أمر واحد جهة وحدة فلا كلام للشارح فيه فان كلامه مبنى على ما اعتبره القوم جهة وحدة وان أريد انه يتصور كل نوع كذلك مع اعتبار جهة الوحدة التي اعتبرها القوم فلا يمكن تصور بخصوصه دون غيره فتدبر (قول الشارح لم يأمن) ان كان معناه جزم بالقوات بناء على التعذر كان ذلك التصور واجبا أو عدم الجزم بعدم القوات كان ذلك التصور أولى لانه أعون على المطلوب (قول المصنف أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية) اعلم أن أصول الفقه أصله مركب اضافي فكل من جزئية معنى فالأصل في اللغة ما يبنى عليه الشيء فقيل ثم نقل في العرف لمعان من الراجح والقاعدة الكافية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد في أصول الفقه الذي هو التركيب الاضافي الدليل وقال صاحب التلويح النقل خلاف الأصل ولا ضرورة للعدول اليه لان الابتناء كإشمل الحسى كإبتناء السقف على الجدار يشمل الابتناء العقلي كإبتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء ههنا عقلي (٤٣) فيكون أصول الفقه ما يبنى هو

عليه ويستند اليه ولا معنى
لستند العلم ومبتناه إلا
دليله اه وهو معنى قول
المصنف وإذا أضيف الى العلم
فالمراد دليله ثم ان هذا
المركب الاضافي نقل من
هذا المعنى اللغوي أعنى
دلائل الفقه الى المعنى
العلمي بان جعل علما
للقواعد التي هي طرق
استنباط الفقه لوجود
المناسبة بين المنقول عنه
واليه وهو ان هذه أيضا
دلائل لإدراك الحكم الفقهي
وقع متعلق بمحولاتها فان
قولنا الامر للوجوب
معناه كما قال السعد ينفيد
الوجوب فالحكم أعنى
الوجوب الجزئي مدلول
لها بالقوة فاذا ضم اليها
الصغرى خرج من القوة

لم يأمن قوات ما يرجيه وضياح الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أى الفن

ولما احتيج الخوعر بصيغة الفعل للإشارة الى التكلف في الطلب كما هو الواقع لانتهاج شينا فثينا
وهنا أمران الأول انه ان أراد بصيرة ما فهمى لا تتوقف على التصور بالتعريف بل التصور بوجه ما أو
كال بصيرة فلا يكتفى فيها مجرد التعريف بل لابد في كمالها من التصديق بموضوعية الموضوع وفائدة العلم
ويزداد ذلك ببقية الامور العشرة المشهورة بالمبادئ وان لم يكن منها حقيقة كما حققناه في بعض حواشينا
المنطقية ويحاج بان المراد فرد معين من البصيرة وهو الحاصل بالتعريف أو المراد بصيرة ذات كمال
بصيرة ما ولا بصيرة بالغة في الكمال الثاني ان ضبط المسائل بدون التعريف يمكن بان تعدل للطالب واحدة
واحدة وقد اجاب الشارح عنه بوصف المسائل بالكثرة فان كثرتها تمنع ضبطها بنحو هذا الطريق
وتتوجب الى التصور بالتعريف لا يقال الكثرة لا تنافي الامكان بل ولا تقتضى المشقة كليا فان الكثرة
متحققة في نحو العشر والعشرين والمائة والالف والوقوف على هذه المقادير بنحو العدد يمكن
بل سهل في بعضها وكما لا نناقش المراد الكثرة الظاهرة جدا بقرينة المقام هذا خلاصة ما قاله وهو
ذهول عن قول الشارح يتضبطها فان ذلك لا يكون إلا بالتعريف لانه يحصل لجهة الوحدة التي بها صارت
مسائل العلم المنكثرة شيئا واحدا وبالإحاطة بجملة الوحدة يحصل العلم الاجمالي بتلك المسائل بالقوة كما
أوضح ذلك السيد في حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلا يحصل جهة الوحدة فلا يفيد
ضبطا بل تحصيلا لبعض المسائل بالفعل واما ضبط المسائل فحصول لها على طريق الاجمال والشارح لم
يعبر بالحصول حتى يتوجه هذا الاعتراض واما قول سم يقي هنا بحث وهو انه يمكن تصور كل نوع منه
بانفرادو بذلك يكون على بصيرة في طلبه إلا ان يحاج بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل
تصوره بتعريفه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك
يقضى بتعدد جهة وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريفا للامر الكلى المشترك بينها
ولا في معناه فان قلت كل نوع من تلك الانواع بمجموع تصديقات فكيف يتعلق بها التصور الذي هو

الى الفعل كما قاله التفتازاني في التوضيح فعنى قول الشارح الاقرب الى المدلول لغة انه اقرب لوجود المناسبة القوية لوجود الدلالة
في المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف الحمل على المعرفة فان معنى كون التصديق بالقواعد دليلا انه يوصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة
على ما مر ومعنى قوله إذا اصول لغة الدلالة ان اصول المضاف الى الفقه كما هو الموضوع لغة الدلالة ولا ريب فيه على ما مر عن صاحبي
التلويح والتوضيح من أنه لا نقل عن المعنى اللغوي وانه مع الاضافة لا يصدق على غير الدلالة وإذا كان كذلك فكون المنقول اليه المسائل
أقرب من كونه المعرفة إذا المسائل بعض الدليل لغة ثم ان كلام المصنف على حذف مضاف أى مسائل دلائل الاجمالية كما يشير اليه الشارح بقوله
الآتي ان الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية واذ لو كانت المسائل هي الاجمالية لم يصح كون التفصيلية جزئيات لها إلا مع تكلف انها جزئيات
موضوعها وقرينة هذا المضاف قوله فيما تقدم الآتي بالقواعد القاطع من فنى الاصول مع جعل من بياننا ولا يعارضه قوله فيما يأتي في الترجيح
إذا اصول لغة الدلالة ما عرفت من معناه فيما مر ثم اعلم ان المحكوم عليه في المحصورات كما حققه المحقق الدواني والسيد الزاهد في حواشيه هو

الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلا جرم يتعدى الحكم إلى الأشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الأمر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الأفراد إلا أنه من حيث التخصيص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه في الطبيعة فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية وإنما لا يصدق عليها إلا ما لا يتعدى إلى الأفراد كالنوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ما قيل أن المبحوث عنه في مسائل الأصول للدلائل التفصيلية لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد فإنه مبني على رأى مرجوح حكاه عبد الحكيم في حواشي القطب وأشار له الدواني أيضا قدبر (قول الشارح المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن كما عبر به العضد لإسم جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف فإنه مردود بأنها إنما دخلت لفظ أصول وليس بعلم إنما العلم (٤٤) المركب الإضافي (قوله مركب إضافي لقب الخ) معنى كونه لقباً هو إفادته المدح

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه إذا الأصل ما يبتنى عليه غيره

مفاد التعريف هـ قلت التصورات لا حصر فيها فيتعلق بكل شيء كما صرحوا بذلك حتى جوزوا تصور التصور وتصور التصديق بل يجوز تصور عدم التصور فمضى تصور ذلك النوع من المسائل أنه إن كان ذلك التصور حضورياً فمضى تصور ما الالتفات إليها واستحضارها وإن كان حصولياً فهذه المسائل باعتبار وجودها الأصلي في الذهن من تصديقات وباعتبار الوجود الظني تصورات مع الاتحاد بالذات واختلاف الأحكام باختلاف الوجودين تأمله فإنه دقيق (قوله المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن لا لإسم جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علماً لما دخلته لام التعريف الجنسية فإنه مردود بأن مدخول اللام لفظة أصول بدون إضافة وليست العلم إنما العلم المركب الإضافي ولا تدخله اللام (قوله المشعر بمدحه) بيان لكونه لقباً إذا اللقب علم يشعر بمدح أو ذم وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث لا دلالة له إلا على الذات إلا أنه لو حظ الأشعار لمحال الأصل وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكيم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بامر كلي مشترك بينها كال موضوع والغاية ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة وحيث لا يكون العلم الذي تزايد مسأله متحققاً بجميع أجزائه في وقت ما والعالم به إنما سمي عالماً باعتبار الملكة لا باعتبار التصديقات بالمسائل وليس هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص لعدم التعدد في الموضوع له بل الوضع والموضوع له شخصيان ضرورة كون اللفظ والمعنى شخصياً إلا أن آلة الوضع مفهوم كلي تدرج فيه الأجزاء المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إناله ووضع له إسماً ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال نظر للعرف كانت أسماء العلوم أعلاماً شخصية وإن اعتبر ذلك كانت أعلاماً جنسية فلذلك جعل السيد في حاشيته على الشرح العضدي المختصر أصول الفقه علم جنس مع أنه يؤخذ من حاشيته على شرح الشمسية أن أسماء العلوم أعلام شخصية ولا تنافي بين الكلامين بملاحظة الاعتبارين وبهذا التحقيق يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوم ما فيوماً بتزايد الأفكار فكيف يتحصل وضع الاسم لها لأن وضع الاسم لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في استحضار تلك المسائل الملاحظة الإجمالية كما قلنا

المقصود به وإلا فهو مركب إضافي كما قال (قوله إسماء علم جنسية) أي لا لقباً وليس المراد أنه إسم جنس وإنما نفى قوله علماً بل المراد أنه علم جنس (قول الشارح المشعر) بمدحه بيان لكونه لقباً وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث هو لا دلالة له إلا على الذات إلا أنه لو حظ الأشعار لمحال الأصل وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكيم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بامر كلي مشترك بينها كال موضوع والغاية ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة

ان

الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إناله

ووضع له إسماً ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على أن ذلك التعدد طارئ بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاماً شخصية ويؤيده ما نقله الدواني عن الشيخ الرئيس أن موضوع الطبيعة لما أخذ من حيث أنه شيء واحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية أو بناء على العرف وإن اعتبر ذلك كانت أعلاماً جنسية وبهذا يجمع بين الكلامين للسيد في حاشيتي العضد والشمسية وبهذا يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوم ما فيوماً بتزايد الأفكار فكيف يمكن الوضع لها لأن وضع الاسم المعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في الاستحضار تلك الملاحظة الإجمالية

وإن كان بعض تلك المسائل مستخرجا بالفعل وبعضها حاصل بالقوة تدبر (قوله دلائل الفقه)
قال المصنف في منع الموانع وإنما لم اقل أصول الفقه دلائله لثلاث يتوهم عود الضمير الى الاصول
ولأن التعريف يحتتب فيه الاضمار ما أمكن ولتغاير الفقهين لأن الاول أحد جزأى لقب مركب
من متضامين والثاني العلم المعروف اهو واعلم ان اسماء العلوم المخصوصة كالمنطق تطلق تارة على المعلومات
المخصوصة فيقال مثلاً فلان يعلم النحو أى يعلم تلك المعلومات المعينة وأخرى على العلم بالمعلومات
وهو ظاهر فعلى الاول حقيقة كل علم مسائله وعلى الثاني حقيقة التصديقات بمسائله وأما جعلهم
اجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادئ والمسائل فتساهل ويطلق لفظ العلم ايضا على الملكة وان موضوع
هذا الفن هو الأدلة الاجمالية التى هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه يبحث فيه عن أغراضها
الذاتية وموضوع العلم ما هو يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالبحث عن الاعراض
الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب
أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به في حياته صلى الله عليه وسلم أو على أنواع أعراضه الذاتية
كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقى إذا علمت هذا تعلم ان المصنف فسر العلم بالمعنى الاول بقوله اصول
الفقه دلائل الفقه الاجمالية بالمعنى الثاني بقوله وقيل معرفتها وأما قوله والاصول العارف بها فصالح لأن
يحمل على المعنى الثالث بل هو أولى بالجل عليه إلا أن المصنف حمله على المعنى الثاني كما هو ظاهر سياق
كلامه وستسمع ما فيه وقدم الاول لرجمانه عنده كما سينقله عنه الشارح لكنه معترض لأن الأدلة
الشرعية موضوع العلم فلا تصلح أن تكون تعريفا له بمعنى المسائل فانه تعريف بالمباين وأجابوا عنه اما
بتقدير مضاف أى مسائل دلائل الفقه أى المسائل المبحوث فيها عن أحوال تلك الدلائل كقولنا الأمر
لوجوب مثلاً وان أراد بالدلائل نفس تلك المسائل ويضف الجواب الاول ان حذف المضاف في
التعريفات بعيد سيما مع معارضة ما رجح به التعريف الاول بقوله فيما بعد إذا الاصول لغة الأدلة لهذا القول
يعد احتمال تقدير المضاف الثاني ان التعريفات تحمل على الماتى المتبادرة منها والمبادر من الدلائل
الاجمالية عندهم هي الكتاب والسنة الخ لا مسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وإنما هي
كبريات الدلائل التفصيلية مثل أن تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه أمر والامر للوجوب
فأرادة مسائل الاصول من الأدلة الاجمالية بعيد جدا قلنا يستعمله احدنا أيضا سيجى ان التفصيلية
جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك إذا حمت الاجمالية على قواعد الاصول وإنما يستقيم إذا حمل على مطلق
الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكاليف البعيدة ولو سلم ان ما ذكره هو المراد
فهو من المراد الذى لا يدفع الايراد فلذلك قال ابو الحسن السندى ان الشارح لا يرد عليه شيء فان يئنه
موافق لظاهر كلام المصنف واما كلام المصنف فالظاهر انه مبنى على اشتباه مسائل الاصول بموضوعاتها
وقال شيخ الاسلام ان المصنف ذكر التعريفين باختصار مخلا ه وهما بحث وهو انه قد تلخص ان المسمى
باصول الفقه اما المسائل او التصديق بها والمسألة يجب ان تكون كلية فيجب ان يكون المحكوم عليه في
مسائل الاصول افراد الموضوع كما هو شأن الحكم في المحصورات ضرورة ان القضية الطبيعية لا تعد من
المسائل فيلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هي الأدلة التفصيلية مثلاً قولنا الامر للوجوب
مسئلة من مسائل الفن والمحكوم عليه فيها اقيموا الصلاة آتوا الزكاة الخ فالبحث عن هذه الجزئيات التى
هي أدلة تفصيلية فكيف يصح جعلهم أصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال أدلة الفقه الاجمالية أو

فتدبر (قوله أراد بالدلائل
القواعد) ينافيه جعل
التفصيلية جزئيات الاجمالية
وقول الشارح أى غير
المعينة كطلق الامر فانه
لامعنى لعدم تعيين قولنا
الامر للوجوب مع أن
الدليل عندهم لا يطلق إلا
على الكتاب والسنة الخ
مأخذه الشارح عند
قوله وسبعة صكتب

(قوله أو عقدا الراد بذلك) مبنى (٦٦) على أول احتماله السابقين وقد عرف حاله (قوله بدليل قوله المبحوث عن أولها الخ) فيه ان

هذا غاية ما يفيد أن الدليل مطلق الامر المقيد بكونه مبحوثا عنه وليس هذا قاعدة فلا يسقطه اعتراض البعض انما يسقطه ان هذا مثال لمطلق الامر الذي هو مثال للدلائل الاجمالية لا مثال للقواعد (قوله عطف على الامر) ويجوز عطفه على مدخول الباءات المذكورة بان يقدر العطف على مجرور احدى الباءات ويجعل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقي وحيث لا يرد اشكال الاستغناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه في جز الكاف غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالاجنبي وهو ممتنع إلا أن يمنع محض اجنبيته او يعطف على المجرور الاخير ويجوز أن يعطف على اخبار ان (قول الشارح بما يأتي) أتى به لئلا يتوهم ترك المصنف إياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه في جز كاف التثليل بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذهنية (قوله على انه لم يتبين بعد) كيف هذا مع تعدد أحكام الامر وما معه كالامر بالشئ منى عن الضد وغيره

بما يأتي (قوله مع أنه المراد) كما يفيد قول الشارح فليست أصول الفقه إذ لو لم تكن قضايها فهي ليست داخلية أصلا على

أى غير المعينة كطلق الامر والنهى وفعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بانه للوجوب حقيقة واثاني بانه للحرمة كذلك والباقي بانها حجج وغير ذلك مما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في السكينة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبث الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعض الامثلا بمثل يدايد كرواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست أصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتتمثيل (وقيل) أصول الفقه (ومعرفتها)

معرفتها وكيف يصح قول الشارح الآتي الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من ادلته الاجمالية دون التفصيلية والجواب ان المراد بالتقييد بالاجمالية مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوان المباحث أو أن يقال أن التغيرات بين الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار بالذات اذ هما شئ واحد له جهتان فاقيموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هي كونه امرا وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا هي اقامة الصلاة فالبحت عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى وفي الفقه باعتبار الجهة التالية (قوله اى غير المعينة) تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التعيين اى التفصيل وليس المراد بعدم تعيينها انها مهمة في اشياء متعددة بل معناها انها ليست معينة لمسائل جزئية فالمعينة هي التي عين كل دليل منها لمسئلة جزئية بأن يدل عليها بخصوصها وعدل عن ان يقول غير التفصيلية لانه تفسير بالمساوى في الجلاء والخفاء (قوله كطلق الامر) على حذف مضاف أى كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنها بانه للوجوب اى القاعدة المحكوم فيها على مطلق الامر بانه للوجوب والقرينة على حذف المضاف قول المصنف سابقا الآتي من فنى الأصول بالقواعد القاطع مع قول الشارح فيه ان من للبيان فاندفع الاعتراض بان مطلق الامر مثلا من موضوع أصول الفقه المبحوث فيه عن احواله والمراد بمطلق الامر ما خلا عن خصوص المتعلق ولا يذهب عليك أن هذا التأويل من ناحية ما أسلفناه في الكلام على التعريف وترتب عليه فلا بد منه حتى يلتئم مع ما سبق على ما فيه بما قد سمعته فتذكر (قوله المبحوث عن أولها) وهو مطلق الامر اى المثبت له الوجوب بجعله موضوعا له فتقول الامر للوجوب (قوله الباقي) وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم وما عطف عليه اى المثبت لكل واحد من المذكورات الحجية على قياس ما سمعته في الامر (قوله وغير ذلك) عطف على الامر والإشارة راجعة الى المذكور من الامر وما معه واراد بالغير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص الخ وقوله مع ما يتعلق به اى بذلك الغير واراد بما يتعلق به نحو قولنا المطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص ونحو ذلك (قوله فخرج الدلائل التفصيلية) اى القضايا المحكوم فيها على الدلائل التفصيلية نحو قضية اقيموا الصلاة اعنى اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة ليناسب ما أسلفناه في قوله من دلائل الفقه الاجمالية (قوله فليست) اى الدلائل التفصيلية أصول الفقه وكان المناسب ان يقول فليست من أصول الفقه ليكون نصا في نفي كونها بعضها منه الذي هو المتوهم (قوله وقيل معرفتها) لم يرد بصيغة التريض كتصويب الأول الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل بيان أوليته لان اطلاق العلم على القواعد أشيع في العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشى الشريفة على الشرح العضى ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل وأما على العلم به فبالاتباع فاذا أطلق الأصول يتبادر ما ينبئ عليه اصالة فاندفع بما قلنا أن أسماء العلوم تطلق

(قوله) وادراك وقوع ثبوت الخ) أى ادراك النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر أو ليست واقعة وإنما زاد الوقوع لان التصديق إنما يتعلق بالنسبة باعتبار وقوعها وعدمه هذا واعلم أن الذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أو لا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرتضى هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أو لا الاذعان بان زيد قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل ان نزاع النسبة التى هى فيها كما يشهد به الوجدان كذا حقه السيد الزاهد في حاشية رسالة العلم وبه يظهر انه لا حاجة الى تعليق التصديق بالنسبة بل لا يصح إلا نبعها كما عرفت وهذا هو الظاهر وان كان في عبد الحكيم على الخيال أن التعليق الذاتى بالنسبة والتبعية بالطرفين (٧٤) وقول السيد الزاهد لا الاذعان بوقوع

النسبة أى بانها واقعة فن
قال ان التصديق يتعلق
أولا بالنسبة يقول انه يتعلق
بان ثبوت القيام زيد واقع
لا بنفس الثبوت إذ لا يتعلق
به التصديق ومعلوم أن
هذه قضية أخرى يحصل
معناها بعدم تتعلق التصديق
بان زيدا قائم وبه يتم
ظهور ما قاله السيد فلي تأمل
(قوله ان مسمى كل علم
الخ) الاولى اسم كل علم
(قوله يطلق الخ) ويطلق
أيضا على ملكة الاستحصان
اعنى التيقن القريب لجميع
المسائل بسبب حصول
المآخذ والشرائط قاله
السعدى التوضيح وشرح
المقاصد كما في قولهم
الفقه العلم بالاحكام الخ

أى معرفة دلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول اللغوى لإذ الاصول لغة الادلة كما في تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالاحكام لانفسها إذ الفقه لغة الفهم

على المسائل وعلى العلم المتعلق بها وكل منهما هنا صحيح (قوله أى معرفة دلائل الفقه الاجمالية) أى معرفة احوالها وكذا يقدر في نظيره بعد قال شيخ الاسلام ومعلوم انه ليس المراد معرفة ذات الاحوال فانه علم تصورى بل تلك الاحوال من حيث ثبوتها للادلة الاجمالية فهو تصديق بثبوت تلك الاحوال التى تقع محمولات للادلة الاجمالية كقولنا الامر للوجوب مثلا قال المعنى الى ان علم الاصول علم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه وهذا منه مبنى على ما قررناه به كلام المصنف سابقا من ان المراد بالادلة الاجمالية القواعد فيتنظم الكلام على وتيرة واحدة في التاويل على ما فيه بما قد سمعته قال الفتنازاني ولا يدخل فيه اى فى اصول الفقه علم الخلاف لاننا تمنع ان قواعد يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره سواء فان الجدلى اما مجيب بحفظ وضعا أو معترض يهدم وضعا إلا ان الفقهاء أكثر وافية من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى تورم ان له اختصاصا بالفقه واصول الفقه وان كانت اصلا للفقه لا احتياجه اليه فرع لاصول الدين لا احتياج كون الادلة حجة لمعرفة الصانع وصفاته (قوله اقرب الى المدلول اللغوى) انتبيهير بالفعل الفضيل يستغنى ان المعرفة قريبا الى المدلول اللغوى وهو كذلك لانها ليست اجنبية عنه بالكيفية بل لها قرب اليه لتعلقها به (قوله إذ الاصول لغة الخ) اعترض بان الاصل ما يبنى عليه غيره فهو أمر عام كلى يشمل الدليل وغيره فالدليل فرد من أفراد فكيف يتم الحصر واجيب بان الحصر اضافى اى بالنسبة الى المعرفة اى ان الاصول الادلة لا المعرفة واورد ايضا انه إذا كانت الاصول لغة الادلة فلا معنى لقرب الاول الى المدلول لغة لانه عينه حيثئذ والشيء لا يقرب من نفسه واجيب بان الادلة التى هى المعنى اللغوى اعم من ادلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحي لانها تشملها وغيرها كادلة الفقه التفصيلية وعلى هذا فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية اقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان فرد الشيء اقرب اليه من معرفته ولا يخفى ان الجواب

ونيه انه وان صح اطلاق الماسكة على ذلك التهور لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة إنما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء كما في عبد الحكيم على المواقف وعلى هذا يفسر في تعريف الفقه بملكة الاستحضار وعلى مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وأما حده الحقيقى فهو تصور التصديقات بالمسائل إذ تلك التصديقات هى ذاته وهويته فتصور مفهوم العلم وحقيقته هو حده الاسمى وتصور ذاته وهويته هو حده الحقيقى إذ المفهوم الاجمالى عارض بالقياس الى حقيقته قاله السعد والسيد فى حواشى العنصر (قوله وعلى الماسكة الحاصلة من ادراكها) أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة (قوله غير مسلم) لا وجه له بل هو غاية المتانة قال بعض حواشى الحواشى الشريفة العنصرية ابتناء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لانه الموصل وأما العلم به فبالاتباع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبنى عليه أصالة وقد عرفت سابقا معنى كونها موصلة ودليلا وهو ان الحكم التفصيلى مدلول لها بالقوة ويخرج الى الفعل بان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ولا شك ان بالمناسبة المرعية في النقل حيثئذ أتم ولقد أنصف المصنف حيث عبر في اختيار الاول في منع الموانع بالصواب فانه الصواب في نظر البليغ

(والاصولى) أى المرء المنسوب الى الاصول أى المتلبس به (العارف بها) أى بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعنى المرجحات المذكور معظمها فى الكتاب السادس

المذكور انما يتم لو بقيت الدلائل مستعملة فى معناها الاصلى وقد تقدم انها مستعملة فى المسائل الباقية عن احوال الدلائل الذى هو احد الاحتمالين وقد يقال ان تلك المسائل بما يستدل به على مسائل الفقه يجعلها كبرى لصغرى هي دليل تفصيلي نحو اقيموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة ثانيهما تقدير المضاف وعليهما فلا يراد وقد علمت ما فى ذلك سابقا (قوله) والاصولى العارف الخ لما اعتبر فى الاصولى ما لم يعتبره فى الاصول وهو طرق الاستفادة وحال المستفيد نبه عليه بتعريف الاصولى بعد تعريف الاصول فاندفع ما ذكره الكوراني من أن تعريف الاصول يعنى عن تعريف الاصولى ذلك لولم يكن فى الاصولى زيادة اعتبار على ما هو معتبر فى الاصول وأما إذا كان فلا إلا أنه يراد شىء آخر وهو انه صح للمصنف ان يعتبر فى مفهوم الاصولى الذى هو المنسوب للاصول ما ليس من الاصول ويحجب عنه بان لما توقف عند معرفة الاصولى على معرفته زاده وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح . فان قلت هلا فسر المصنف الاصولى بمن قامت به الماكة لما قال الكستلى فى حواشى شرح العقائد النسفية ان العالم بكل صناعة فى الحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولى تهيؤ له تهيؤا تاما بان تحصل عنده مباديه باسرها مع ما يتوقف على استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عنده بالملكة الثانية استحصاله اياها بالفعل بان ينظر فى مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبو بيته متى شاء من تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل فاسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها ولكن الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه متكلم غير هذا اه وايضا لو فسر الاصولى هنا بما ذكرنا كان جاعا لما عانى اطلاقات العلم الثلاثة ولا يراد الاعتراض الذى اورده الكوراني قلنا لا يساعد ذلك على ما سلكه فى تعريف الاصولى وقصده وظهر لك ما قلناه عن الكستلى ان ما قاله سم نقلنا عن الصفوى ان العلم يطلق على التهيؤ ايضا بعد نقله عن الشريف انه يطلق على الملكة وجعله معنى مستقلا ليس بشىء . لانه لا يخرج مراتب الملكة فتدبر (قوله) المرء المنسوب) فيه اشارة الى أن الاصولى فى كلام المصنف صفة لمحذوف (قوله) أى المتناس) يبان لجهة النسبة ولم يفسره بالعارف بالاصول لثلايتكرر مع قوله العارف بها ولان المتلبس مفهومه اعم من العارف إذ الملاسة المخالطة وهي اعم من ان يقوم ذلك الشىء بالمتلبس او يقوم المتلبس ما يتعلق به ذلك الشىء فاندفع ما يقال ان هذا التعبير انما يظم على التعريف الثانى للاصول إذ ان المتلبس هو الاتصاف بالعلم دون الادلة من الباردة قول بعض الحواشى المتلبس بالتقواعد مجازى لاحقيقى فالجواب ليس بالقوى اه إذ العلم اما نفس المعلوم والغاير اعتبارى أو غيره قولان مشهوران فعلى الاول الامر ظاهر وعلى الثانى فلان المعلوم المالم ينفك عن العلم كان المتلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب أن ذلك مجاز فأي حجر فى استعمال المجاز (قوله) يعنى المرجحات) اى لبعض الادلة على بعض عند التعارض واتى بالناية هنا وفيما بعد لان المتبادر من طرق الاستفادة الادلة الاجمالية ما يتوسل اليها من المرجحات وغيرها والمتبادر من طرق المستفيد ما يوصله الى مطلوبه من صفات المجتهد وغيرها فتخصيص الاول بالمرجحات والثانية بصفات المجتهد خفي لان العام لا يدل على خاص بخصوصه ولهذا أتى بالعناية فى الموضوعين وانما استعمل ما ذكر فى الموضوعين فى معنى مجازى عبر بالعناية إذ الطرق حقيقة المسائل الحسية وقال سم نقلنا عن بعض شيوخه

(قوله) أشار الخ) فهو بيان لجهة النسبة والملاسة المخالطة اعم من أن يقوم الشىء بالمتلبس او يقوم به ما يتعلق بذلك الشىء كالمعرفة (قوله) لا من حيث انه متبهي) هلاصح كالفقيه وما وجه الفرق الا ان يفرق بالنسبة (قوله) قلت الخ فيه ان العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتبارى وحيثذ فالامر ظاهر او غيره فالمعلوم المالم ينفك عن العلم كان المتلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب انه مجازى فأي حجر فيه مع شيوخه (قوله) وبالمرجحات) فيه ان هذا ليس معتبرا فى وجه التسمية انما المتبصر هو معرفة الدلائل الاجمالية فقط المتوقعة على ذلك كما سيأتى عن المصنف اللهم إلا أن يكون هذا على رأى غير المصنف فالصواب حيثذ ان يذكر فيما سيأتى (قول الشارح) أى بدلائل الفقه أى مسائل دلائل الفقه) المثبتة للحكم بطريق الاجتهاد (قول المصنف) وبطرق استفادتها) أى

الطرق التي استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهي المرجحات إذا لا امر قد لا يثبت موجب له وجود معارض فلا يفيد الوجوب فلا يكون كل أمر للوجوب فلا يثبت بها الحكم والأصولي هو العارف بها من حيث إثبات الأحكام بطريق الاجتهاد كما يستتبع لك (قوله) لان المتبادر الخ) خصوصا والمرجحات في الواقع إنما هي طرق للدلالة التفصيلية من حيث تفصيلها (قوله) إنها الكتاب والسنة) فيه نظر بالنظر للقياس فانه من الأدلة الاجمالية وليس طريق استفادته الكتاب والسنة كذا قيل وفيه أن الذي من الأدلة الاجمالية القياس حجة وطريقة الكتاب فاعتبروا يا أولى الأبصار والاجماع حجة طريقة السنة على أن الكتاب (٤٩) والسنة طريق لاستفادته أيضا ما بالنص على العلة أو بالاستنباط من المنصوص على حكمه

(و) بطرق (مستفيدها) يعني

لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طرقا لاستفادة الأدلة الاجمالية فان المرجحات إنما تتعلق بالأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها وإنما طرق الاستفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر العناية لحفاء هذا المعنى من اللفظ ولما كان طرق الشيء ما يوصل اليه وليست صفات المجتهد طرقا للاستفيد عبر يعني أيضا لحفاء المراد من اللفظ اه لكن قوله ان طرق الاستفادة الاجمالية النقل فيه نظر اه ولعل وجه النظر بالقياس الى القياس فقط وأما الكتاب والسنة والاجماع فلا يرتاب في أن طرقها النقل لانها لا تصل للأصولي الا بالنقل عن الغير على أن القياس أيضا منقول وان كان القائل هو المجتهد اذ ليس المراد بالأصولي هنا المجتهد بل العارف بفن الأصول تأمل (قوله) وبطرق مستفيدها) جعل الكمال ومستفيدها عطفًا على الطرف أي وبمستفيدها وزعم أن صنيع الشارح تكلف أوقعه فيه ترك إعادة الجار وهو الباء إذ كان الاوضح أن يقال وبمستفيدها وكان المصنف استعمل تكرار الجار مرة ثانية فتركه اكتفاء بوضوح المعنى اه ورده سم بأنه إن أراد ما زعمه من التكلف في تقرير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقًا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع إذ لا معنى لطرق الشيء إلا الأمور الموصلة اليه فان الاضافة في قولنا طريق كذا اما إلى المفعول أي الموصول اليه فالمراد بالطريق الموصول اليه وتارة إلى الفاعل أي الموصول فالمراد به . يصل الفاعل فيه أو به إلى المطلوب والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول وصفات المجتهد طريق له بالمعنى الثاني لانه يصل بها إلى المطلوب من استنباط الاحكام ولا تكلف في هذا المعنى غاية الامر أن فيه غرابة ودقة يتوهم منها التكلف فيه وأما ما اختاره من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير والعارف بمستفيدها والمتبادر منه حيث تد معرفة ذات المستفيد هو المجتهد ولا معنى له أو معرفته من حيث استعماده الاحكام من الأدلة وهو غير مراد ولا مستلزم للبراد فان أراد معرفته من حيث الصفات التي يتوقف تأمله للاستفادة على التلبس بها فهذا هو المراد لكن العبارة قاصرة عن إفادته فالتكلف في صنيعه لا في صنيع الشارح اه ويرد عليه أسرار الاول أن الاول ان يقول الطريق قد تضاف إلى السالك الواصل بالسلوك فيها إلى المقصود وقد تضاف إلى الغاية المقصود بالسلوك فيه الوصول اليها وأما الفاعل والمفعول فيفهم أنهما فاعل الطريق أو مفعوله كيقال إضافة المصدر إلى الفاعل وإلى المفعول كما لا يخفى ثم فيما ذكره إيهام ان الطريق مختلفة معنى وليس كذلك الثاني ان إرادة الطرق من صفات المجتهد معنى خفي كما اعترف به ومع ذلك هو تعبير غير متعارف في التخاطب فينبغي الاحتراز عنه لاسيما في مقام شرح ألفاظ التعريف فلا يصلح جوابا لدفع

فان كان القياس على المجمع عليه فلا بد للاجماع من مستند منهما وقيل أي بالعناية لان طرق الاستفادة الاجمالية هي النقل ونظر فيه بأنه لا يظهر بالنسبة للقياس أيضا إذ ليس طريقه بالنسبة للاستفيد وهو المجتهد النقل وقد عرفت ان كونه حجة طريقة النقل أيضا كما مر فتدبر ولا تلتفت لما قاله بعضهم هنا من أن القياس منقول للأصولي إذ ليس هو المستفيد (قوله) لم يصح في الثاني (لعله للزوم التكرار تأمل) قول المصنف وبطرق مستفيدها) لان الأصولي يبحث عنها من حيث إثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد لا مطلقا فلا بد ان يعرف صفات المجتهد حتى يعرف ما يبحث عنه (قوله تعيين) الاول تعيين بياض واحدة الخ (قوله) يجعل الدليل التفصيلي مقدمة (أي جعله ذلك

(٧ - عطار - اول) بضم شيء اليه وهو المحمول والا فالدليل التفصيلي موضوعا (قوله) هذه الثلاثة (توقف الفقه عليها) (قوله) أعنى قواعده الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد (قال الشهاب عميرة في جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للبرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الأصول وهو كلام حق لا شبهة فيه حاصله ما نقلناه فيامر عن السيد من ان تلك المباحث تصور لا تصديق فلا تعد من العلوم وما أجاب به سم من أن هذا

مبنى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسهم وليس كذلك بل المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها فقيه أنه لو سلم أنه يأتى ما بحث فيه عن أحوالها فليس البحث فيه عن أحوال الأدلة على أنه ممنوع كما عرفت (قوله وان المرجحات وصفات المجتهد) أى بما ذكره غيره في تعريف الأصول (قوله المجتهد) قيد به لانه الذى يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه يستفيد من المجتهد (قوله ورد لما ادعاه الخ) ادعى المصنف فى هذا المقام ستة أمور (الاول) أن المرجحات وصفات المجتهد ليست من مسمى الأصول كما أشار اليه هنا باسقاطها من تعريف الأصول وصرح به فى بعض (٥٠) كتبه لافى منع الموانع منها كما قيل فانه سبى فلم يوجد ذلك فيه (الثانى) أن معرفة

صفات المجتهد المذكورة فى الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد وبالمرجحات

التكلف لانه دفع له بمثله تأمل (قوله المجتهد) قيد به لانه الذى يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه انما يستفيد من المجتهد بواسطة دليل اجمالى وهو أن هذا أفناه به المفتى وكل ما أفناه به المفتى فهو حكم الله فى حقه لا آية فاسألوا أهل الذكرو وللإجماع على ذلك فجعله داخلًا فى المستفيد سهواً ذكرى (قوله وبالمرجحات الخ) الجارو والمجرور متعلق بتستفاد قدم عليه للحصر لان استفادة تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعى الذى يراد اثباته دون غيره من الأدلة التفصيلية المتعارضة انما هى بمعرفة المرجح الذى قام بهذا الدليل دون غيره كان يدل على وجوب الترتو وأخر على سنيته وأحدهما نص والآخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجيحه بكونه نصاً وهذا شروع من الشارح فى تمهيد اعتراض على المصنف ذكره فيما بعد بقوله وانت خير وحاصله ان العلم بالاحكام الشرعية العملية الذى هو الفقه حاصل من الأدلة التفصيلية كما سيقول المصنف وحصوله منها يتوقف على أمور ثلاثة الأدلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد أما الاول فلان الدليل التفصيلي انما يستدل به على الحكم الذى افاده بواسطة تركبه مع الدليل الاجمالي الذى هو كلي له يجعل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى والاجمالي كبرى هكذا اقيموا الصلاة امر والامر للوجوب حقيقة ينتج اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة وأما الثانى فلأن المرجحات يعلم بمعرفتها ما هو دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها وأما الثالث فلان المستفيد للاحكام من الأدلة التفصيلية وهو المجتهد انما يكون اهلاً لاستفادتها منها إذا قامت به صفات الاجتهاد فلم أن ابتناء الفقه على هذه الثلاثة فهى اصوله فيكون الأصول من يعرفها وان المرجحات وصفات المجتهد طريقان لاستفادة الأدلة التفصيلية دون الاجمالية وان المجتهد هو من يعرف الدلائل المذكورة والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد ففرق بين الأصول والمجتهد من حيث الصفات المذكورة فان الاعتبار فى مسمى الأصول معرفتها وفى مسمى المجتهد قيامها به لاستنباطها بالاحكام بخلاف الأصول فان قيل يقتضى ما ذكرته كون الدلائل التفصيلية أيضاً من اصول الفقه لا يقتضيه علمها اجيب بان ذلك مسلم لكن لما كانت افرادها غير منحصرة لم يحسن جعلها جزءاً من مسمى الأصول لانتشارها فى الاجمالية غنى عنها لكونها كلياتها ويعلم من الكليات حكم الجزئيات هذا ما ذهب اليه الجمهور من الأصوليين وذهب المصنف إلى ان اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية فقط وأما المرجحات وصفات المجتهد فليست من مسمى الأصول بل طريق الاستفادة للدلائل الاجمالية التى هى أصول الفقه وأجاب عن ما أورد عليه من أن مقتضى ذلك عدم ذكرهما فى كتب أصول الفقه وعدم ذكرهما فى تعريف الأصول بان ذكرهما فى كتب أصول الفقه لتوقف معرفة أصول الفقه على معرفتهما وان جاز فى ذكرهما فى تعريف الأصول فى ذكرهما فى تعريف الفقه ما يتوقف عليه الفقه فذكرهما فى تعريف الأصول ما يتوقف عليه الأصول اشارة للتوقف المذكور وانما لم يذكرهما فى تعريف الأصول المتوقف عليهما للتأليف لانهما متبعان للقوم فى عدم ذكرهما فى تعريف الفقه ما يتوقف عليه وان

الأصول التى هى الأدلة الاجمالية كما قال تتوقف على معرفة صفات المجتهد كما صرح به فى منع الموانع من حيث قال وانما تذكر فى كتبه الخ (الثالث) ان المرجحات وصفات المجتهد يستفاد منها الأدلة الاجمالية كما أشار اليه بقوله وطرق استفادتها ومستفيدها حيث أضاف الاستفادة والمستفيد الى ضمير الأدلة الاجمالية وصرح به فى منع الموانع حيث قال لانها طريق الى (الرابع) ما يورثه التشبيه فى قوله وذكرها حيث تدفى تعريف الأصول الخ من ان اعتبار صفات المجتهد فى مسمى الأصول ومن حيث حصولها له (الخامس) ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه كما صرح به فى منع الموانع حيث قال كذكرهم فى تعريف الفقيه (السادس) انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام كما صرح به فى منع الموانع حيث قال وما قالوا الفقيه الخ وقد ذكرها الشارح بقوله واسقطها المصنف الخ

وأشار إلى رد ثلاثة منها فى التمهيد فقوله الموضوع لبيان الخ اشارة رد الاول وقوله أى بقيامها اشارة رد الثانى وقوله من جملة ذكره دلائل التفصيلية مع قوله لتلك الدلائل اشارة رد الثالث وقد صرح بر دالجميع عند تصدبه الرد بقوله وانت خير الخ فقوله لكونها من الأصول رد الاول وقوله على أن توقفها الخ رد الثانى وقوله طريق الدلائل التفصيلية رد الثالث وقوله والمعتبر الخ رد الرابع وقوله وما قولهم المتقدم رد الخامس وقوله على أن بعضهم قال الخ رد السادس فظهر أن قوله وبالمرجحات تمهيد وان قوله واسقطها المصنف بيان لما ادعاه المصنف فى بعض كتبه وان قوله وانت خير الخ شروع فى الرد صريحاً بالكن سلك فى الرد طريق اللف والنشر المختلط (قوله أضاف المعرفة الى المرجحات) فالظاهر

أضاف الطرق إلى الاستفادة فاقضى ظاهر هذه الاضافة ان الاستفادة هذه الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من معرفتها فين المراد بقوله اى معرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله ووصفات المجتهد (قول الشارح تستفاد دلائل الفقه الخ) وكذلك تستفاد دلائل الكلية من حيث كليتها قال السعد في حاشية العنود لا بد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات وقد عرفت ان الاصولى هو ما يعرف الاصول من حيث انه ثبت بها الحكم بالاجتهاد (قوله اذ يحتمل ان يراد الخ) لا معنى لدلائل الفقه لا ما يدل عليه فالاولى كفى بعض النسخ اذ يحتمل ما يدل على الفقه تفصيلا ما يدل عليه اجمالا وكان الخ (قوله بعضا من جملة الخ) اذ (٥١) الاستفادة بالمرجحات ليس كل الادلة بل

بعض الادلة التفصيلية (قوله متعلق بيدل) او تستفاد الضمير على الثاني لدلائل الفقه وعلى الاول لما والتايت باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى كل فالمراد عند تعارضها مع غيرها لان دلائل الفقه التى هي ما تدل عليه عند التعارض إنما هي الادلة التى ترجحت على ما عارضها فلا يصح نسبة التعارض اليها فقط ولا يرجع لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم حينئذ تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك (قول الشارح اى بقيامها بالمرء الخ) وبمعرفتها للاصولى يكون عارفا باصول المجتهد (قول الشارح لاستفادتها) اى الاستفادة تعيين لا تحصيل (قوله يصح ان يستفيد) يريد انه مستفيد بالقوة (قول الشارح ولتوقف الخ) علة لعله قوله ذكروها

أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى ما يدل عليه من جملة دلائل التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد اى بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل اى اهلا لاستفادتها بالمرجحات

ذكره في تعريف الفقيه فالمصنف يدعى أمورا أربعة الأول ان الاستفادة بالمرجحات ووصفات المجتهد الدلائل الاجمالية الثانية انها ليست من مسمى الاصول الثالث ان ذكرها في كتب الاصول لتوقف معرفة الاصول على معرفتها الرابع ان ذكرها ياهى في تعريف الاصولى كذكره في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد اى ذو الدرجة الوسطى عربية الخ صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام صرح بالاربعة في منع الموانع اما بالاول ففى قوله لانها طريق اليه واما بالثاني ففى قوله لانها ليست من الاصول وبالثلث بقوله وانما لم تذكر في كتابه الخ وبالرابع بقوله وذكرها حينئذ في تعريف الاصول الخ (قوله اى بمعرفتها) لم يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات مجازة لظاهر كلام المصنف ثم بين المراد منه لان ظاهر اضافة الطرق التى هي المرجحات إلى الاستفادة يقتضى الاستفادة لتلك الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من تعريف معرفتها فين المراد بقوله اى بمعرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله ووصفات المجتهد (قوله اى ما يدل عليه) احتاج الى هذا التفسير مع ظهوره اذ لا معنى لدلائل الشئ الا ما يدل عليه توطئة لقوله من جملة دلائل التفصيلية المشار به الى ان الاستفادة بالمرجحات ليس كل الادلة مطلقا كما قد يتوهم من قوله مستفاد دلائل الفقه بل بعض الادلة التفصيلية وهو ما عارضه غيره لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الحكم وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة (قوله من جملة الخ) حال من ما ومن تبعية وقوله عند تعارضها متعلق بيدل او تستفاد الضمير على الاول يرجع لما والتايت باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى الثاني يرجع لدلائل الفقه ولا يصح رجوعه لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم من تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك ثم لا يخفى انه يستغنى عن لفظة جملة بمن التبعية إلا ان يقال فهم التبعض مع زيادته أقرب وبقى ان الدال عند التعارض هو الراجح وغيره ليس بدليل والجواب ان كونه ليس دليلا عند المجتهد المرجح لمقابلته لا ينافى ترجيحه عند المجتهد اخر فهو دليل عنده وانه دليل لولا وجود الدليل الراجح المعارض أو الكلام على طريق التغليب (قوله بصفات المجتهد) اى بقيامها بالمرء لم يجر على نسق سابقه تمهيدا للاعتراض الا على المصنف من ان المعتبر في الصفات القيام لا المعرفة الموم له كلام المصنف ولم يقل بقيامها به مع أخصريته لانه قبل قيامها به لا يسمى مجتهدا فلذلك أظهر ولم يقل بقيامها بالمجتهد فرار من التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد (قوله لتلك الدلائل) اى التفصيلية (قوله فيستفيد) منصوب بان مضمرة جواز العطف على اسم خالص وهو الاستفادة اى اهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد اى بالفعل ولا يصح رفعه عطفا على يكون لعدم تفرع الاستفادة بالفعل على كونه اهلا

فكانه قال وذكرها لكونها من مسمى الاصول لتوقف الخ وإنما أثر علة العلة دفعا لشبه المصادرة لان مراده به الرد على المصنف في قوله إنما ذكرها لتوقف معرفته على معرفتها لا لكونها من مسمى الاصول فلوقال لم يذكرها لتوقف معرفته على معرفتها بل لكونها من مسمى الاصول كان فيه شبه مصادرة فلذلك أتى بعلة العلة المفيدة لنفس العلة التى هي المقصد تدبر (قول الشارح التى هي الفقه) فالاستفادة هي العلم والمراد التهيئة لها (قوله في تفسير الاستفادة بالفقه نظر) مبنى على ان التى صفة للاستفادة ولو جعل

صفة للاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي أي عليها بمعنى التهيء الفقه لاندفع ذلك النظر (قوله الادراك) اي الملكة بمعنى التهيء ليوافق ما ياتي (قول الشارح لكثرتها جدا) معنى انها من الاصول لا ببناء الفقه عليها لكن لم يجعل منه لكثرتها جدا واغناء الاجمالية عنها وفيه ان الاصول لا يبحث عنها إذ لا يبحث في العلوم إنما هو الاحوال السكينة (قول الشارح ومن المرجحات وصفات المجتهد) فيه انها قيد ان الموضوع اعني الدلائل فهما من تمتعه كما سيأتي بيانه وما هو من ممتلكاته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم لانه ليس (٥٢) عرضا ذاتيا (قول الشارح لما قاله) من انها ليست من الاصول قال

التفتازاني في حاشية الشرح العضدي ذهب الجمهور إلى ان موضوع علم الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث من احوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت أجزاءه مباحث الادلة ولا اجتهاد والرجحان هو موضوع الادلة السمعية المبحوث عن احوالها من حيث الاثبات بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح والحشية قيدي الموضوع كما قاله التفتازاني في التوضيح والسيد في شرح المواهب وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم في حاشيتي شرحي المواهب والقطب قالوا وهو التحقيق لان تمايز العلوم تمايز الموضوعات لا

فيستفيد الاحكام منها ولتوقف استفادة الاحكام منها التي هي الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكرها في تعريف الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من ادلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد واسقطها المصنف كما علمت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه

للاستفادة نعم لو اريد من قوله فيستفيد الاستفادة بالقوة صح الرفع بالعطف المذكور (قوله التي هي الفقه) صفة للاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي أي عليها بمعنى التهيء الفقه فاندفع ما قاله الشهاب من ان فيه تجوزا حيث أطلق الفهم الذي هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه فانه مبني على ان التي صفة الاستفادة وهو غير لازم وما قاله الناصر جعل الاستفادة هي الفقه وظاهره الاستفادة بالفعل فيرد عليه ماسياتي من ان المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي بجميعها التهيء للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل (قوله على الوجه السابق) وهو ان المعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهد قيامها به (قوله الموضوع) المراد بالوضع الجعل والتدوين واللام في قوله لبيان التعليل وليس المراد بالوضع معناه المشهور اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى حتى يردان التعريف يتعلق بمسمى الاصول والوضع من صفات الالفاظ فاندفع ما يقال ان الموضوع لفظ الاصول والمراد من الاصول المعرف معناه لانه المعرف بالتعريفين السابقين فلا يصح النعت او يقدر المضاف أي تعريف مسمى الاصول او الموضوع اسمه (قوله ومن المرجحات وصفات المجتهد) عطف على قوله من أدلة فتكون الامور الثلاثة بيان لما يتوقف عليه الفقه الذي وضع له علم الاصول وأورد الناصر اللقائي في كون المرجحات وصفات المجتهد من اصول الفقه نظر الان اصول الفقه لما القواعد وما معرفتها لكن بعض القواعد باحث عن احوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى اصول الفقه اه واجاب سم بان المرجحات وصفات المجتهد المجعلين من اصول الفقه القواعد الباحث عن احوالها لا انفسها كما ان المراد بدلائل الفقه الاجمالية القواعد الباحث عن احوالها لا انفسها (قوله واسقطها المصنف) استئناف ياتي والضمير يعود للرجحات وصفات المجتهد قال التجار ولعل شبهته في الاسقاط ان مسمى الاصول عنده الادلة الاجمالية وهذه ليست من الادلة (قوله لما قاله) أي في

المحمولات حتى تكون قيدا في المحمول ولان المحمول مطلوب للموضوع فاللائق ان ترجع المنع الوجدة للموضوع قال عبد الحكيم وهي متعلقة بالعروض المفهوم من الكلام أي عن الاحوال العارضة من تلك الحشية وإذا كانت قيد في الموضوع وجب ان يكون المبحوث عنه احوالا تعرض للادلة بعد كونها مثبتا بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح كما نص عليه السيد في مثله من موضوع المنطق حيث قالوا المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال وقال بعض المحققين ممن كتب على بحث الوحدة الموضوع وقيدته يجب ان يكون مسلم الثبوت في العلم لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهيئة المركبة ولا شك انها تتوقف على الهيئة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت الشيء له وقال صاحب كشف الحقائق بعدما قال ان موضوع العلوم وما هو من ممتلكاته لا يبين في العلم لانه مفروغ عنه فيه مانصه لكن يجب ان

يكون تصور الموضوع وما هو من المثبتات في ذلك العلم والتصديق بهيته مسلما لان مالا يتصور ولا يصدق بوجوده كيف يطلب له وجود شيء آخر وقد عرفت ان الحيثية قيد للموضوع ومدخولها منها والبحث انما هو عن احوال ذلك الموضوع من تلك الحيثية لاعتبار احوال مدخول تلك الحيثية الذي هو صفات المجتهد والمرجحات وقد عرفت ان حقيقة العلم انما هي اثبات الاعراض الذاتية للشيء نعم يجب معرفة ذلك المدخول حتى تعرف الاحوال العارضة من جهة فتحمل على الموضوع وهذا غاية بحث الاصولي من حيث هو اصولي وأما توقف الفقه على صفات المجتهد والمرجحات المتوقف على معرفتها معرفة المدخول الواجبة على الاصولي لما تقدم فهو بالنسبة للمجتهد والاصولي لا يتعلق له بالفقه انما يتعلق بحته باثبات احوال موضوع الاصول العارضة من جهة اثبات المجتهد الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح له وبهذا علم ان ذكر المرجحات وصفات المجتهد في كتب الاصول انما هو للكشف عن ماهيتها وتبيينها فهو مقام تصوري لا تصديقي وتبين تصوراتها بل ما يتعلق به هذا التبيين ليس من المسائل لان المسئلة ما يتعلق به البحث بمعنى الحمل لا ما يتعلق به البحث بمعنى الكشف عن الماهية كما قال الشريف الجرجاني في حاشيته شرح المطالع ولو كان ذلك موجبا لعد ذلك من فن الاصول لوجب عد تصورات الاحكام الخمسة اعني الوجوب الخ منته لوجوب ذلك على الاصولي لاثباتها تارة ونفيها أخرى ولم يعدها الشارح منه متابعة صاحب الاحكام وغيره من الاصوليين وان عدها بعضهم منه لتوقف الاثبات والنفي عليها وهذا ما اراده المصنف بقوله وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها وان وجب على الاصولي التصديق بهيتها اي وجودها لما مر (٥٣) ولهذا قال المصنف والاصولي

العارف بها الخ فان قلت ان ما تقدم يفيد أن الحيثية لها مدخل في عروض الاحوال للموضوع وفي هذا العلم يبحث عن الاثبات فانه منهل محولات مسائل الاصول ومرجعها وكيف يكون الشيء مدخل في عروض نفسه

لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حيث في تعريف الاصولي كذكره في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن

منع الموانع وهو جواب عن الاسئلة التي اوردت (قوله لانها طريق اليه) أي لان المرجحات وصفات المجتهد طريق إلى الاصول الذي هو الدلائل الاجمالية (قوله قال) أي في منع الموانع وقوله وذكرها حيث في أي حين إذ لم تكن من الاصول (قوله وهو ذو الدرجة) الضمير للمجتهد ولا ينافيه أن الكلام في تعريف الفقيه لان تعريف المجتهد تعريف للفقيه لانه فسر به (قوله وما قالوا الفقيه الخ) عطف على قالوا (قوله هذا) أي المذكور المتضمن لتلك الدعاوى (قوله لظاهر المتن) انما قال لظاهر الخ اشارة إلى

لشيء آخر قلت الحيثية هي الاثبات بها بطريق الاجتهاد الخ والعارض الاثبات المطلق وما قاله التفتازاني في التوضيح من أن قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمننا في ضمن لفظ الموضوع على معنى انه يجب ان تلاحظ الحيثية في البحث عن احواله ولا يجب أن يكون لها مدخل في العروض مردود بأنه لا بد من المدخلية لتأصيل اعراضا غريبة لان الفرض أنها قيد في الموضوع ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة أن القيد أخص من الموضوع هذا ثم ان التفتازاني قال في حاشية الشرح العضدي لا بد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات طرق لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد يوجد الامر مع المعارض فلا يكون كل أمر للوجوب الا ان علم المرجح فصيح قول المصنف وبطريق استفادتها المفيد ان بالمرجحات تستفاد الدلائل السككية كما قدمناه لك وبهذا يظهر ان ما قاله المصنف تدقيق تفرد به مراده منه الرد على من قال بعد نقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد التفتازاني في حاشيته العضد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاءه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح فانه يتأني مقتضى التعريف للموضوع كما تقدم تحقيقه فعليك بالانصاف وترك التعصب فجهد المقل عبادة وترك العادة سعادة والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح لتوقف معرفته على معرفتها) لما عرفت من أنها قيد الموضوع المبحوث عنه فالعلم لا يعرف ذلك الموضوع فلا يعرف الدليل الكلي فصيح أنها طريق لمعرفة المجتهد اياه والاصولي يبحث عن اصول المجتهد المتوقفة على ذلك فتدبر (قول الشارح كذكره في تعريف الفقيه الخ) أي في أن كلا

ذكر فيه ما يتوقف عليه ما بحثه فيه فلا يلزم منا اعتبار حصول صفات المجتهد للاصول ومراعاة هذا دفع ما قيل مقتضى كون المرجحات وصفات المجتهد ليست من الاصول عدم ذكرها في تعريف الاصول وحاصله أن ذكرهما فيه على حد ذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه اشارة للتوقف المذكور ولم يذكرهما في تعريف الاصول لدفع توهم انهما منه وتبعاً للقوم في عدم ذكرهم في حد الفقه ما يتوقف عليه بخلاف حد الفقيه (قول الشارح طريق للدلائل الاجمالية) أي لمعرفتها بالطريق المتقدم فتذكر (قوله تامل) هذا البناء ما بالنسبة لكلام المصنف (٥٤) فقد عرفت انه الحق (قوله فانه لا يلزم الخ) قد يقال معنى كلامه انها طريق للدلائل التي هي

الاصول وطريق الشيء غيره (قول الشارح الذي بنى عليه الخ) قد عرفت أن ما قاله هو مقتضى بيان الجمهور وموضوع الاصول غاية الامر انهم ناقضوا أنفسهم بادخالهما في تعريف الاصول والمصنف رحمه الله لدقة نظره فقد هذا التحقيق الذي لا غبار عليه (قول الشارح بانها طريق للدلائل التفصيلية) أي المتعلقة بشيء معين كأقيموا الصلاة وفيه أن لها جبهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلي وجهة استفادته القاعدة إذ لا بد في استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت أن الاصول هو ان يبحث عن أحوال الموضوع من حيث انه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلا بد من معرفة صفات المجتهد والمرجحات فالحكم

في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذي بنى عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريف الاصول وانت خير عما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها لمفيد الاحكام على ان توقفها

احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذي بنى عليه الخ) اقول لمجرد كونها طريقاً للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقاً لبعض آخر منه فكيف يصح أن يبنى على كونها طريقاً ما ذكر اللهم إلا أن يكون المراد ان المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقاً بل هو كونها طريقاً مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقاً لا مدخل له فلا وجه لمجرد ذكره فضلاً عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ما نازع في المبنى عليه وهلا نازع في نفس البناء اللهم إلا ان يكون ما اصنعه مبنيًا على التزل مع فليتأمل اهـ سم (قوله كما قال) أي في منع الموانع فانه قال فيه جعل المعرفة أي بطريق استفادتها جزء من مدلول الاصول دون الاصول لم يسبقني عليه احد قد ذكره في معرض المدح واخذه المتعقبون في معرض الذم اهـ نجاري (قوله من اسقاطها) بيان لما لم يسبق اليه (قوله وأنت خير الخ) شروع في الاعتراض على المصنف والاشارة الى جعل المرجحات وصفات المجتهد طريقاً للاجمالية (قوله جزئيات اجمالية) أي فائدت لما ثبتت للاجمالية وقد ثبتت للتفصيلية التوقف على المرجحات وصفات المجتهد كما بيناه سابقاً في التمديد فيثبت ذلك للاجمالية ايضاً (قوله وهو) أي ما سرى اليه من انها طريق للاجمالية فهذا اعتراض على الدعوى الاولى (قوله على ما ذكر) أي من المرجحات وصفات المجتهد وقوله من حيث تفصيلها أي تعلقها بشيء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر لان افادتها الاحكام المخصوصة من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله المفيد للاحكام فهذا القدر خاص بها لا يتعداها الى الكلي فمناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلاً إنما استفيد من خاص مادة أقيموا الصلاة لا من مادة كون مطلق الامر للوجوب اذ العام لا يستلزم الخاص (قوله على أن توقفها) أي الاجمالية والجارو والمجروور متعلق بمحذوف جواب شرط محذوف والتقدير لو تنزلنا وقلنا ان توقف التفصيلية على المرجحات وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات الاجمالية فتتوقف الاجمالية ايضاً على ذلك جريناً في الاعتراض على ان توقفها الخ فلا يصح اعتبار الامرين جميعاً في مسمى الاصول لان توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للبراء لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها ويوضح ذلك ان المعتبر في مفهوم الاصول هو معرفة القواعد المفيدة لتلك الصفات كقولهم المجتهد هو العارف بكذا فهذه القواعد هي التي يتصف بها الاصول وهي بهذا المعنى لا يصح توقف الفقه عليها وإنما

يتوقف

بانه إنما استفاد بذلك الدليل التفصيلي مخالف للنقول (قول الشارح وكان

ذلك سرى الخ) أي فائدت لما ثبتت للاجمالية (قول الشارح وهو مندفع) أي ذلك السريان المفهوم من سرى لا ما سرى اليه لأن غرض الشارح دفع سريان ذلك للمصنف إلا أن يقال المرجع ذلك باعتبار السريان (قول الشارح من حيث تفصيلها) أي تعلقها بشيء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر وفيه انها من حيث انها جزئيات ايضاً متوقفة على ما ذكر الكلية كما عرفت بما لا مزيد عليه متوقفة من حيث كليتها عليه

(قول الشارح على أن توقفها الخ) أي أن سلبنا ذلك جريئاً في الاعتراض على أن توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وإنما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة لصفات المجتهد لا بالنسبة للرجحات فإن قيل شأن العلالة أن تكون هي وما قبلها متعلقين بدعوى واحدة والعلالة هنا ليست كذلك أوجب بان ما قبلها وهو قوله وأنت خير الخ منع لدليل دعوى المصنف أعني قوله لأنها طريق إليه والعلالة منع للدعوى نفسها بعد النزول وتسليم دليلها فهما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلالة كذا قاله بعض الاساتيد وهو مبنى على رجوع ضمير توقفها للدالة الإجمالية وقيل أنه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم أيضاً لكن تسليم أن توقف التفصيلية من الخ من حيث أنها جزئيات وحاصله أنا أن سلبنا ما سرى إليه نقول أن ما سرى منه وهو التفصيلية إنما يتوقف على (٥٥) الحصول فليكن ما سرى إليه وهو

الاجمالية كذلك وقد قال المصنف ان توقف ما سرى إليه من حيث المعرفة لا الحصول وقد وافق المحشى الاول وهو مبنى على أن العلالة رد على الدعوى الثانية في الشارح وهي قوله وإنما تذكر الخ فان علقنا بما قبلها تبين الثاني قول الشارح من حيث حصولها للبره لا معرفتها ان كان المراد ان المتوقف التفصيلية من حيث تفصيلها وتعلقها بمعين فسلم لكن ليس بمراد بل المراد أن المتوقف الاجمالية وان كان المراد ان المتوقف الاجمالية فمنوع إذ علم القاعدة من حيث انها كلية متوقف على المعرفة لا الحصول وقد مر تحقيقه (قوله من التسوية بين الاصول والاصول) فان قوله حيث لم تكن منه وإنما تذكر الخ وهو يفيد ان

على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للبره لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كان يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادته مستفيدة جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الاصول للعلم به من ذلك

يتوقف على الصفات من حيث قيامها بالمجتهد والصفات من حيث قيامها بالمجتهد ليست بقواعد يعرفها الاصول فلا يصح قوله أيضاً ذكرها في تعريف الاصول ما يتوقف عليه الاصول (قوله من ذلك) أي حال كون صفات المجتهد بعض ما ذكر من المرجحات وصفات المجتهد وهي حال لازمة آتية بالربط الكلام بها لا لآخر اج شيء (قوله من حيث حصولها) أي قيامها بالبره لا من حيث معرفتها كما زعم المصنف (قوله وبالجملة الخ) قال الشهاب الغاء تدل على شرط مقدر أي ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ قال سم أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل في نحو وريك فكبر ان التقدير وأما وريك فكبر (قوله لكونها من الاصول) لتعليل لقوله المعقود لها الكتابان الباقيان (قوله كل يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية مماثلة له أقول أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقولهم له وصوابية الخ اه سم (قوله وطرق استفادته ومستفيدة جزئياتها) فيه تنبيه على أن قول المصنف بطرق استفادتها ومستفيدة أي الاجمالية منتقداً بان المرجحات طرق الاستفادة الدليل الجزئي وان الفقيه انما يستفيد منها الدليل الجزئي لا الكلي لكن عبارته مبنية على ما حمل عليه عبارة المتن من تسمية صفات المجتهد طرقاً والاول وضع ان يقال وطرق استفادته جزئياتها وصفة مستفيدة أو تغير الصفة بالحال كما في الحصول فيقال وحال مستفيدة ثم ان ما هنا متحقيقاً غير ما ارتضاه المصنف والشارح وهو أن مباحث اتر جميع داخلة في مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وحيث لا يعرف أصول الفقه بانه ادلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بهما لما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات التي يبحث فيها عن احوالها واليه اتر جمع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الادلة الشرعية ومباحث اتر جميع البحث فيها عن احوال الادلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها واما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي كسئلة جواز الاجتهاد له وغيره في عصره ومسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد وبعضها اعتقادية كقولهم

ذكرها في تعريف الاصول لتوقف معرفته على معرفتها بواسطة توقف المنسوب اليه لتوقف معرفته أيضاً وحيث يعترض على التشبيه ومتى منع التشبيه بطل قوله وإنما تذكر الخ لانه ظهر ان التوقف على الحصول (قوله غير قويم) قد عرفت انه القويم (قوله والمتوقف عليه الاصول الخ) أي بناء على التسليم الذي في الشارح تأمل (قول الشارح كما تقدم كل ذلك) أي شرحاً ومتافصيح صدقه بقوله والمعتبر في مسمى الاصول الخ (قول الشارح فالصواب ما صنعوا) أي مثل ما صنعوا وصوابية المثل ليس إلا بصوابية مماثلة أو نوع ما صنعوا هذا وقال بعضهم الصواب ان الاصول هي الادلة الاجمالية والمرجحات فقط اما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية كسئلة جواز الاجتهاد له وغيره في عصره وبعضها اعتقادية كقولهم المجتهد في الاقاطع فيه مصيب وفيه ان الكلام في مباحث صفات المجتهد بعد هذا فقد عرفت حقيقة الحال

وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا يبين المفهوم وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهومهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريفى الفقه والاجتهاد فأتقدم من انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام أى الخ

المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وقولهم خلوا الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوهما ولهذا نبه أبو الفتح القشيري وغيره من المحققين على ان مباحث الاجتهاد كالتابع والتمتع لاصول الفقه فهى متممة لمقاصده وليس منها لكن جرت العادة بادخالها فى الاصول وضعا فادخلت فيه حدا اه ملخصا من الكمال ثم انك قد علمت بما سبق ان المراد بالمرجحات وصفات المجتهد المجموعة من الاصول هى القواعد الباشئة عن احوالها فاندفع ما قيل ان المراد باصول الفقه القواعد ومعرفة ما تبنى بقواعد لا نه مبنى على ان المراد بهما أنفسهما (قوله وأما قولهم المتقدم الخ) جواب عما يقال كيف تتفى الحاجة إلى تعريف الاصولى مع ان المصنف قد سلك في تعريفه مسلك القوم في تعريف الفقيه حيث اخذوا في تعريفه ما يتوقف الفقه عليه (قوله الماصدق) اسم مركب تركيبا مزجيا من ما وصدق فعلا ماضيا جعل اسما لافراد الكلى كما صدق الانسان اى افراده من زيد وعمر وغيرهما فهو اسم معرب فيكون هنا مجرورا (قوله والعكس) مبتدأ خبره محذوف اى ثابت والمراد به اللغوى وهو قولنا ما يصدق عليه المجتهد يصدق عليه الفقيه (قوله وان كان هو الاصل في التعريف) قضية هذه المبالغة ان التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا وان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه ان لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق رافعا لدعوى المصنف ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه ويحتاج بحمل التعريف في عبارة الشارح على التعريف بالمعنى اللغوى وهو التبيين الاعم من تبيين الحقيقة وتبيين الماصدق فلا تقتضى المبالغة كون تبيين الماصدق تعريفا اصطلاحا اللازم عليه ما تقدم وعلى تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى اللازم عليه ما تقدم نمنع دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه بالمجتهد ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد لانهم ان ارادوا تعريف الفقيه بالمجتهد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقه اصلا حتى يقال انهم ذكروا وان فهم لزوما من قولهم الفقيه المجتهد وبالجملة فالاعراض باق على دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه شروط الاجتهاد ما يمنع ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف كما درج عليه الشارح وما يمنع انهم ذكروا في تعريف الفقيه الشروط بناء على تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى كذا قيل والامور بان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى مخالف لما جمع عليه المناطقة من المتصور من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لكنه ليس مقصودا بالتعريف فتدبر (قوله لان مفهومهما مختلف) اى بغير الاجمال والتفصيل والافكل تعريف ومعرفة مختلفا المفهوم بالاجمال والتفصيل وبيان اختلاف مفهومهما ان مفهوم الفقيه العالم بالاحكام الشرعية العملية الخ ومفهوم المجتهد المستفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعى واعتراض الشهاب والناصر تعليله عدم ارادة بيان المفهوم بالاختلاف المفهوم بان يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا لتلازم مفهومهما وتعريف الشيء بلازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية انه رسمى لاحقيقى واجاب سم بان الشارح بنى التعليل على ما هو الظاهر المتبادر في بيان مقام الاصطلاحيات بتعريفاتها الحقيقية لا الرسمية لإذ الفائدة يعتد بها في الاختصار عليها فاذا قالوا الفقيه المجتهد لم يكن المناسب الا بيان حقيقة الذاتية إذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه يصح ذلك لاختلاف مفهومهما اى بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم وحيث قد الظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله

(قول الشارح وأما قولهم المتقدم الخ) منع للدعوى الخامسة أو رده في صورة الدعوى مبالغة والمانع يكفيه عند عدم حجة المدعى مجرد المنع لكنه أتى بالاسناد بقوله لان مفهومهما مختلف لانه أتى بالمنع في صورة الدعوى (قوله وهو غير صحيح) لانه مخالف لما أجمع عليه المناطقة من أن المقصد من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لانه لا يصح حينئذ الاعتراض على المصنف بل هو معترض أيضا لانه إذا كان المقصد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقيه أصلا حتى يقال انهم ذكروا (قوله لان التعريف الخ) أى الواقع في مقام بيان الاصطلاحات إذا الظاهر حيثئذ الاتيان بالتعريف الحقيقي لا الرسمى فاندفع ما قيل ان المفهومين متلازمان وتعريف الشيء يلزم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية الامر أنه رسم كذا قيل وفيه أن الظاهر في مقام بيان الاصطلاح ليس بيان الماصدق بل بيان الحقيقة ولو بطريق الرسم فإقاله المصنف هو الوجه فتدبر

(قول الشارح على أن بعضهم الخ) قد حمل كلام المصنف على السالبة الكلية ولا حمله (٥٧) على أنه نفي للتمعية أى ما قال

لذلك على أن بعضهم قاله تصريحاً بما علم التزاما (والفقه العلم بالاحكام)

لان مفهومه مختلف اى والمطلوب في مثل ذلك التعريف الحقيقي وهو لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل (قوله لذلك) اى لعله من تعريف الفقه (قوله اى انما قال ذلك) لان المصنف لم يذكر فيما نقل عنه الشارح تمام التعريف (قوله على أن بعضهم) كالشيخ ابي اسحاق الشيرازى و ابي حفص الزنجاني ومراد الشارح بذلك النقض على المصنف بهذا الايجاب الجزئى فيما ادعاه من السلب الكلى في قوله وما قالوا الفقيه الخ اذ معناه ما قاله احد منهم (قوله تصريحاً بما علم التزاما) جواب عما يقال ما الفائدة في تصريح بعضهم به مع العلم به من تعريف الفقه (قوله والفقه الخ) اعترضه الناصر بانه لا داعي لتعريفه لانه إنما عرف الفقه باعتبار المعنى العلمى لا باعتبار المعنى التركيبى الاضافى والفقه الواقع جزأ من المعنى العلمى لا معنى له كالراى من زيد حتى يعرفه ولهذا لم يتعرض لتعريف جزئه الاول اعنى اصوله واما ابن الحاجب وغيره فاعرفوه لانهم ذكروا معنى اصول الفقه مركباً اضافياً لتوقف معرفة المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه ثم عرفوه باعتبار المعنى اللقى واجاب سم بانه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى يانه عند التعرض لبيان الاصول وكفى به داعياً وابلغ منه ان لفظ اصول الفقه لما كان لقباً مشعراً بمدح هذا الفن بابتداء الفقه عليه ولا شبهة في توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر وقدر ولا فلا مدح بذلك الابتداء ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلاً منها يبنى على الدليل اه قيل مبنى السؤال على ان تعريف المصنف الفقه لوقوعه جزأ في قولنا اصول الفقه ورك ان قول تعريف الفقه لوقوعه جزءاً من تعريف اصول الفقه بقولنا دلائل الفقه الاجمالية وحيث قد يسقط السؤال من اصله اه واقول تعريف الفقه بما ذكر شهر لا يحتاج لبيان اعتبار جعله جزءاً من المعرف وإنما المقصود بذكره بيان جهة شرف فن الاصول وإظهارها قال المجيب ولان قضية جعله جزءاً من المعرف ان لا يحتاج لبيان ولا نافي ذكره في التعريف كيف وقد قالوا معرف الشيء ما يلزم من معرفته معرفته فيلزم أن تكون اجزاء التعريف معلومة عند السامع قبل المعرف فتذكره محمولة عليه لتكشف له الحقيقة المحولة عنده تأمل (قوله العلم بالاحكام الخ) تعريف لعلم الفقه باعتبار التصديقات المتعلقة بالمسائل كما هو احد اطلاق معنى العلم ثم ان الحكم يطلق على خطاب الله الخ وهذا اصطلاح الاصوليين وعلى النسبة التامة التى بين الطرفين إيجابية كانت اوسلبية وعلى اذعان تلك النسبة الذى هو التصديق وهذا مصطلح المناطقة وعلى المحكوم به باعتبار انهم اذا عبروا عن الحكم الحرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب حيث فسر العلم هنا بالتصديق الذى مورد النسبة بين الطرفين تعين ان يراد بالحكم هنا بالنسبة كما قال الشارح اى بجميع النسب التامة اه قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم مثلاً هو الوقوع عينه واللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد تتصور تلك النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى حكيمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا النسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولاً فى حصولها وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر ان ترددها والشك وان اذن عن حصولها ولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمل والثالث تصديقى فظهر ان المعنى الاول ليس مغايراً للوقوع واللاوقوع واما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا تثبت والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة اه وما حققه ذلك الفاضل هو مختار الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب الا ان بعضهم جعل المركب التام مشتملاً على نسبة تامة يرتبط بها

جميعهم ذلك بل الجمهور لم يقولوا فلا ينافى قول البعض وهو اللائق بالمصنف فانه كثير الاطلاع (قوله اورد عليه ان قوله دلائل الفقه الخ) صوابه ان اصول الفقه الخ كما هو فى عبارة الناصر المعترض (قوله لاحظ المعنى الاضافى) لا شعار هذا اللقب به وقد يقال فسر له لان اصول الفقه لقب مشعر بالمدح لا ابتداء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لا ابتداء كل منهما على الدليل واما ما قيل من انه تفسير للفقه من قوله دلائل الفقه وحيث قد يسقط السؤال من اصله فقيه ان قضية جعله جزءاً من المعرف ان لا يحتاج لبيان لان اجزاء التعريف لا بد أن تكون معلومة عند السامع قبل فتذكره محمولة عليه لتكشف حقيقة (قول الشارح العلم بالاحكام) يحتمل العلم الادراك والملكة والفواعل وتعلق الادراك بالنسب ظاهر وكذلك الملكة من تعلق السبب بالمسبب

وكذلك القاعدة من تعلق الكل بالجزء كذا فى عبد الحكيم على الخيالى

(قوله ويراد به المحكوم عليه) أى القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط صرح به السيد الزاهد فى حاشية رسالة العلم المنسوبة للرازى وليس المراد المحكوم عليه أو به وحده إذ لم يعرف لإطلاقه على المحكوم عليه أصلاً (قوله ووقوع النسبة الخ) قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه واللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة أخرى مورد الإيجاب والسلب وأنه قد تصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها أولاً حصولها فى نفس الأمر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت أو الانتفاء وتسمى حكيم ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام إلى الخاص أعنى الثبوت لأنه المتصور أولاً وقد تسمى سلبية أيضاً إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها أولاً حصولها فى نفس الأمر فإن تردد فهو الشك وإن أذن بحصولها أولاً حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديقي فظهر أنه بالمعنى الأول أى نسبة أمر إلى آخر ليس أمر أعنايراً للوقوع والا وقوع فليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهى (٥٨) النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقيدية المغايرة لها فمما لا ثبوت له ولا لزوم

أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبي الكريم (العملية) المحمول بالموضوع وأن هذه النسبة واقعة أو غير واقعة وهى نسبة تقيدية هى مورد الإيجاب والسلب عندهم لكنه خلاف التحقيق وعليه درج سم وأما ما قاله تفرير على كلام ذكره لا يخلو عن مناقشة الله لا مانع من أن يكون العلم بالنسبة الانشائية من الفقه فمعلم يسبق اليه كيف وعلم الفقه أما التصديقات المتعلقة بالمسائل أو نفس المسائل والمسئلة لا تكون إلا خبرية فليتامل ووافقه بعض من كتب وزاد أن الحكم قد يطلق على المحكوم عليه وسلفه فى ذلك البخارى والمحققون من الاعاجم لم لم يذكره فلينظر ما سلف التجارى ولا يقال إن إطلاقه على المحكوم عليه لمقايضة لإطلاقه على المحكوم به لأن هذه اصطلاحات طريقها النقل عن أربابها لا المقايضة والاستظهار على أن إطلاقه على المحكوم به من المناسبة ما هو مفقود فى المحكوم عليه والقوم يقلد بعضهم بعضاً من غير رجوع إلى كلام المحققين فيقعون فى أمثال هذه الغلطات (قوله أى المأخوذة من الشرع) إن كان المراد الاستفادة من أدلة الشرع لزم استدراك قيد المكسب وقيد مدلتها وإن كان المراد المروية عن صاحب الشرع ورد عليه أن من الأحكام الفقهية ما لم يرد عنه كالثابت منها بالقياس فلعل المراد بها بعض من الشرع فيكون هذا الأخذ من أخذ البعض من الكل كقولك أخذت خمسة من عشرين لأن الشرع يعم الأحكام الفقهية والاعتقادية فهو كل والأحكام الفقهية بعض ومنه يعلم أن النسبة فى قوله شرعية صحيحة لا اعتراض عليها لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه بالبعضية والكلية كذا قيل ولا حاجة اليه فإن الشارح بصدد بيان جهة النسبة وهى أن نسبتها للشرع باعتبار أخذها منه ونمى أن الأحكام المأخوذة من القياس ليست مأخوذة منه لأن القياس لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة فى حكم الأصل المقيس عليه فالقياس مستند لذلك الدليل أيضاً فهو مأخوذ من الشرع بالواسطة وظهر أمر النسبة على هذا ظهوراً بيناً (قوله النبي الكريم) أثر التعبير بالنبي على التعبير بالرسول لأن فى التعبير بالرسول شائبة تكرار مع قوله المبعوث ولأن النبي أكثر

ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على أربعة كذا فى عبد الحكيم على الخيال ومثله السيد الزاهد على رسالة العلم وبه تعلم ما فى كلام المحشى فالصواب أن يقال على ما فى الزاهد للحكم معان خمسة الأول جزء القضية أى وقوع النسبة أولاً ووقوعها والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض والخامس خطاب الله الخ ثم إن العلم هنا مفسر بالتصديق فتعين أن يكون المراد بالأحكام

استعمالاً

النسب التامة باعتبار الوقوع واللاوقوع إذ متعلق التصديق هو ذلك

لأن النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بقطع النظر عن الوقوع وعدمه إذ لا يكون حينئذ متعلق بل التصور كما يفيد ما تقدم لعبد الحكيم وقول السيد الزاهد إذا أخذت من حيث أنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك وإذا أخذت من حيث أنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة يتعلق بها التصديق وبه يظهر فساد قول المحشى والمراد هنا هذا واعلم أن من قولهم النسبة واقعة وحاصلة خارج مؤول فإن نفس الأمر ليس فيه غير زيد والقيام لا وقوع هذا لهذا الذى هو معنى مصدرى لفعناه أن الحاصل منشأ انزع تلك النسبة وهو كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح الحكم بأنه المحمول وأن التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وبالعرض بالنسبة وذلك لأن النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وبه عليه السيد الزاهد فى مواضع فخذوه وكن من الشاكرين (قول الشارح أى المأخوذة من الشرع) لم يقل المتوقعة لتلايخج أكثر مسائل الكلام عن الشرعية كما سيأتى

(قول الشارح المتعلقة بكيفية عمل) أى تعلق الاسناد بطريقه لما عملت ان المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون الموضوع للعمل والمحمول الكيفية وهى الوجوب واخواته خاصة والبحث عن افعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع الى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه (٥٩) كمسئلة المجنون والصبي فانها ترجع

أى المتعلقة بكيفية عمل قلبى أو غيره كالعلم بان النية فى الموضوع واجبة وأن الزم مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من ادلتها التفصيلية) أى من الادلة التفصيلية

استعمالا (قوله المتعلقة بكيفية عمل) من قبيل تعلق الاسناد بطريقه لما عملت أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون موضوع المسئلة العمل ومحمولها الكيفية وهى الوجوب واخواته كما يقال الصلاة واجبة مثلا ثم ليس المراد من تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مفيد لهذه الحيثية ومعتبرة معه حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد للوضوع وتتم له معناه أن تعلقها به من حيث انها ثبت لها الكيفية وانها من عوارضها إلا من حيث ذاتها ولا من جهة اخرى فظهر ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين فيبحث عنها بالحيثية المذكورة فهو موضوع مسائله راجع لموضوعه بان يكون ذاته أو نوعه أو عرضا ذاتيا له أو نوعا من عرضة الذاتى كما هو مشهور وفى كتب المنطق مسطور واورد على التعريف انه يبحث فى علم الفقه عن أفعال غير المكلف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم الفرائض وموضوعه التركة والجواب كما افاده عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي وان موضوع علم الفرائض قسمة التركة بين الورثة لا التركة لذالمبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا واما ما قاله سم وتبعوه فيه من ان تعمم الافعال يجعلها شاملة لافعال غير المكلف يجعلها شاملة لغير الوجوب واخواته كالنكح والضرب فنحو قولنا زنا الصبي يمنع منه والامر فى قولنا صلاة الصبي يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر فيرد عليه ان نحو المنع والامر والضرب ليس من الاحكام المعروفة بين الفقهاء من الوجوب والتدبوع وغيرهما وتلك الاحكام هى المرادة بكيفية العمل كما حققوه على انه يلزم عليه تعدد الكيفيات وتكثرها المؤدى لعدم الضبط والانتشار وانا اذا وجدنا فعليا تعلق احدهما بالآخر نوع تعلق نقول الفعل المتعلق كيفية للتعلق به والعجب منه أنه اعترف بان كيفية العمل وجوبه أو حرمة الخ فى سياق رد قول الناصر ان كيفية العمل صورته وهيته كتقديم الاحرام ثم القراءة فى الصلاة مثلا وانه سهو ولقد صدق فى الحكم بالسهر فانه يخالف لاصطلاحهم واما البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وعن سببية الزوال للظهر ونحوهما فيرجع للتاويل السابق بان يقال استعمال الخمر المستحيلة خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب قال سم أيضا واما قولنا اعتقاد ان الله واحد واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فى الكلام ويرده ما صرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالى أيضا أن المراد بالعمل عمل الجوارح وإلا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه مثل قولهم معرفة الله واجبة فيكون داخل فى الفقه وليس كذلك وقال عبد الحكيم فى موضع اخر ان اكثر المسائل الكلامية متعلقة بنفس الاعتقاد وقد تعلق بعضها بكيفية مثل معرفة الله واجبة أى الاعتقاد لوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد اه لا يقال عمم الشارح الفعل القلبى كالتى قلنا النية أيضا من أفعال الجوارح لتعلقها بالقلب واما الاعتقاد والمعرفة ونحوهما فليس من الافعال القلبية لانها من مقولة الكيف ولو جعلنا أمثال الاعتقادات داخله فى موضوع الفقه لزم اختلاط مسائله بمسائل الكلام ولا يصح تدبير (قوله ذلك العلم) اشار به الى ان

المبين فيه احوال قسمتها التى هى من افعال الجوارح وكذلك البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وسببية الزوال ونحوها بان يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب كذا فى عبد الحكيم على الخيالى وغيره وبه يدفع ما قال سم ثم هل المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة أى اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق فيه العلم بنفس الاعتقاد كالمعلم بان الله واحد أو ما لا يشمله لانه ليس من الفعل القلبى لانه من مقولة الكيف بخلاف النسبة لانها فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الاول قال لانه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم فى حاشية الخيالى على الثانى وقول السيد فى شرح المواقف موضوع الكلام المعلوم من حيث

يثبت له عقائد دينية يؤيد الاول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسئلة كلامية والحاصل انه من حيث أنه حكم لإنشائى تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث انه يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر أن الموضوع للعلمين قد يكون واحدا والاختلاف بالحيثية فليأمل (قوله أى ادراكه) أى من حيث الوقوع (قوله ثم ان كون الخ) قد عرفت ما فيه (قوله قضيته الخ) هو كذلك كما يفيد قول الشارح كتصور الانسان والياض وان كان معناه ينصرف

للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سأتى وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فلا منافاة بين الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج التصور للأحكام فلا يكون التعريف خالياً عما يخرج تصوره فتدبر لتعرف ما في باقي كلامه (قوله) إذ لا وجود لها في الخارج بناء على أنها ليست موجودة في ضمن الأفراد بل هي أمور لا نزاعاً ما على القول به فالحق أنها موجودة في الخارج والحق الأول (٦٠) كما صرح به عبد الحكيم في حاشية القطب وحقق الثاني فيها أيضاً بناء على مبناه

للاحكام بخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الانسان والبياض وبقيد الشرعية العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وان النار محرقة وبقيد العمالية العلم بالأحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية

المكتسب صفة للعلم وليس تقدير النائب الفاعل المحذوف بل هو تفسير للضمير المستتر فهو على تقدير رأى (قوله للأحكام) متعلق بالأدلة وإشارته إلى أن الإضافة لامية (قوله بقيد الأحكام الخ) يخرج به لا بالعلم لشموله في نفسه للتصور والتصديق كما أشار إليه الشارح بقوله كتصور الانسان والبياض وإن كان هنا ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سأتى وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فخرج هذا صريح في أن المراد بالعلم هنا التصديق لأن الظن تصديق فلا منافاة بين الكلامين في الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج تصورات الأحكام فلا يقال جعل العلم شاملاً للتصور والتصديق يؤدي إلى خلو التعريف عن قيد يخرج لتصورات الأحكام (قوله من الذوات والصفات) المراد بالذوات مالم يوجد في الخارج كان قائماً بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وهذا التأويل مبنى على القول بعدم وجود الكلى الطبيعي في الخارج أما على القول به فلا وقد حررنا ذلك في حواشي المقولات الكبرى أتم تحرير المراد بالصفات المعاني التي إن وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فتدخل فيه صفات الباري والأفعال والأمور الاعتيادية وقد يشكل ذلك بدخول الحكم حيث تدخل الصفات ويجاب بان جعل جنس التعريف هو العلم به صريح في أن المراد خروج العلم بمآعده من الصفات على أن العلم بالحكم قد يكون تصوراً وهو أيضاً خارج (قوله العقلية والحسية) المراد بالعقلية ما حكم بها العقل بدون الاستناد للحس وبالحسية خلافاً للأحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة للواضع عقلية وإلى غيره حسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبوت الاحراق للنار حتى لاستناد العقل فيه إلى الاحساس باحراق أفرادها فاندفع ما قاله الكمال أنه أغفل التنبيه على خروج الوضعية كثبوت الرفع للفاعل واعتراض الناصر بأن الحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئي فلو قال وإن هذه نار محرقة لا تجاداه على أنه يصح جعل أل في النار للحضور فيكون إشارة إلى نار حاضرة جزئية (قوله العلمية أى الاعتقادية الخ) لأن هذا الاعتقاد وإن كان علماً بحكم شرعي هو ثبوت الوحدانية له تعالى لكنه ليس متعلقاً بكيفية العمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد ولذلك سميت علمية واعتقادية والمحمش هنا كلام في أن اعتقادنا أن الجنة موجودة الآن وأن الله يرى في الآخرة ونحو ذلك هل هو من الفقه أو الكلام وأطال ذيل الكلام وتردد ثم نقل عن المصنف في منع الموانع تفصيلاً طويلاً انحط آخر الكلام فيه على أن المسائل الاعتقادية التي طريقها السمع فقط فقهه عنده قال وفي شرح الوالد على المنهاج استظهار أن وجوب اعتقاد ما ثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقهاً قال ولكنى لست أوافق على ذلك وأقول ما نقلته لك سابقاً هو التحقيق فلا يوقعك هذا التطويل في تشكيكك والشيخ النجاشي رحمه الله قال

فتدبر (قوله بل ولا في الذهن) صوابه ولا في ضمن الأفراد إذ الوجود الذهني لا نزاع فيه (قول الشارح كالعلم بأن الله واحد) إخراج هذا القيد يقتضى دخوله في الشرعية وهو كذلك لأن المراد بالشرعية المأخوذة كما قال الشارح إذ معنى المأخوذ من الشرع هو ما لا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى أنه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزام خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لأن وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع والالزام الدور لكن يجب أخذها أيضاً منه ليصح للاعتداد إذ كثير ما يعارض الوهم العقلي في دفعه في المهلكة كالألهي للفلاسفة بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه كذا في عبد الحكيم على الخيال والله در

الشارح حيث لاحظ ذلك

لا يدخل

فأفاده بقوله أى المأخوذ من الشرع فتدبر (قوله أن متعلقها حصول علم) الأولى أنه أمر الغرض اعتقاده فعنى كونه اعتقادياً أنه أمر يعتقد وأما ما قاله ففيه نظر إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم إذ حصول العلم امر خارج عن القضية (قوله وإن كان ذلك علماً) أى من حيث قيام المعلوم بالذهن قايماً ظنياً بناء على أن الفرق بين العلم والمعلوم اعتبارى

(قول الشارح علم الله وجبريل والنبي) يفيد أن علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لأنه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لأننا نقل ان العالم هو الآخذ من تعلق علمه باحكام اخذت من ذلك وكذلك علم جبريل والنبي لانهم اتلفا بما أخذ من ذلك أى بما صدق عليه انه مأخوذ أى مستفاد اما بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره (٦١) واما بالنسبة لعلم النبي صلى الله عليه وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه توصيف الاحكام بالشرعية أى المأخوذة فليس المراد أن الآخذ هو العالم ولأنه يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب وان دخل علم جبريل والنبي لأنه مأخوذ من الأدلة إلا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتساب فاحتيج لقيد الاكتساب وبهذا ظهر تفسير الشرعية بالمأخوذة من الأدلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال إذ الحاصل بالضرورة يكون مع الأدلة عنها يستغنى عن قيد الاكتساب فيكون ذكره نصريحاً بما علم التزاماً قلنا (قوله) فيحتمل ان يقال (الخ) فيه ان الفقه العلم بالجميع بطريق الاستنباط فان قيل التيهو لكل حاصل قلنا لا يمكن التيهو لاستنباط الكل المفيد للظن مع وجود اليقين (قوله) لحذف من الاول (لا حاجة اليه مع اضافة العلم للثلاثة) (قوله) من اخذ من المجتهد (قيل) الاخذ منه ليس بقيد (قوله)

كالعلم بان الله واحد وأنه يرى في الآخرة وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكره وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافي من المقتضى والنافي المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعليه مثلاً بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي ليس من الفقه

لا يدخل الاعتقادات لان التعلق فيها بحصول العلم في القلب لا بكيفية العمل على الاعتقادات في التحققات من قبيل العلوم لا من قبيل الافعال وان اطلقت عليها بناء على متعارف اللغة (قوله) كالعلم بان الله واحد (الخ) مثل بمثلين اشارة الى أن المسائل الاعتقادية قسمان مادايه العقل كالمثال الاول وما دليه السمع كالمثال الثاني (قوله) علم الله وجبريل (أى فلا يسمى واحداً منها فقها وذلك لان المنقسم الى الضرورى والكسبى هو العلم الحاصل وعلمه سبحانه ضرورى وعلم جبريل عليه السلام مستند للوحي وأما علم النبي ﷺ الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم فقال الكمال انه دليل شرعى للحكم يتوصل به الى معرفته بنقل صلى الله عليه وسلم بذلك الاجتهاد أو اتياره عنه وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ وهذا الاعتبار لا يعد فقها بل هو من أدلة الفقه و باعتبار حصوله عن دليل شرعى يصح ان يسمى فقها بالاصلاح وتسميته فقها هو الذى اقتضاه كلام البرماوى في شرح ألفيته اه والتحقق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقها لانه ليس علمياً بجميع الاحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه واستشكل الشهاب خروج علم جبريل والنبي بانه حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التيهو لزم ثبوت هذا المفهوم بأسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل قال سم ولا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وان قلنا بحكمه صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صواباً يتقلب بواسطة التقرير الى الضرورى فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده صلى الله عليه وسلم بما يشبه الوحي اه واقول لا حاجة الى هذا كله فانا لو حملنا العلم على التيهو فالمراد التيهو الحاصل عن ممارسة الأدلة والقواعد وهذا المعنى مما يختص به المجتهد وأما الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم فهذا المعنى فطرى فيه لم يحصل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل (قوله) المكتسب للخلافي (قال الكمال هذا ان قلنا أن الخلافي يستفيد علماً بثبوت الوجوب وانتفاءه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضى والنافي اجمالاً وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علماً ولا يمكنه حفظ المذكور حتى يتعين المقتضى أو النافي فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فان كان أهلاً للاستفادة منه كان قهياً فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لاجراء علم الخلافي بل هو تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقوله من أدلتها فانه للبيان إذ لا اكتساب إلا من الدليل والى ذلك يشير ضنيع الشارح حيث ذكر الاحتراز بما قبله من القيود وما بعده وسكت عنه وقوله والى ذلك يشير ضنيع الشارح أى الى كون من أدلتها للبيان دون الاحتراز فالضمائر في قوله وبعده وعنه ترجع اليه واعلم أن علم الخلافي علم مدون يقارب ما ذكره الاصوليون في باب القياس وفن المناظرة ودلائله كلها من قبيل الجدل إذ الغرض منه حفظ المدعى

علة لقوله المثبت (قيل انه علة للاخذ (قوله) ولا يصح أن يحتج به (الخ) أى بأن يجعله حجة في إثبات ما يقول به على خصمه وان كان معارضة بمثل ما قاله خصمه فيرتب عليه الحفظ تدبر (قوله) عن العلم الذى يستفيدة المقلد (فيه انه خارج بقوله المكتسب من أدلتها فالخى أنه للبيان (قول الشارح فعليه مثلاً) الى قوله لوجود المقتضى يعنى أن الكلام في علمه الحاصل من وجود المقتضى لا الحاصل بالتقليد

(قول الشارح وعبروا الخ) اعلم ان عبارة الشارح ههنا تحتل توجيهاً بين أحدهما ما يؤخذ من عبارة العبد ونصها أورد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو الجنس الصادق بالبعض لم يطر دله دخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لاننا لا نريده العام بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعاً وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا أدري عن هو فقيه بالاجماع والجواب أنا نختار ان المراد بالبعض قولكم لا يطر دالخ ممنوع إذ المراد بالدلة الامارات ولا يعلم شيئاً من الاحكام كذلك إلا المجتهد يحزم بوجوب العمل بموجب ظنه وأما المقلد فأنما يظن ظناً ولا يفرض ظنه به إلى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعاً وحاصل الجواب على ما قال السعدى حواشيه ان المراد بالعلم في قولنا العلم بالاحكام الخ ما يقابل الظن بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب مادلت الامارة على وجوبه وحرمة مادلت الامارة على حرمة وهكذا فالمجتهد هو الذى يفرض به ظنه الحاصل من الامارة إلى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة إلى العلم فعنى التعريف حيث ان الفقه هو العلم بالاحكام الواجب الجزم بها على عالمها الناشئ ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات (٦٢) التى تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة إلى وجوب الجزم عليه قال السعدى وهذا تدقيق

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم

وابطال قبيضة الذى هو مدعى الخصم فالخلاف في منسوب لعلم الخلاف اى المشتغل به فلا تتوهم من بعض الحواشى ههنا وتبعه غيره من التمثيل بآب القاسم الآخذ عن أشبه وبالمزنى الآخذ عن الشافعى ان الخلافى خاص بمن أخذ الحكم عن نفس المجتهد بل المراد به كل حافظ لقول امامه يريد تأييده ولو في عصرنا وقال زكريا الحق أن من أدلتها التفصيلية خرج به العلم المذكور للمقلد فانه انما يستفيدة عن المجتهد بواسطة دليل اجمالى كما مره ويقر ههنا بحث وهو انه اذا طالع المقلد مسائل مع الدلائل حصل له العلم بالاحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيهاً مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد واجمعوا أ يضاع على عدم فتاه المقلد قال الخيال وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فتاه المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيين وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه اه قال عبد الحكيم يعنى أن بين الاجماعين تنافياً لأن الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً إذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فتاه غير المجتهد ينافية فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق إلا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباختبار حصوله يكون فقيهاً والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام عن الامارات فباختبار عدم حصوله لا يكون فقيهاً (وعبروا عن الفقه الخ) ان قلت هلا ابقاه على معناه لا مكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله في حق المجتهد ومقلده للقطع بأنه يجب على المجتهد ومقلده العمل بما يظنه وان خالف الواقع فاذا ظن حكماً حصل له علم قطعى بان هذا حكم الله في حقه وحق مقلده والدليل وان كان ظنياً إلا أنهم قالوا أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لأن المجتهد اذا نظر في دليل ظنى

تقرده الشارح وفيه إشارة إلى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه إلا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت امارات بمعنى انها معارف وعلامات نصبها الشارع للاحكام لاموجبات اه فبناء على هذا الاحتمال أعنى ارادة الجنس أراد الشارح دفع الاعتراض الذى دفعه العبد من غير أن يلزم عليه الاعتراض الذى ذكره السعدى وحاصل دفعه انه وان كان ظناً إلا أنه قريب من العلم لكونه ظناً للمجتهد فخرج المقلد بما

تضمنه لفظ العلم لأن ظنه ليس قرياً من العلم وان أمكنه ذلك إذ لم يبلغ درجة الاجتهاد ثم قال العبد عطفاً على ما مر له أو نختار أن وحصل المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا أدري قلنا ممنوع فلا يضر ثبوت لا أدري إذ المراد بالعلم بالجميع التنبؤ له اه وهذا ما أراد الشارح بقوله وكون المراد الخ فقوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الاجلس وقوله وكون المراد الخ دفع للاعتراض الوارد بناء على أن المراد الكل فاندفع التناقض بين كلامى الشارح حيث فسر العلم أولاً بالظن وثانياً بالتهبى ويشير إلى هذا الحمل قول الشارح فى الاول وعبروا دون عبروا فى الثانى وكون المراد فانه يشير إلى أن الاول مبنى على خلاف ذلك المراد وان حمل هو المصنف على هذا المراد لانه المتبادر والثانى ما قاله سم ان المراد بالعلم في قوله واطلاق العلم بيان لا طلاق الفقه على التنبى وقوله وعبروا عن الفقه بيان لأن العلم في التعريف معناه الظن وهذا بيان بحسب الظاهر ثم بينه على الحقيقة بالتهبى وهو توجيه في غاية التكلف ثم انه يرد على التوجيهين معاً ما قاله عبد الحكيم على المواقف من أنه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التنبى لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما

وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أ كابر الفقهاء

وحصل له ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما وجب عليه العمل به قطعا يكون معلوما عنده قطعا اما المقدمة الاولى فلا تعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه به قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والجواب أن القطعية ليست حاصلة عن الدليل التفصيلي بل الحاصل عنه هو ظن الحكم فالحكم ظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أو صله إلى العلم بثبوته قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافي كون المدلول ظنيا ولذلك قال إمام الحرمين في البرهان فان قلت فمعظم متضمن مسائل الشريعة ظنون قلنا ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ولذلك قال المحققون اخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملا لذواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية اخبار الاحاد واجراء الأقيسة (قوله وإن كان الخ) الواو للحال وإن زائدة لمجرد الربط أي والحال أنه ظني لظنية أدلته والدليل الظني لا ينتج إلا ظنا فدلالته ظنية سواء كانت مقدماته كلها ظنية أو بعضها لا يقال ان الفقه احكاما قطعية مستفادة من طريق قطعي كاجماع قطعي بلغ المجتهد بطريق التواتر لا نأقول بالترام خروجها عنه على أن بعضهم يقول الأدلة اللفظية لا تفيد إلا ظنا وكذا ما يفرع عليها من إجماع أو قياس وبعضهم جعل امثال هذه الاحكام من الفقه ومشى عليه الشهاب عميرة وجعل التعبير بالظن تعليلًا لكثرة على الأقل واما الاحكام الضرورية كوجوب الصلاة مثلا فان المجتهدين استنبطوها وحصلوها على أدلتها التفصيلية فليست في اصولها ضرورة بمعنى انها لم تصل اليهم بلا دليل إلا لأنها بعد ذلك لشبهتها التحقت بضروريات الدين ولذلك كفروا جاحدها على أن صاحب المحصول قد اخرجها عن الفقه وقال العلامة التجاري ان العلم باحكام الاركان الخمسة لحصوله من الدين بالضرورة لا بالاستدلال ليس من مسمى الفقه في شيء وهو كلام وجهه والنفس اليه أميل والقول بأن مثل هذه الاحكام استنبطها المجتهدون بعيد فان وجوب امثالها من عهده صلى الله عليه وسلم إلى الان معلوم لكل أحد فهي من القواطع يقينا (قوله لانه ظن المجتهد) قال الشهاب عميرة إشعار بأن علاقة المجاز فيه المجاورة أو الضدية أو المشابهة فهو مجاز مرسل أو استعارة وبحث فيه سم بان التعاريف تصان عن المجاز إلا بقرينة واضحة وأجاب بأن التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك وهو مجاز مشهور عندهم كما يدل عليه قوله وإطلاق العلم على مثل هذا التيهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه إلى القرينة اه أقول قد أبعد المرمى حيث جعل القرينة ماسيأتى في كتاب الاجتهاد وكيف تكون قرينة المجاز منفصلة عنه مع بعد ما بينهما والله در القائل سهم اصاب وراميه بذي سلم * من بالعراق لقد ابعدت مراما وجعله قول الشارح وإطلاق العلم على مثل هذا التيهيؤ إلى آخره دليلا على أن استعمال العلم في الظن مجاز مشهور عندهم ممنوع بانه فرق بين التيهيؤ الذي هو معنى الملكة المشهور في استعمال لفظ العلم وبين الظن الذي ليس بما يستعمل فيه لفظ العلم إلا المناطقة والكلام هنا باصطلاح الاصوليين والعجب منه انه في رد كلام الناصر الاتي اعترف بان الشارح بين اولا ان العلم المفسر به الفقه هو الظن وثانيا ان الفقه في الحقيقة هو التيهيؤ إلى آخر ما ذكره ثم قد يقال أن اعتبار المجاورة ههنا لا يتم كيف وقد قال في التلويح المراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما حالا في الاخر بالجزية او الحلول او كونهما في محل واحد او كونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك اه ولا ملاسة بين العلم والظن بشيء من هذه الاعتبارات لا يقال

كما صرح به في المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء اه وذلك لانه يلزم على كلا التوجهين ذلك الاطلاق كما هو ظاهر للتأمل والشارح وإن نقل ذلك عن السعدى شرح المقاصد لكنه معترض بما سمعت وقوله فلأن يعلم النحوا لا يفيد لان معناه أن له ملكة النحو وليس فيه إطلاق لاسم الفن المدون على تلك الملكة فليتأمل (قوله أغلبي) الحق أن ما علم من الدين ضرورة ليس من الفقه كارتكان الاسلام (قوله فالمراد بالعلم الظن) أى التيهيؤ الخ هذا لا يكاد يلتئم مع قول الشارح وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي الخ إذا لا دلالة ليست للتيهيؤ وما سيأتي هو قوله الاجتهاد استفرغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم فتأمل

في ست وثلاثين مسألة سئل عنها لا ادرى لانه انتهى العلم باحكامها بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا انتهى شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يرد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه منتهى لذلك وما قيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعروف بخطاب الله الاتي

الظن والعلم متجاوران في محل واحد وهو النفس * لانا نقول ذلك غير ممكن لانه باليقين يزول الظن وعند وجود الظن يزول اليقين فهما متنافيان لا يجتمعان في محل واحد * ان قيل هما يتعاقبان في المحل فيصديق عليهما بهذا المعنى انهما بمحل واحد * قلنا المجاورة لا تتحقق الا حيث يكونان معا في المحل (قوله في ست وثلاثين) هذا هو المشهور وروى عن ابن عبد البر في مقدمة التمهيد ان مالك سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا ادرى وقد وقع قول لا ادرى لغيره من بقية المجتهدين (قوله بمعاودة النظر) من العود بمعنى الصيرورة كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام ان عدنانا ماتكم فلا يرد ان يقال ان التعبير بالمعاودة يوم انه قد تقدم له نظر في تلك ونسيه (قوله واطلاق العلم على مثل التهيؤ الخ) اشارة إلى جواب ما اعترض به صدر الشريعة في توضيحه على الجواب المذكور بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب لا ضابط له إذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولا يليق ان يذكر في الجدل العلم ويراد به تهيو مخصوص لادلالة اللفظ عليه * وحصل الجواب انا لا نسلم ان لادلالة اللفظ العلم على تهيو مخصوص فقولكم لا ضابط له ممنوع فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكة افاده السكال ولا يخفى قوة السؤال وقد اعترض الشهاب والناصر الشارح بانه قدم ان المراد بالعلم هاهنا الظن مجازا وذكرنا ان المراد به التهيؤ مجازا فين كلاميه تناف وأجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر فلذلك تركناه هذا والاحسن (١) ما افاده عبد الحكيم في حواشي الخيالي ان المعتبر في حق المجتهد هو ان يكون جميع الاحكام الحاصلة له بالفعل حاصلة بطريق الاستدلال قال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رحمه الله لثبوت لا ادرى في حقه اه واقول يظهر منه ان مثل المزني وسحنون الآخذين عن الائمة والمخرجين على قواعدهم لا يسمى مجتهدا لان جميع المسائل الحاصلة عنده ليست باجتهاده واما بالنسبة للمسائل التي استنبطوها فكذلك لانها مخرجة على قواعد امامه وهذا انما يظهر في حادثة ليس لامامه فيها نص اما ما خالف فيه امامه فانه يكون مجتهدا فيه وهذا في اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم كثير ثم رايت في طبقات الشافعية الكبرى للمصنف ما خلاصته قال الرافي في باب الوضوء تفردت المزني لاتعد من المذهب إذ الميرجها على اصل الشافعي ونقل في مسألة خلع الوكيل ان المزني لا يخالف اصول الشافعي وانه ليس كأبي يوسف ومحمد فانهم يخالفان اصول صاحبهما اه وفي النهاية والذي اراه ان يلحق مذهبه في جميع المسائل بالمذهب فانه ما انحاز عن الشافعي في اصل يتعلق الكلام فيه بقاطع وإذا لم يفارق

(قول الشارح جمع الحكم الشرعي) فالحكم الشرعي هو المعروف بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فليس الشرعية قيد اعلى حدته حتى يكون زائدا وهذا رد لما قيل لو كان الاحكام هنا جمع الحكم المعروف بخطاب الله يلزم استدراك قيد الشرعية لاشعار الاضافة إلى الله بكونه شرعيا وحاصله ان ذاك لو كان المعروف مطلق الحكم فيكون الشرعي قيدا زائدا فيتركز مع ما اشعرت به الاضافة بخلاف ما إذا كان تعريفا للحكم الشرعي كما نقل عن اصحاب هذا التعريف وهم الاشاعة

(١) اى في الجواز عما اعترض به صدر الشريعة وحاصله تسليم الاعتراض وكون المراد على جعل ال في الاحكام للاستغراق لجميع الاحكام الحاصلة للمجتهد بالفعل بطريق الاستدلال لاجميع مابنى على قواعده وإن لم يحصل له بالفعل بطريق الاستدلال بل باتباعه فافهم اه كاتبه

(قول الشارح فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة في معرض التقييد كلا منها قيد مستقل (قوله مع انه يلزم عليه حيثئذ استدراك الخ) تابع في ذلك سم وقد عرفت ان الشرعية ليس قيد على حدته حتى يكون مستدركا واما العلية فلاخراج ما كان شرعية ولم يتعلق بافعال الجوارح وهو العلم بالاحكام العلية اى الاعتقادية فان الاعتقاد ليس (٦٥) بفعل وافعال المكلفين يعم فيه (قول

الشارح واد آل إلى ما تقدم)

اى فى الاحتراز إذ يحترز

به عما يحترز بكل منهما عنه

على انفراد فان الشرعى

باق على ان معناه الماخوذ

من الشرع والخطاب

معناه ما خوطب به أو

الاجباب وبوجه اطلق على

الوجوب ونحوه مساحية

او الاجباب نفس الوجوب

والتغاير بالا اعتبار وسياتي

بيانه وبهذا اندفع ما قيل

انه يلزم بناء على ارادة هذا

المعنى ان العلم فى تعريف

الفقه تصور إذ الخطاب

ليس بنفسه مع ان الفقه

من قبيل التصديق وحاصل

الدفع ان المراد العلم به من

حيث ثبوته للوضوع

ومراد به بقوله وان آل إلى

ما تقدم رد ما قاله صاحب

التوبيخ بما اطال به فى هذا

المقام (قول الشارح

المتعارف) الخ قيد به اشارة

إلى ان انتفاء الحكم بهذا

المعنى لا ينفى الحكم مطلقا

اعنى الكلام الاذلى لانه

حكم بغير المعنى المتعارف

اعنى المتعلق بالتعجيزى

بعد البعثة فبانتفاء

المتعارف لا ينتفى الآخر

إذ هو قديم فتدبر لتندفع

شكوك الناظرين (قوله

فخلاف الظاهر وإن آل ما تقدم فى شرح كونها قايدين كما لا يخفى (والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى اخرى

الشافعى فى اصوله فتخرج بجاته مخرجة على قاعدة امامه وان كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب فالواه تخريج المزنى لعلو منصبه وتلقيه اصول الشافعى اه وفى الملل والنحل ان المزنى وغيره من اصحاب الشافعى لا يزيدون على اجتهاده اجتهادا ولا كز فى كلام الامام ما يقتضى ان المزنى ربما اختار لنفسه وانما خرج المذهب وهذا هو الظاهر اه وقال النووى فى مقدمة شرح المذهب الاوجه لاصحاب الشافعى المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على اصوله ويستنبطونها من قواعد ويجهدون فى بعضها وان لم ياخذوه من اصله اه قال ابن السبكي وقوله ويجهدون فى بعضها إلى اخره يوم ان يعد من المذهب مطلقا وليس كذلك بل القول الفصل فيما اجتهدوا فيه ولم ياخذوه من أصله ان ما نافي قواعد مذهبه لم يعد وما ناسباعد (قوله فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة فى معرض التقييد كلا منها قيد مستقل لاجزاء قيد قال السكالك وهذا بالنسبة إلى تدقيقات المتأخرين فى تعريفاتهم اما على طريقة مشايخ الاصول فجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا لاجمع الحكم الشرعى هو الظاهر اه وفى سم كلام طويل تركناه لانه مبنى على ما سلف من التعميم فى موضوع العلم مع قلة جدواه وقد علمت ما فى ذلك التعميم (قوله وان آل ما تقدم) اى فى الاحتراز إذ يحترزه عما يحترز بكل منهما على انفراد (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة إلى ان آل للعهد الذهنى لتبادر ذهن الاصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الاصول إذ علم على وجه الاجمال انهم يبخون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يومه ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم فى تعريف الفقه وهو هذا المعنى لزوم استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لا يكون إلا شرعيا ويلزم ايضا ان يكون العلم المعروف به الفقه تصور التعلق بمفرد هو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لانه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل ثم فى بعض الحواشى هنا كلام فى تقسيم ال والتفرقة بين مذهبي النحاة والبيانين فيها هو مع كونه غير محرر كما يعلم بالوقوف على حواشى المطول تطويل بما لا داعى اليه على ان التفرقة بين المذهبيين تساهل فان الخلاف إنما هو جار بين البيانين وليس للنحاة فى ذلك مدخل لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه فى كتبهم تبعاً للبيانين لتعلق غرض لفظى به كذكرهم نكات حذف الفاعل فى بناء الفعل للمجهول فلا تفعل وآثر التعبير بالمعارف على التعبير بالمعروف مع اخصرته اشارة إلى اتمية المعرفة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى (قوله بالاثبات تارة الخ) كقوله الحكم موجود بعد البعثة ولا حكم قبلها وفيه اشارة إلى وجه ذكر تعريف الحكم فى المقدمات لانه يتوقف عليه المقصود بالذات وهو البحث عن الدلائل الاجمالية لانه ذكره لكونه ذكر الحكم فى تعريف الفقه قبله لاختلاف معنى الحكم ولذلك جعلت ال ليست للعهد الخارجى والباء فى قوله بالاثبات للبلاسة او السببية ولا تناقض كما اشار لذلك الشارح بقوله تارة لان كلا باعتبار ان النفى قبل البعثة والاثبات بعدها أو هما بالنظر للحالين مختلفين كما سيأتى ثم ان توقف المسائل عليه بالواسطة فان اثبات الاصول له ونفيه ليس من المسائل بل من المبادئ فذكره إنما هو لتوقف بعض

(٩ - عطار - أول) عند البيانين) الخلاف كله واقع بين البيانين لا دخل للنحاة فيه لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه فى كتبهم تبعاً للبيانين (قوله فانها كناية) المراد بها مقابل الصريح لا الاصطلاحية (قوله فهو المشار به إلى الحقيقة) الاشارة إلى الحقيقة باللام والفردية جاءت من القرينة فالفرد معهود باعتبار عهد الحقيقة فان ارادته القرينة ليست لذاته باعتبار انطباقه على الماهية

(قوله وفيما ذكرناه الخ) فيه أنه لم يبين عليه سبب التعارف بخلاف كلام الناصر (قول الشارح أي كلامه النفسي الأزل في الخ) اعلم أن الخطاب فسر تارة بتوجيه الكلام إلى الغير وتارة بالكلام الذي علم أنه يفهم أو الذي أفهم والمعنى الأول ليس بمراد هنا إذ ليس التوجيه هو الحكم فلذا قال الشارح أي كلامه ثم إن الكلام اللفظي ليس حكماً بل دال الحكم كما صرح به السيد السند في حاشية شرح المختصر فلذا قال النفسي وكون الكلام النفسي حكماً مبني على رأي الأشعري ومن تبعه من قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الأزل أسراً ونهياً وغيرهما ويرد عليه لزوم الأمر بلا ما مورروا النهي بلا منهي والأخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وهو سفة تعالى الله وتقدس ويحجب بأن ذلك في الكلام اللفظي دون النفسي وبأن السفة إنما يلزم لو خطب المعلوم وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون المعلوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف (٦٦) توجه عليه حكم في الأزل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال فلا قاله العضد وهو بمعنى قول

(خطاب الله) أي كلامه النفسي الأزل المسمى في الأزل

المبادئ عليه ويلزم بواسطة ذلك توقف المسائل لأن المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء تأمل (قوله خطاب الله) اعترض بأن الحكم المصطلح هو ماثب بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لأنفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب بأن الوجوب هو نفس الخطاب الذي هو عبارة عن قول القائل أفعُل ولا فرق بينهما بالذات بل بالاعتبار فإن ذلك القول إذا نسب للحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهكذا بقية الأحكام ورد بأن الوجوب مترتب على الإيجاب يقال أوجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه واجيب بأنه يجوز ترتب الشيء باعتباره على نفسه باعتباره آخر إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر ومن هذا الغييل قولك ضربت تأدياً مع أنه في الخارج التأديب هو الضرب لأنه من حيث كونه فعلاً مؤملاً اعتبر ضرباً ومن حيث أنه قصد به التأديب تأديب ثم علل بالاعتبار الأول نفسه بالاعتبار الثاني واعتبر أنه بالاعتبار الثاني مترتب على نفسه بالاعتبار الأول إلا أن السيد في حواشيه شرح المختصر حقق أن الوجوب غير الإيجاب وحيث قد فالجواب الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أي أثر الخطاب هذا ولو حل الخطاب على ما خطب به أي ماثب بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلاً حيث نذر إراد بالحكم ما حكم به لم يرد شيء من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمد عليه لأنه فسر الخطاب بالكلام الأزل الخ وهو ما وقع به التخطأ وفي سم كلام غير محتاج إليه هنا وأراد أيضاً عدم تناول الحكم على التفسير المذكور ماثب بنحو القياس إذ لا خطاب فيه واجيب بأن القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له (قوله أي كلامه النفسي) الخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراده الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الأقسام الآتية هو هذا لا المعنى الأصلي لأنه أمر اعتباري وقيد الكلام بالنفس لأن اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشيه المختصر ووصفه بالأزلي بعد وصفه بالنفس من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشباب من أنه صفة كاشفة لانهاهي التي تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ يشغله وما هذا ليس كذلك ثم إن الأزلي قيل هو مرادف القديم وقيل أعم لتخصيص القديم بالأول لوجوده كما هو مشهور (قوله في الأزل) قال الشباب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً قال سم لاشبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه

شرح المقاصد المعلوم ليس بأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً وقول العضد وأما على تقدير وجوده الخ هو معنى قول الشارح فيما سياتي الأصح تنوع الكلام في الأزل بتزليل المعلوم منزلة الوجود يعني أنه يكفي في تنوعه بناء خطابه على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الموجود فإيتأمل مع لطف القرينة ومن كلام العضد هذا يعلم أن الحكم يوجد قبل التعلق التجيزي وهو كذلك وما سياتي للشارح من انتفاء الحكم بانتفاء قيد منه قائما هو في الحكم المعارف للأصوليين كما تقدم والحاصل كما سياتي عن المصنف أن ذوات الأحكام قديمة والمنفي قبل البعثة تعلقاتها وهو

يرجع إلى أن الحكم معنيين فلي تأمل (قوله لا يتصف بالوجود) جوز السيد كون الحكم أمراً اعتبارياً يجعله وصفاً ملحوظاً للماور به فيما مر (قوله فسر بالكلام) يؤخذ من العضد وحاشيته للسعدان الخطاب هنا هو نفس قول الله أفعُل أعني القول النفسي بالمعنى المصدرى قال الأمام في المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالاً لا لا مجرد كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عند فعله ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه لوفعله لما قبلك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة ولا لحصل للمعلوم صفة ثبوتية وتحقيقه أن هذا القول موجود والفعل معدوم وللقول اعتباران بالنظر للأمر إيجاب فهو صفة للقول الموجود وبالنظر للماور به أي لتعلقه به وجوب هو وصف حقيقي للفعل أيضاً لقيامه بموجوب بخلاف ما لجعل وصفه للماور به فإنه يكون الحكم أمراً اعتبارياً أو الأول أو الأول وقدم (قوله وبهذا إيجاب) جواب بالمنع أي تمنع أن المعرف الوجوب

بل ما خوطب به وهذا مبني على ان الكلام ما تكلم به لا القول افعول وقال السعد بناء على ما اختاره العضد الحكم على هذا نفس الخطاب بل بالمعنى
المصدرى ودليله القول اللفظي على ما يناسب معنى المفعول واعلم ان التكلم والكلام قد يران لا ترتب بينهما بالزمان كما لا ترتب بين الكلمات
كذلك حتى على القول بانه لفظي كما اختاره العضد بل هو ترتب قديم لا تعقله فسبحان من لا تحيط به العقول (قول الشارح المسمى في الازل
خطابا) اخذ الشارح هذا المعنى من قول المصنف خطاب الله دون كلامه (٣٧) وهذا ايضا مذهب الاشعري

خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي البالغ العاقل تعلقا معنويا

ملحوظا في الازل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أي باعتبار
تقدم وجوده وعدم اوليته انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذي هو
مناط الاشكال بل المعنى مقدر تسميته بذلك لم (١) واما قول النجاشي انه يمكن ان يتعلق الظرف بالمسمى
والمسمى بذلك هو الله وليس المراد انه سماه بهذا اللفظ المركب من هذه الحروف الهجائية المخصوصة بل
باسم اذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف في الازل لا يغيره لان هذه تسمية اصطلاحية
للاصوليين ولو اصطلاحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كبتية الالفاظ التي يستعملها ارباب
الاصطلاح وليت شعري ماذا يصنع في مقابل هذا القول القائل بان الكلام النفسي لا يسمى في الازل
خطابا بل فيما لا يزال تامل (قوله حقيقة) كانه اشارة الى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود
تصان عن المجاز اه واقول يبعده قوله على الاصح فانه اشارة الى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز في ذلك
فطريقه النقل عنهم لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة الى مختار الشيخ ابي الحسن
الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امر او نهي او غيرهما ولذا
قال الشارح كما سيأتي أي في توجيه كونه حقيقة من انه نزل المعدوم منزلة الوجود ومقابل الاصح
ما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه
في الازل ولذلك قال شيخ الاسلام اشارة بقوله حقيقة على الاصح الى ان تفسير خطاب الله بكلامه
النفسي الازل مبني على ذلك اما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للفهم او الكلام المقصود
منه افهام من هو متبني لفهمه اه فان قلت إذا كان الخطاب في الازل متعلقا بأفعال المكلفين على
ما هو مذهب الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه والجواب ان السفيه
إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل
ابنا له فامر به بطلب العلم حال الوجود واما الجواب بانه مأمور في الازل ان يفعل فيما يزال فلا
يدفع الاشكال (قوله أي البالغ العاقل) قال الشهاب كان الاولى التعبير يعني بدل أي اه ووجه
انه معنى مجازي والمعنى الحقيقي للمكلف المأمور بما فيه كلفة وجوابه انه صار حقيقة عرفية في البالغ
العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والاصوليين وقد فسر ههنا بالبالغ العاقل وفيما يأتي في قوله
من حيث انه مكلف بالمأمور بما فيه كلفة لسلامته ههنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة
التعلق الازام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف المأمور بالفعل على صيغة اسم الفاعل
المأمور بالفعل على صيغة اسم المفعول وفسره فيما يأتي بالمأمور الخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر قائده
إلا باعتبار الوصف للبالغ العاقل وهو ازام ما فيه كلفة (قوله تعلقا معنويا) أي صلوحيا بمعنى انه
إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التجيزي فانه حادث

(١) قوله لم فيه انه كيف يتم التدبير من الله تعالى محال ومن غيره في الازل لا يتصور إلا أن يحمل

التقدير على القدرة التجيزي القديم لاعلى الفرض فتأمل بانصاف اه كاتبه

فالخطاب والحكم عنده
قديمات وقدم الحكم
مبنى على قدم الخطاب كما
قاله العضد وسيأتي أن
الحكم هو الخطاب فان سلم
ان الخطاب هو الكلام
الذي علم انه يفهم ولا يحتاج
إلى وجود فاهم سلم الحكم أي
قدمه والافلا والحاصل
ان قدم الخطاب مبنى على
تفسيره وتسليم معناه وقدم
الحكم مبنى على قدم الخطاب
فان منع ذلك المعنى بلزوم
أمر ونهي بلا فاهم امتنع
قدم الخطاب فامتنع قدم
الحكم (قوله ولا يخفى ما فيه
من البعد والتعسف) كلام
الائمة كالعضد وعبد
الحكيم صريح فيما قاله سم
فهو الحق واما ما قيل من
المسمى له في الازل هو الله
ففسد لما علمت من بناء
التسمية على تفسير الخطاب
(قول الشارح حقيقة) أي
بتزليل المعدوم منزلة
الموجود قاله الشارح
فما سيأتي أي أنه كاف
في الخطاب لما أسلفناه

الجواب عن كونه سفيها فنزل منزلة الموجود في الخطاب لكفايته فيه فالخطاب لا يستدعي وجود المخاطب هكذا يلبنى ان
يفهم (قوله اشارة به الى دفع الخ) يبعده قوله على الاصح فانه اشارة الى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فشيء مداره
النقل لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة الى مختار الشيخ ابي الحسن الاشعري من قدم الخطاب والحكم
كما قدمناه (قول الشارح البالغ الخ) اقتصر عليه ههنا مراعاة لقوله فيما سيأتي من حيث الخ إذ لو أخذناه معنى الحيثية في
الموضعين لزم التكرار ولم يذكره مع الحيثية فيما سيأتي لانه لا دخل له في التقييد إذ التقييد بالوصف اللازم للبالغ العاقل

قبل وجوده كاسياق وتنجز يا بعد وجوده بعد البعثة إذ لا حكم قبلها كما سياتي

لأنه التعلق بالفعل ولا يحصل إلا بعد وجوده مستجما للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسي بذاته تعالى وصفاته فتجزى قديم (قوله قبل وجوده) وكذا بعده قبل البعثة لما سياتي أنه لا حكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية شروط التكليف كالعلم بالبعثة وبلوغ الأحكام (قوله إذ لا حكم قبلها) قال الشهاب سياتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع إلى قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قديمته وهو التعلق التجزي وبوجه كلامه وأنت خير بان ذلك مبني على أن التعلقين معا يعتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه الذي أسلفناه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتنجز يادون وتنجز يا وقال العضد في تسمية الكلام في الازل خطا بخلاف مبني على تفسير الخطاب فان قلنا أنه الكلام الذي علم أنه يفهم فيسمى وإن قلنا أنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطا يا وينبني عليه أن الكلام حكم في الازل أو يصير حكما فيما لا يزال اه فانت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول دون التجزي اه قال سم وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التجزي في مفهوم الحكم وصريح العضد بخلافه وأقول ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتي ولا حكم قبل الشرع وبجود مخالفة العضد لا تقدر في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لها المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل احدا ان يصطلح على ما شاء إذ لا مشاحة في الاصطلاح اه ويرد عليه ان كلاما من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الاخر في الخارج إذ لا يمكن اجتماع صفة التجزى ومقابله معا كما لا يمكن اجتماع قبليّة الوجود مع بعديته بالنظر إلى مكلف واحد حتى يوجد التعلقان في الخارج معا ويكون الخطاب متصفا بالتعلقين معا بان يكون مع كونه متعلقا متعلقا معنويا متعلقا متعلقا تجزى يا ايضا والاقرب في مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق في وقته اي انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعده بذلك الوجه وهذا الاتصاف دائمي للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر في مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معاني وقت فيعتبر وجود كل في وقتها التي هي مقيدة به وحيثئذ يشكل ما ذكره الشارح هناك في تعليل عدم الحكم بعدم وجود التجزى فان اللازم وجود التجزى في وقته لا دائما وانما اللازم دائما هو ان يكون بحيث إذا جاء وقت التجزى تنجز وهذا موجود بلا ريب وكذلك يشكل قوله هنا إذ لا حكم قبلها اللهم الا ان يقال ان الشارح اراد انه يكون متعلقا متعلقا تجزى يا في الحال بعد ان كان متعلقا متعلقا معنويا قبا قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وان حمل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لا يدل على خصوص تعلق فيكفى في صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه مخالف لكلام القوم ومخالف لكلام المصنف في منع الموانع فلا اعتذار بانه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بما لا يقبل على ان قولهم لا مشاحة في الاصطلاح يؤخذ على اطلاقه مع قطع النظر عن عدم صحته اضرة على انه لا يجوز نقل اصطلاحات الفنون المدونة على غير وجه المكان الالباس وايهام انه اصطلاح اهله والظاهر انهم ما اصطلموا على ذلك الا لاغراض تتعلق به فتغير تلك الاصطلاحات كثيرا يؤدي إلى تفويت تلك الاغراض وترتفع الثقة بالنقل عن المصطلح الاول وايضا إذا لم يكن هناك غرض صحيح فهو عبث يحترز عن مثله ثم لا يخفى انا إذا اخذنا في مفهوم الحكم التعلق التجزى بعد البعثة لزم انتفاء الحكم قبل البعثة بالضرورة وصار قول المصنف ولا حكم قبل الشرع لغوا لعدم الفائدة فكيف ذكره وعدوه مسئلة والمسائل يجب ان تكون نظرية وقد استدلو عليه بنحو قوله تعالى وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ونقولوا فيه خلاف المعتزلة في ردان قوله إذ لا حكم قبلها يدل على اعتبار قوله بعد البعثة في مفهوم الحكم وهذا هو الظاهر فالاقرب ان لا يجعل جزأ من التعريف أصلا وانما هو بيان لوقت التعلق التجزى بتقدير وذلك بعد

(قوله اي متصفا الخ) بيان لما افاده عود الضمير على المكلف (قول الشارح وتنجز يا بعد وجوده) أي ان يكون متعلقا متعلقا تنجز يا في الحال بعد تقدم تعلقه متعلقا معنويا وليس المراد ان يجتمع التعلقان معا كما يصرح به قوله قبل وبعد فتدبر ثم ان التعلق التجزى قالوا انه حادث وقد مر عن العضد ان معنى الخطاب الازل ان يتوجه الحكم عليه في الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين وای تعلق حدث بعد مضي اليومين مع تضمن الامر الاول للقييد اللهم الا ان يكون معناه انه بعد مضي ذلك صار مأمورا بالفعل بمقتضى مضي الزمن المقيد به فتأمل (قول الشارح بعد البعثة) الاولى ان يرجع لقوله قبل وجوده أيضا ومع ذلك يزداد علما بالبعثة فتدبر (قوله لان المركب الخ) التركيب فرع الحدوث والتعلق امر اعتباري لا يوصف بالحدوث كما في حواشي التوضيح (قوله فان الجاري عليه الخ) قد عرفت انه قديم تعلق ولم يتعلق وقد تقدم قبل تحقيق ذلك فتنبه

(من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم بما ساقى فتناول الفعل القلبي الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة

(قوله إذا المتعلق هناك الخ) قد يقال يرفع على الفاعلية والمفعول محذوف أى الاقسام الثلاثة حذف لظهوره (قوله) وقد يجاب (الخ) هو لا يجدى فان المكلف به هو المقذور وهو الفعل الحقيقى وهذا على الصحيح كيف نعم الشارح جار على مختار المصنف فيما مر ولعله بناء على انه فعل حقيقة (قوله) وتقدم الجواب عنه (جوابه لا يفيد إذ الواحد لا كثرة فيه فالصواب ما قدمناه من ان من ليست تفضيلية واسم التفضيل بمعنى المتجاوز فارجع اليه (قوله) ملازمة الكللى لجزئياته (الاولى لاوصاف انواعه لان أوجه التعلق التى هى الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير أو صاف لانواع الخطاب التى هى الايجاب والتحرير ونحوهما افاده شيخنا ب ج

البعثة وبه اندفع ما ذكرنا من لزوم لغوية قولهم لاحكم قبل البعثة نال جدا (قوله من حيث انه) بكسر الهمزة وهو الاقيس أو فتحها اما على قول الكسائى يجوز اضافة حيث الى المفرد أو بتقدير ان يجعل أن ومعوم لما فى تقدير اسم المبتدأ والخبر محذوف أى ثابت بعد الفتح لخواص مسلم (قوله) أى ملزم ما فيه كلفة) اعرضه الشهاب بان التعبير بذلك يوجب الدور إذ التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور وأجاب سم بان هذا سبب لان اخذ فرد من افراد الحكم فى تعريفه لا يوجب الدور لانه يمكن تعلقه بدون ثقل مفهوم الحكم كما لا يخفى اه واقول هذه دعوى لا دليل عليها كيف والمكلف اسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كما هو حال المشتقات وتعمل مفهوم المركب متوقف على تعقل كل من جزئيه والتكليف أحد جزئيه فتعقله لانه يمكن الخ ممنوع إذ يلزم عليه تعقل الذات مجردة عن الوصف فى مفهوم المشتق ولا يقول به احد وار تكاب التجريد فى مثله مغل بالتعريف (قوله) فيتناول أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة إذا المتعلق هناك صفة الخطاب اه سم واقول يصح (١) رفع الفعل ونصب القلبي وكذا رفع المكلف ونصب الواحد ورفع المتعلق ويجعل مفعوله مقدر أى الاقسام الثلاثة تباعدا عن التكرار للفظى مع ظهوره ثم لا يخفى ان اسناد تناول الى ضمير التعريف على الاحتمال الاول مجاز اذا تناول الفعل او المكلف او المتعلق (قوله الاعتقادى) أى كاعتقاد ان الله واحد وهو مبنى على ان الاعتقاد فعل للنفس والتحقيق انه من مقولة الكيف فلا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له والجواب بانه يعد فعلا عرفا لا يتفع لانه لا يدفع كونه ليس من الفعل الذى الكلام فيه هو الفعل الذى هو مقذور بنفسه للمكلف ولا يتعلق خطاب التكليف إلا به نفسه افاده سم وبه يظهر لك ما ردنا به كلامه سابقا فى ادخال مثل اعتقاد ان الله واجب تحت موضوع علم الفقه إذ حاول هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى والحاصل بالمصدر فسيأتى فى المسائل الآتية وقد بسطنا فى حاشية المقولات الصغرى (قوله وغيره) أى غير الاعتقادى وهو الفعل القلبي الذى ليس اعتقاديا كالتقوى والقولى كتنكير الاحرام وقوله وغيره يحتمل ان المراد غير ما ذكر من الفعل القلبي والقولى كغيرهما من الافعال مثل القيام فى الصلاة واداء الزكاة أو غير القولى وهو اقرب (قوله والكف) أى كف النفس وزجرها الذى هو مدلول النهى فطفه على القولى عطف خاص اتى به دفعا لتوهم عدم شمول التعريف له الناشئ عن توهم انه ليس فعلا (قوله) والمكلف الواحد الخ لان المكلف اسم جمع يصدق بالقليل والكثير فالتعبير به اظهر من التعبير بالمكلفين لظهور المراد فى الجنس دون الجمع وفى ادخال الكاف فى قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه ادخال لنحو خزيمة فى جعل شهادته شهادة اثنين (قوله) والاكثر من الواحد) فيه ما مر فى قوله فى الكلام على نعمدك عند قوله الاخصر منه سؤالا (٢) وجوابا فلا إعادة (قوله والمتعلق) أى والخطاب المتعلق عطف على الفعل أيضا قال سم وسها شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح فقال

(١) قوله واقول يصح الخ خلاصته ان قول الشارح فتناول الفعل القلبي الخ يحتمل وجهين الاول نصب الفعل والمكلف والمتعلق على كونه مفعول يتناول وما بعده اذ كرفوت لها والفاعل مستتر يرجع للتعريف على المجاز العقلى الوجه الثانى رفع الفعل والمكلف والمتعلق على الفاعلية اسنادا حقيقيا والقلبي والواحد وكذا الثلاثة المقدر بعد المتعلق بالنصب على المفعولية اه كاتبه

(٢) قوله سؤالا هو ان فعل التفضيل المعروف بالالمضاف لا يستعمل بمن وقوله وجوابا هو التأويل بان الزائدة او جنسية لان مدخولها فى حكم التكرار بان من متعلقة باكثر مقدر مدلول عليه بالمدكور

(قوله كون الحيثية مستعملة الخ) لا يخفى ان استعمال اللفظ في كلامه مجاز غير متعارف فحمل التعريف عليه بعد مع خفاء القرينة ويزيده بعد اصراف الحيثية باعتبار التقييد الى بعض وباعتبار التعليل الى اخر فالاقرب ان يقال الحيثية تقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالته وتبعاً اي يتعلق بفعل المكلف اصالته كنفس الالزام أو تبعاً كتوابع الالزام وتحقيقه ان المراد انه يتعلق بفعل المكلف من جهة ان المكلف ملزم مافيه كلفة اما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما اذا كان التعلق على وجه الاقتضاء او بغيره كما اذا كان لا على وجه الاقتضاء وكون الاول من جهة الالزام ظاهر وكذا (٧٠) الثاني لان تعلقه به مترتب على الالزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة

من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخير الآتية لتناول حيثية التكليف

والفعل المتعلق وعلقوه عنه فاحذره وقوله باوجه حال من ضمير المتعلق والباء للاباء بسمة من قبيل ملا بسمة الشيء لا وصاف انواعه وليست صلة المتعلق لان متعلق الخطاب بفعل المكلف لا تلك الالزام ولا معنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غير هو ما ذكر من الاقتضاء وغيره لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متعصف به (قوله من الاقتضاء) بيان لا وجه والمراد اقتضاء الفعل او الكف فيشمل الاقتضاء الجازم الايجاب والتحريم وغير الجازم ليشمل النذب والكره وقوله والآية صفة لدخول من اول وجه التعلق والمعنى واحد (قوله لتناول حيثية التكليف) علة لشمول التبريف الخطاب المتعلق باوجه التعلق الثلاث بجعل الحيثية مستعملة في معنيها معاً وهما التقييد والتعليل فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه ان يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد او بسبب وجود الالزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء غير الجازم والتخير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام كما ذكره الشارح والمراد بتناول حيثية التكليف الثلاثة المذكورة انها تجامعها ولا تخرجها وليس المراد ان دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فلم اندفاع قول التفاضل لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل والنذب والكره موضع تامل لانه مبنى على قصر الحيثية على التقييد واندفاع ما اورده شيخنا العلامة من انه يخرج من التعريف بهذه الحيثية الالزام نفسه لان ما كان لا لاجل الالزام لا يتناول الالزام نفسه وايضاً المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للدخال كما قاله اه لان مبنى ايراده الاول على قصر الحيثية على التعليل ومبنى ايراده الثاني على ان المراد بهذه الحيثية الادخال وليس كذلك بل اخراج المعارف بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على ان الحيثية تكون للدخال ايضاً كما لا يخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة اه ملخصاً من سم ولا يخفى ان استعمال اللفظ في كلامه مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء القرينة ثم ان صرف الحيثية التقييدية الى بعض أقسام التعلق والتعليلية الى بعض آخر يرجب بعداً آخر في الكلام فهذا هو المراد الذي لا يدفع الايراد وحيث ان الاقرب ان يقال الحيثية التقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالته وتبعاً ان يتعلق بفعل المكلف اصالته كنفس الالزام أو تبعاً كتوابع الالزام وبقي ان يقال ان الحيثية بالمعنى الذي تقرر تقتضى شمول التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بهكون الزنا سبياً للحد مثلاً انه خطاب متعلق بفعل المكاتب وهو الزنا لاجل انه ملزم بمافيه كلفة إذ لو لا وجود التكليف لم

الالزام ان يلزم بالفعل المتعلق به واللهدر الشارح المحقق حيث أشار الى هذا المعنى بقوله ولاى ملزم مافيه كلفة ولم يقل اى ملزم ذلك الفعل وفى الجواهر ان قوله من حيث انه مكلف قيد فى البالغ العاقل اى البالغ العاقل المقيد بانه ملزم مافيه كلفة ولا شك ان فاعل المباح ملزم مافيه كلفة ويشير الى هذا قول العضد المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون ان يقول من حيث انه فعل مكلفين اه وبعبارة العضد المعنى بعد اعتبار الحيثية المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف قال السعد لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة والنذب والكره موضع تامل اه ومراد الشارح بما قاله دفع

منه فان عبارة العضد لا تقييد فيها بان المتعلق به ملزم فان أطلق في قوله مكلفون وقوله فعل مكلف ومن تامل قول العضد لم

يتعلق به من حيث انه فعل مكلف وكذا قول شارحنا الاقرب فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق من علم ان معنى متعلق بفعل المكلف من حيث انه فعل مكلف فتكون الحيثية قيد فى الفعل بان فاعله ملزم مافيه كلفة وهو معنى قول صاحب الجواهر انه قيد فى الفاعل تامل (قوله ظهر اعتبارها) اى الذى قال فيه السعد لا يظهر كما تقدم واسقطه المحشى من كلام سم بقى ان الحيثية بالمعنى الذى تقرر تدخل خطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بهكون الزنا سبياً للحد مثلاً انه خطاب متعلق بفعل المكاتب وهو الزنا لاجل انه ملزم بمافيه كلفة إذ لو لا وجود التكليف لم

(قول الشارح الاترى الخ) جار فيه مع ان غرض الحيثية إخراجها ويحاج بان الطريق (٧١) الذي أثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير

للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لو لا وجود التكليف لم يوجد الاترى إلى انتفائها قبل البعثة كاتقاء التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلولي الله لا إله إلا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم ويوم يسير الجبال ويمابده مدلول وما تعملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى

يوجد الاترى إلى انتفائه قبل البعثة كاتقاء التكليف مع ان غرضه إخراج خطاب الوضع كما سيفصح عنه وقد يحاج بان هذا الطريق الذي أثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير الجازم والتخير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لا مضاعف له وقد أضعفه بالنسبة إلى خطاب الوضع بثبوت خطاب الوضع في حق من اتقى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخير إذ لم يثبت في حق من اتقى عنه التكليف أصلا (قوله للاخيرين) أي الاقتضاء غير الجازم والتخير وقوله كالاول الظاهر أي الاقتضاء الجازم فان تناول حيثية التكليف له ظاهر وللآخرين خفي لا الاقتضاء الجازم هو الزام ما فيه كلفة وذلك معنى التكليف وأما الاقتضاء غير الجازم والتخير فلا الزام فيهما ففي تناول حيثية التكليف لهما خفاء وبينه الشارح بانه لو لا وجود التكليف لم يوجد أي ولولا ثبوت تعلق الزام ما فيه كلفة لم يثبت تعلقهما حتى انه لا بد ان يثبت عند المكلف تعلق الزام ما فيه كلفة قبل ثبوت تعلق الاقتضاء غير الجازم والتخير كما يشير إليه استدلاله بأنهما متغايران قبل البعثة كاتقاء أي وبعد البعثة لا يثبت عند المكلف تعلقهما إلا بعد ان يثبت عنده تعلق إيجاب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الاترى إلى انتفائها قبل البعثة الخ) اعترضه الشهاب بان الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء وجودا وأجاب بسم بان الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك الغاية وهو دليل ظني فيدل على علية بعضها البعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلة دون العكس فلما هو ظاهر من أصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور الخ) يمكن أن يكون إشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالسنة أو الإجماع أو القياس إذ لا خطاب وحاصل الدفع ان كلاما ذكر مظهر للحكم لا يثبت له أي انه كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة لا حكم أفاده سم وقد يقال أنه لا إشعار في الكلام برود اعتراض أصلا وإنما الوجه انه لما فسر الخطاب بما لا يعرف بذاته أعنى الكلام النفس الأزل أشار إلى ما يعرف به من دليله تكميلا للبيان وتوضيحا للقيام فالأحسن ما قاله الزجاجي من أنه جواب عما يقال لا إله إلا الله تعالى الكلام النفس إثباتا ولأنه لا يخرج ولا يدخل ولا يخلو لانه صفة قائمة بذاته تعالى فما الطريق إلى ذلك فأجاب بأن الطريق إليه إلا لفاظ القرآن والسنة لدالتها عليه (قوله وخرج بفعل المكلف) لم يخرج بقوله المتعلق لانه ليس الاحتراز لانه صفة لازمة للخطاب إذ خطاب به تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء (قوله بذاته وصفاته أي الذاتية والفعلية) فقوله تعالى لا إله إلا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته وصفاته الذاتية لدلالة على الذات ووجوبها وقوله تعالى الله خالق كل شيء مثال للتعلق بصفته الفعلية (قوله وذوات المكلفين والجمادات) بقي عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالها وصفاتها وصفات المكلفين التي ليست أفعالا واجيب بانه لا يجب في بيان الآخر إخراج بال عنوان التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي الحصر (قوله فانه متعلق بفعل المكلف) قال الناصر

الجازم والتخير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لا مضاعف له وقد أضعفه بالنسبة إلى خطاب الوضع بثبوت خطاب الوضع في حق من اتقى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخير إذ لم يثبت في حق من اتقى عنه التكليف أصلا كذا قيل وعندى أنه لا ورود لخطاب الوضع أصلا لانه لم يتعلق بالفعل أي بطلبه أو تركه بل يكون كذا كالحكم على الوصف بالسيية وهو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم أي ما اصطالحوا على تسميته حكما هو الاول دون الثاني كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسيأتي له بقية تدبر (قوله كانه إشارة الخ) لا إشعار هنا بسؤال أصلا فالاول انه بيان لما يدل على الحكم تنميا للفائدة (قوله لا يتعلق به التكليف) الصواب حذفه فانه مخالف لما قاله السعد في التوضيح ان المكلف به حقيقة المعنى المصدرى (قوله والموجود الخ) وهو الحركة (قول الشارح ولا خطاب يتعلق الخ) هذا الصنيع صريح

في أن المصنف لا يسمى خطاب الوضع حكما أصلا ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحا والافلا فرق بينه وبين فعل الصبي في ذلك وسيأتي وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضي أنه لا حكم أصلا يتعلق بفعل الصبي فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل

بل بكونه كذا فليس حكما
في عرفهم وان تعلق بفعل
المكلف والحاصل ان بعض
الاصوليين قال لانسلم ان
خطاب الوضع حكم ونحن
لا نسميه حكما وان اُصطلح
غيرنا على تسميته حكما
فلا مشاحة معه وعليه
تغيير التعريف وبعضهم
الترجمه الى انه حكم كإن
الحاجب فزاد في التعريف
قيدا يعممه ويجعله شاملا
للحكم الوضعي والشارح
حمل المصنف على انه ليس
بحكم وأخذ ذلك من قول
المصنف أولا والحكم
خطاب الله فانه يقتضى
الحصر ومن قوله فيما
سيأتى فوضع حيث يطلق
عليه الحكم وحيث
فالوضع خارج بقوله المتعلق
بالفعل لا بالحشية كما قيل
وهذا لا ينافي ان فعل الصبي
كغيره يوصف الصحة
ونحوها من الاحكام
الوضعية انما ينافي انها
احكام ومن هنا تعلم ان معنى
قول الشارح فيما يأتى
فليس من الحكم المتعارف
اي لا يسمى حكما وليس
هو بحكم اصلا لانه حكم
غير ما اشتهر عندنا وقوله
ومن جعله منه اى من
المتعارف اى أنه حكم
ويسمى حكما وهذا الجاعل
يجعل التعلق بالفعل اعم من
طلبه وطلب تركه وكونه
كذا هذا ما في العنود
والتوضيح وهو اللاتق

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في ما له من كرامة

هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو أى الخطاب متعلق بمفعولهم
ورده سم بان المولى التفتازانى في شرح العقائد في مبحث الاستدال بالآية على خلق الافعال صرح
بعد ذكره أن المعنى على أن ما مصدرية وعملكم وعلى انها موصولة ومفعولكم بشمول مفعولكم على
الثاني للافعال قال لا يا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله أول العبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى
هو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الایجاد والایقاع اعنى ما يشاهد من
الحركات والسكنات مثلا والذهول عن هذه النكتة يعنى شمول المفعول للافعال قد يتوهم أن الاستدلال
بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه أى فكدا الفعل هنا المراد به الحاصل بالمصدر كما صرح به
الشيخ خالد في شرحه هنا حيث قال والمراد بالفعل الذى هو متعلق الخطاب الاثر الذى يوجد به المكلف به
الخارج لا يقاع هذا الاثر لأن الايقاع اُمر اعتبارى لا وجود له في الخارج (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل
غير البالغ الخ) مراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى من أن الخطاب
الوضعي يتعلق بذلك فان قيل قد تعلق الخطاب بفعل غير البالغ العاقل نفيا في قوله صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن ثلاث النج وجوابه ان هذا بيان لعدم تعلق الخطاب المتعلق باوجه التعلق عن فعل الصبي
والمجنون لا متعلق بفعلها على وجه النفي إذ المتعلق بفعلها على وجه النفي هو لا بفعل الصبي والمجنون
كذا ويكون نفيا بمعنى النهى ثم كان الانسب للشارح ان يقول وخرج بالمكلف فعل غيره فلا يتعلق به
الخطاب المذكور او لا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ العاقل لايها م عباره نفى خطاب
الوضع أيضا فيخالف ما سيصرح به في شرح قول المصنف وان ورد سبيا وشرطا الخ وقد يقال يرفع
هذا الایهام كرون الكلام في خطاب التكليف مع ان قوله الاتى ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ
عاقل يرشد الى ذلك وأما جعل الشباب عميرة المنفى في كلام الشارح كلا من الخطابين فناف لكلام
الشارح الاتى كما اعترف هو ولا دليل له على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل وأما
ما استدلل به عليه من انه انما يتعلق بكون الشيء دليلا وغيره وان كرون الشيء كذا ليس فملا قطعا
فلا دليل فيه لان كرون الشيء كذا وان يكن فعلا إلا أن الشيء المضاف اليه السكون قد يكون فعلا
والخطاب المبين لسكون الفعل كذا خطاب متعلق بالعمل قطعا إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه أو الاذن
فيه أو بيان حاله كيان كونه سبيا وكأن الشيخ توهم أن جعل السكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب
ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا
لانه انما يتعلق ابتداء بالسكون المضاف اليه كادل عليه تغيير الشارح الذى استدلل به وذلك باطل
قطعا أفاده سم (قوله وولى الصبي والمجنون الخ) هذا دفع لتوهم تعلق خطاب التكليف بفعل غير
البالغ العاقل في هذه المواضع التى يتوهم فيها ذلك وحاصله ان ما يتوهم تعلقه بفعل الصبي والمجنون انما هو
متعلق بفعل وليهما وبقي أنه يرد على نفى خطاب التكليف بما ذكر ما أورده العز بن عبد السلام
من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم والجواب
ان المراد امر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين للاستئذان بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين وفيه
أن خطاب الامر للمؤمنين بارشاد القاصرين لذلك خطاب متعلق بالاستئذان لان طلب الارشاد الى
شيء خطاب متعلق بذلك الشيء لانه مبين لحاله إلا ان يقال المنفى هو التعلق القصدى والتعلق القصدى
في الآية انما هو بالارشاد ومثل هذا كله في نحو خبر مروهم بالصلاة وهم ابنا سبع فالتعلق
القصدى انما هو بفعل الاولياء (قوله واداء ما وجب) ان كان وجب بمعنى ثبت تعلقه بقوله في ما لهما
أو من الوجوب الشرعى فقوله في ما لهما متعلق باستقراره وعذوف على أنه حال من ما الواقع على المؤدى

وضمن المتلف كإيخاطب صاحب البيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتزول فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته ووصومه المثاب عليها ليس هو لأنه ما موربها كالبالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

أى ما وجب أدائه على الولي كائناً في مالهما (قوله وضمن المتلف الخ) معطوف على أداءه وبدل عليه قوله كإيخاطب صاحب البيمة بضمان ما أتلفته عطف خاص على عام فالضمان بمعنى الغرم والكلام على حذف مضاف أى بضمان بدل المتلف أو معطوف على ما وجب عطف خاص على عام أو على الزكاة التى هى بمعنى القدر المخرج والضمان على هذين بمعنى المضمون به (قوله كإيخاطب) ما مصدرية والجار والمجرور صفة لمصدر حذف وأقيمت صفة مقامه أى يخاطب خطاباً كخطاب صاحب البيمة الخ وقوله حيث فرط ظرف ليخاطب أو لأتلفته (قوله كصلاته ووصومه) هذا عندنا معاشرة الشافعية وأما مذهب الإمام مالك فأنما يثاب على الصلاة دون الصوم وفرق بتكرار الصلاة كل يوم فيشق أمرها بخلاف الصوم فإن قلت قولنا معاشرة الشافعية أن صلاة الصبي مندوبة مشكل لأن الندب من قبيل خطاب التكليف ولا يتعلق به فلا يصح أن يقال معنى مندوبة مطلوبة على وجه الندب ولأنها مطلوبة من الولي كذلك لأن خطاب الولي بأن يامر الصبي بذلك على وجه الوجوب وقد يجاب بأن معنى نذبه أن لها حكم المندوب من حيث إثابة فاعله وعدم إثمه بالترك ولا يخفى قوة الاشكال (قوله المثاب عليها) بالجر نعمت للصبي فتائب فاعل المثاب ضمير مستتر يعود على ال الواقعة على الصبي فالصلة جارية على من هى له أو نعمت لعبادة فتائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الصبي فالنعت سبب والصلة جرت على غير من من هى له ولم يبرز لأن اللبس أو الجار والمجرور فالنعت تحقيق بمعنى التى يترتب الثواب عليها قال الشهاب عميرة والتقييد بقوله المثاب عليها لتقوى التشبيه في توهم تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق باستجماع ما يعتبر في الفعل شرعاً وإن لم يتعلق الطلب به كاللباح (قوله ليس هو) أى ما ذكر من صحة عبادة الصبي لأنه ما موربها كإيخاطب أى حتى يقال أمره به أنص في تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل واعتراضه الشهاب عميرة بأنه مشعر بأن امر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته أن الاعتداء علة للصحة وفيه نظر أيضاً وأجاب عن الثاني بأن الاعتداء علة غائية باعثة لحمة الشرع على الحكم بالصحة ولا فاحكام المولى سبحانه وتعالى منزلة عن العلل الباعثة وأجاب بسم عن الأول بأن صحة العبادة متوقفة على الأمر بها في الجملة بدليل أنه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به شرعاً ولهذا لو أعاد الظاهر مثلاً منفرداً بغير خلل في فعلها أو لا كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالأمر بها والضمير في قوله ما موربها راجع للعبادة كما يتبادر من قوله بل ليعتادها فلا يتركها فاندفع اعتراض الناصر بأن مقتضى كلامه أن صحة عبادة البالغ ما موربها فتكون الصحة متعلق الأمر ويلزم أن تكون من خطاب التكليف وليس كذلك بل هى من خطاب الوضع لأنه مبني على جعل الضمير راجعاً للصحة تأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب الخ) حاصله أن اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الأحوال والأزمنة والبقاع وأن امتناع تكليف العاقل وتاليه في الظاهر نفي للتكليف عن هذه الأشخاص من المكلفين وفي التحقيق أى وعند التحقيق لذلك وتحريره يرجع ذلك إلى نفي التكليف عن البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما والاختصاص بالنظر الأول راجع للعموم الأشخاص الملزوم وإلى الثاني راجع للعموم الأحوال اللازم إفاذه الشهاب عميرة قال سم وحاصله حمل ال على العموم إلا أنه مخصوص بالنسبة إلى الأشخاص أو الأحوال ويرد عليه أن هذا يوجب اختلال التعريف إذ لا يصدق حينئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف سوى ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبي ﷺ بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل أو في المكلف على الجنس

كما يعلم مما سياتى من امتناع تكليف الغافل والمُلجأ والمكروه ويرجع ذلك في التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله واما خطاب الوضع الاقلى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف

ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زياده الفائدة ولا فلا ضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب يتعلق بحسن المكلف فهو حكم واما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فامر آخر اه وعلى هذا الوجه يكون معنى قول الشارح ويرجع ذلك الخ ان ما افاده هذا النفي من انتفاء التكليف عن بعض الاشخاص البالغين العاقلين يرجع عند تحقيقه وتحريره الى انتفاء تكليفهم في بعض احوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين في بعض احوالهم فالتمخيص في الحقيقة إنما هو في الاحوال قال الناصر ما حاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والافات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين ورد ابن قاسم بان استلزم العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم في الواقع الاشخاص لزم ان يعم ايضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس كذلك بل لا معنى له لان الصفة اذا افادت العموم في الاشخاص كانت عفيده في احوالها ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدهما كما لا يخفى فعمل ان كلام الشارح غير متناف لما هو الحق هذا وان اراد الشيخ أن ال هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد عن الشهاب تأمل قال العلامة النجاشي ويحمل كلام الشارح وجها آخر (١) وهو ان يكون جواب إيراد تقريره ان اللام في المكلف للاستغراق والشمول فلا يدخل في الحد شيء من افراد المحدود لا يتعلق شيء بفعل مكلف فيفيد عكس التعريف (٢) فاجاب بجوابين الاول بناء على الظاهر وهو ان اللام للجنس الصادق بالقليل والكثير لا للاستغراق فلا يفسد عكس التعريف والثاني على التحقيق وهو اننا لانسلم فساد عكس التعريف على تقدير كون اللام للاستغراق لان ما ذكر يرجع الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله على منوال ماسبق (٣) في الجواب عن الوجه الاول اه (قوله كما يعلم مما سياتى) قال الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباح والنسب والكرهه ويجاب بان فيه تغليا او اكتفاء او يدعى انه حيث اطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسم الوضع بانواعه مجازا او حقيقة عرفية اه وقد يجاب ايضا بانه اذا علم كون الغفلة وما ذكره معها موانع من تعلق بعض انواع الخطاب علم كونها موانع ايضا من بقيتها لظهور ان مانعيتها ليس إلا لعدم التأهل معها للخطاب تأمل (قوله كما مشى عليه المصنف) اى حيث اخرجه بقوله من حيث انه مكلف وفيه نظر ظاهر لان ما تقدم من حمل الحيثية على معنيها التقييد

(قوله فالوجه حمل الخ)
وعلى هذا يكون معنى قول
الشارح ويرجع الخ أن
ما أفاد هذا النفي من انتفاء
التكليف عن بعض
الاشخاص البالغين يرجع
عند تحقيقه إلى انتفاء
تكليفهم في بعض أحوالهم
فيكون الخطاب التكليفي
في الواقع متعلقا بجميع
افعال المكلفين في
بعض أحوالهم

(١) قوله وجها آخر أى غير الوجه الاول الذى حمله عليه سم من ان المقصود منه بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه اى بيان الواقع من حمل ال في المكلف على الجنس ودفع ما قد يتوهم الخ اى من حملها فيه على الاستغراق وقوله وهو ان يكون جواب إيراد تقريره الخ لا ينافي الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه كاتبه عفى الله عنه

(٢) قوله عكس التعريف يعنى كل ما صدق المحدود صدق الحد اى كل ما صدق الحكم صدق صدق انه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ اه كاتبه

(٣) قوله على منوال ماسبق الخ اى من انه يكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين في بعض احوالهم فالتمخيص في الحقيقة إنما هو في الاحوال اه كاتبه

(قول الشارح ومن جعله منه الخ) أى معنى فإبانه غير الحكم التكليفي كما يرشد إليه رجوع ضمير (٧٥) جعله الحكم الوضعي الذي ليس من

ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع لكنه لا يشمل من الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

والتعليل يدخل خطاب الوضع بالطريق الذي أدخل به الشارح الاقتضاء الغير الجازم والتخيير وهو أنه لو لا وجود التكليف لم يوجد الوضع الا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم إلا أن يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف في الجملة فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف في حق أحد (قوله ومن جعله منه) أى من الحكم المتعارف زاد أو الوضع فإنه يقول الخطاب نوعان تكليفي ووضعى فإذا ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ومن لم يجعله منه يمنع كون الخطاب الوضعي حكما فكيف يجب ذكره في تعريف الحكم بل كيف يصح وقد يقال من جعله منه لا يحتاج إلى زيادة أو الوضع لدخوله في الحد إذ المراد من الاقتضاء والتخيير الأعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني والصريحى وخطاب الوضع من قبيل الضمني لأنه يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ جعل الزنا سببا للحد مثلا يرجع إلى إيجاب الحد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع يرجع إلى تجويز الانتفاع بالمبيع عندها وتحريمه عند عدمها وقس فهو داخل في التعريف بدون هذه الزيادة فلا يتم ما أشار إليه بقوله يدخله من أن قيد الاقتضاء والتخيير يخرج به اه والاعتراض الثاني ذكره شيخ الاسلام كما نقلنا عبارته قال سم وكلا الأمرين مدفوع أما الأول فلان قول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير واحد فالتعريفان حيثئذ متساويان في أداء المراد ولا يضر اختلاف اللفظ فم كلام الشارح وأما الثاني فلان الشارح لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقع وهو أن من جعله منه زاد ما ذكر قاصدا بزيادته الإدخال وهذا كلام صحيح وأما أن الإدخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أولا فامر آخر ولو سلم فالمراد ما يدخله ادخالا ظاهرا من غير تكلف لا يلبق بالحدود فلا يتأني دخوله لا على هذا الوجه فان قيل بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة فيشكل قوله من جعله منه زاد الخ من لازمه صيغ العموم والحكم على كل فرد منه قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع أفراده لا على كل فرد منه وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على أنه لا مانع من جعل من نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم اه مخصصا ويرد عليه أن كلمة من للعموم الأفرادى للعموم المجموعى وقد قالوا إن مدلول العموم موجهة كلية والحكم فيها إنما هو على الأفراد دون المجموع ويرد على الثاني أن المعنى جميع من جعله منه زادوا الخ وهو في عدم الصحة مثل الأول فلا فائدة في التزامه (قوله لكنه لا يشمل الخ) اعتراض على التعريف المذكور للخطاب الشامل للخطاب التكليف وخطاب الوضع بأنه غير جامع وقد أورد التفتازانى هذا الاعتراض في التلويح وأجاب عنه بأن المراد بالتعلق الوضعى اعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا لشيء أو يجعل شيئا سببا أو شرطا مثلا له والشارح رحمه الله لم يرتض هذا الجواب لأمور ثلاثة الأول أن هذا الجواب مع ما فيه من مزيد التكلف لأن الخطاب الضمنى بسكون الزوال سببا للظهور مثلا إنما يتعلق أولا وبالذات بالزوال فإنه إنما يبين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظهر وإن تكلفنا بجعله متعلقا بالوجوب من حيث أنه يبين حاله في الجملة

المتعارف عند المصنف والحاصل أن بعضهم قال أن ما تسمونه حكما وضعيا ليس حكما عندنا وأن سلبناه فهو داخل في التكليفي ومنع ذلك بأن خطاب الوضع معناه جعل الشيء سببا مثلا وخطاب التكليف معناه إيجاب الشيء مثلا فالحكم الوضعي هو سببية الزنا للحد مثلا والحكم لتكليفي هو وجوب الحد فهما مفهومان متغايران أحدهما فيه اقتضاء والثاني لاقتضاء فيه أصلا فكيف يكون أحدهما الآخر قال السيد فالخطاب الذي تعلق بالحد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل مكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بسببية الزنا فإنه لاقتضاء فيه أصلا نظرا إلى ما تعلق به نعم قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فلا بد من الزيادة فتدبر حتى يتدفع ما في الحواشي (قول الشارح ما متعلقه غير فعل المكلف) بأن لا يكون فعل المكلف هو السبب والشرط إلى آخر أحكام الوضع والمراد أنه لا يتناولها تناولاً قريبا ثم إن الصحة والبطان ليسا بما اعترض به الشارح بأن كان وصفا لعبادة الصبي لانهما عند ابن الحاجب ليسا من الأحكام الشرعية

واستعمل المصنف كغيره ثم للحكاية المجازي

وهو كون الزوال سبباً له فالوجوب ليس فعل المكلف وإنما فعله نفس الظاهر فيحتاج إلى دعوى تعلقه به
 فقوله الشارح لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق بالحدود والابطريقة ابن
 الحاجب بدون ضرورة داعية إلى ارتكابه الثاني أنا إذا اعتمدنا على هذا التكلف نقول أن الخطاب الوارد
 يكون الزوال سبباً لوجوب الظاهر كما أنه تعلق بفعل المكلف الذي هو الظاهر على ما قررناه من التكلف
 تعلق بفعل غيره الذي هو نفس الزوال على وجه حال عن التكلف حيث بين أنه سبب للوجوب وكل من
 التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصودان لم يكن الثاني هو المقصود والتعريف المذكور مع
 الزيادة المذكورة وأن تناول التعلق الأول لا يتناول الثاني قطعاً وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل
 من خطاب الوضع ما متعلقه من غير فعل المكلف كالزوال سبباً لوجوب الظاهر أي لا يشمل هذا الوضع
 الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقاً خالياً عن التكلف بأن يلاحظ تعلقه به ابتداءً
 وعدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لأن حاصله بيان متعلق آخر الخطاب ومعلوم أن الاعتراض
 بخروج الخطاب باعتبار أحد متعلقيه لا سيما مع كون تعلقه به ظاهراً لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه
 الآخر لا سيما مع كون تعلقه به فيه تكلف ولا يندفع في اعتبار كل من التعلقين وكون الخطاب باعتبار كل
 بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والالزام امتناع تعدد الحكم مطلقاً لأن الخطاب الذي
 هو الكلام النفسي صفة واحدة لا تعدد فيه إلا باعتبار تعلقاته لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً
 فغيره وأن وقع متعلقاً في الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لأننا نقول هذا باطل لتصريح
 الأئمة بخلافه حتى إن الحاجب نفسه الثالث أن الاعتراض ليس هو بما ليس فعلاً فقط بل بفعل غير
 المكلف أيضاً لأن قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال ولما هو فعل غير
 المكلف كالصبي والمجنون مع أن الخطاب المتعلق من خطاب الوضع ولا يشمل التعريف مع الزيادة
 المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمل بناء على أن المراد جنس المكلف أعني الإنسان لأننا
 نقول لا اعتبار لمثل هذا في غير التعريف لعدم انضمامه من اللفظ فكيف في التعريف على أنه يبقى ما متعلقه
 فعل الهمية ولا يصح أن يراد بجنس المكلف مطلق الحيوان إذ لا يقدم على ذلك عاقل أهـ ملخصاً من سم
 وأقول ما ادعاه من التكلف في جواب التفاتاً إلى مدفع بأنه بيان لكيفية تعلق خطاب الوضع ما تكلفه في
 إيراداته المبنية على هذا القصر (قوله واستعمل السين) السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد أي أعمل بمعنى
 أطلق وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وأما هو على حذف مضاف أي كاستعمال غيره أو حال من المضاف
 قاله الناصر ويرد عليه أن معنى الاستعمال طلب العمل كالاستخراج والاستغفار طلب الخروج والمغفرة
 فإذا لم يعتبر معنى الطلب يبقى معنى لا الأعمال كإذكره وحيث لا يظهر للكلام كبير معنى فالوجه أن المراد
 طلب مجازي أي جعل عاملاً في المكان مفيداً له كأنه يطلب منه العمل والافادة على أنه لا معنى للتأكيد هنا
 نعم السين الداخلة على المضارع في نحو حديث ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة الحديث قالوا أنها للتأكيد
 وبينوا بأن هذا الافتراق واقع البتة فالتأكيد فيه ظاهر دون ما هنا تأمل (قوله للكان المجازي) عدى
 استعمال باللام أما لتضمنه معنى استعاراً وهي بمعنى في ثم أن علامه هذا المجاز المشابهة فإن المعنى محل لتردد
 الفكر وجولاته كالمكان والقرينة استحالة كون المعنى مكاناً كذا قرر سم ومن اعتبر المشابهة في أن كلا
 ينبنى عليه شيء لأن كون الحكم خطاب الله ينبنى عليه قولنا لا حكم إلا لله كما أن المكان الحسي ينبنى
 عليه فقد أصاب المحزن لأن الغرض ترتيب قول المصنف لا حكم إلا لله على التعريف السابق فهو متفرع عليه
 ثم لا بد من تجاوز آخر لأن ثم للكان البعيد وقد استعمل هنا في القريب بعلاقة الضدية وقد أفصح عن هذا

بل من العقلية إذ هما
 الموافقة والمخالفة كما في
 مختصره (قوله بمعنى
 أطلق) قيل وعلى هذا فلام
 للكان بمعنى على وفيه أنه
 لا يلزم من كونه بمعنى أطلق
 أن يتعدى تعديته ثم أنه
 بناء على الزيادة فالباء في
 معنى العمل لا الأعمال
 فالأولى أنهما للطلب
 والعمل معنى مجازي هو
 افادة معنى المكان

كثيرا وبين في كل محل بما يناسبه كإسبأى فقوله هنا (ومن ثم) أى من هنا وهو أن الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول

المجاز قوله من هنا ولا ينافيه قوله بعد ذلك أى من أجل ذلك المشار به للبعد بحمله على التجوز باعتبار أن المعنى غير محسوس فكانه بعيد أو باعتبار انقضاء اللفظ الدال عليه بمجرد النطق به فظهر أنه لا تنافي بين لفظة من هنا ومن أجل ذلك (قوله) وبين في كل محل بما يناسبه (قال الشهاب عميرة إشارة إلى أن ثم لا دلالة لها على ازيد من مشاربها إليه لوحظ فيه كونه مكانا وام بيان ذاته بقرينة خارجية يختلف باختلافها (قوله) فقوله هنا ومن ثم الخ) القول بمعنى المقول مبتدأ وهما متعلق به ومن ثم عطف بيان على القول بمعنى المقول وقوله أى من هنا جعله الناصر خبرا عن القول بأقامته أى مقام قولنا معناه وأثر التكليف عليه ظاهر إذا ارادة معناه من لفظة أى بعيد جدا فالأحسن أن يجعل الخبر محذوفا تقديره يقال في بيان معناه أى ومن هنا أى هذا اللفظ (قوله) أى من أجل ذلك نقول) يدل على أن الجار والمجرور متعلق بقول مقدار وجملة لا حكم إلا الله مفعوله ولك أن تجعل لا حكم إلا الله مبتدأ أخبره الجار والمجرور أى قضية لا حكم إلا الله ناشئة من ذلك والحامل على تقدير القول أن المعلن لا يكون إلا فعلا ولا حكم إلا الله ليس كذلك ثم يرد على هذا التقدير أنه لا يلزم من كون الحكم في الواقع خطاب الله أن نقول هذا القول والجواب أن المراد بالقول الاعتقاد أى من أجل اعتقاد أن الحكم خطاب الله نعتقد أنه لا حكم إلا الله وجعل الشارح من تعليلية لا ابتدائية مع أنه المناسب للكان الذى هو المعنى الحقيقي لثم لتختلف ضابط الابتدائية فيه فإن الرضى يقول أنه يعتبر أن يكون الفعل المتعدي بمن الابتدائية شيئا مبتدأ كالسير ويكون المجرور بها الشيء المبتدأ منه ذلك الفعل أن يكون الفعل المتعدي بها أصلا للشيء الممتد نحو خرجت من الدار فإن الخروج ليس شيئا مبتدأ إذ هو الاتصال ولو بأقل من خطوة وتعرف بأن يحسن في مقابلتها إلى أو ما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لأن معنى أعوذ بالله التحجى إليه فالباء هنا أفادت معنى الانتهاء اه ثم أن المراد بقوله لا حكم إلا الله هو الاعتقاد لا التلفظ لأنه لا معنى له والاعتقاد ليس امرأته ولا يظهر كونه أصلا أمر مبتدأ لا يتكلف كما لا يظهر أصل مقابلة من هنا إلى أو ما يفيد فائدتها فضلا عن حسن موقعها إلا يتكلف أيضا بخلاف معنى التعليل فإنه ظاهر لا يتكلف فيه فاندفع ما قاله الناصر أن التعليل غير متعين لصحة الابتدائية بل هو أظهر للنسبة المتقدمة * قال الكمال ومقصود المصنف أنه يعلم من تعريفنا الحكم بأنه خطاب الله أنا نقول لا حكم إلا الله فلا حكم عندنا للعقل يحسن أو قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك أنا إذا أخذنا الخطاب جنسا يتناول المخلوق وغيره وبإضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه وهذا معنى قولنا لا حكم إلا الله تعالى وعبارة الشارح غير وافية بإيضاح هذا المحل اه ومراده أن مقصود المصنف أنه يعلم من تعريفنا الحكم بما ذكرنا أنا نقول الخ فتوجه كلام المصنف بالحمل على العلم أى ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول السابق للحكم التكليفي لا المطلق الحكم كما تقدم ومعلوم أن كون الحكم مخصوص هو خطاب الله لا يتفرع عليه اعتقاد أن لا حكم على الإطلاق إلا الله كما أفادته لا التى هى نص في نفي الجنس إذ لا يلزم من الاختصاص بالاختصاص الاختصاص بالأعم حتى يتفرع على الأول اعتقاد الثاني وإجاب بأنه ليس المقصود بقول المصنف لا حكم إلا الله نفي جنس مطلق الحكم بل نفي جنس الحكم التكليفي بقرينة السياق أو يقال لا قائل بالفرق بين الحكمين فإذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به اه ويرد على الجواب الأول أنه قد يشكل عليه النفي بلا التى هى نص في نفي الجنس إلا أن يقال هى لنفي جنس ما فيه الكلام من الحكم وهو الحكم التكليفي ثم بعد هذا يقال أن السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تأويل الكمال كلام المصنف (قوله) فلا حكم للعقل) المناسب لعموم النفي في قوله لا حكم إلا الله

(قوله) فجاز استعارة
أى تبعية كما هو معروف
في أسماء الإشارة (قوله)
بجامع أن كلا الخ) الأولى
بجامع أن كلا ينبنى عليه
شيء لأن الحكم خطاب
أنا ينبنى عليه قولنا لا حكم
إلا الله كان المكان الحسى
ينبنى عليه لأن الغرض
ترتب قول المصنف لا حكم
إلا الله على التعريف السابق
فهو متفرع عليه (قوله)
فجاز مرسل) علاقته
الضدية (قوله) من قوله
المقصود الخ) ومن قوله
تعرف من الابتدائية بأن
يحسن في مقابلتها إلى ما يفيد
فائدتها نحو أعوذ بالله من
الشيطان لأن المعنى أفر إليه
فالباء أفادت معنى الانتهاء
ولا يخفى أن المقابلة هنا
بذلك لا تظهر بدون تكليف
فضلا عن الحسن بخلاف
التعليل (قول الشارح
نقول)

أي نعتة أي من أجل أن الحكم خطاب الله المفيد أنه لا مثبت له إلا الله دون شيء آخر وأنه لا يدرك إلا بسبب ورود الخطاب به نعتة أنه لا حكم إلا لله أي الحكم الكائن بعد التعلقين المتقدم اعتبارهما في الحكم فلا يثبت غيرهما ولا يدرك العقل بدون خطابه فلا شاعرة خالفوا المعتزلة في أمرين الأول أن المثبت للحكم هو الخطاب بدون ذات الشيء أو صفته والثاني أن العقل لا يدرك بدون حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قوله فيه أن يقال الخ) هذا مبني على ما زعموا من أن المصنف يقول بأن متعلق خطاب الوضع حكم وأنه يسمى حكماً وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قول الشارح فلا حكم للعقل بشيء الخ) قال عبد الحكيم في حاشية المقدمات ذكر بعض الأفاضل أنه ليس المراد بكون الحسن عقلياً عند المعتزلة أنه يدرك العقل لا من قبل الشرع وإلا لما صح تقسيمه إلى الثلاثة عندهم أي الواجب والمندوب والمباح بل المراد بالعقل مقابل الشرع أعني ما كان ثابتاً في نفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ولعل تفسيره العقلي بما ثبت في نفسه لعلاقة أن العقل لا يدرك إلا الأمور الثابتة وحينئذ يكون معنى ما ثبت في نفسه مع قطع النظر عن الأمر والنهي على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والقبح عند أهل السنة من موجبات الأمر والنهي بمعنى أنه ثبت بالأمر والنهي أنه كونه عقلياً أنه أمر ثابت في نفسه أي بقطع النظر عن أمر الشرع ونهيه بأن يكون ثابتاً بجهة ذاتية أو عرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركه بواسطة إدراكها وإن كان بواسطة إدراكه من تلك الجهة يدركه من جهة الشارع بناء على أن أحكامه بعة للصحة والمفسدة فظهر بهذا أن ذلك المدرك له اعتباران فمن جهة إدراكه من علته الحكم به عقلياً ومن جهة تعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعي فمعنى نفي حكم العقل بالحسن والقبح نفي إدراكه حسناً وقبحاً ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بأن يكون المثبت لهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التي تتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة في استقامة تفرع عدم حكم العقل (٧٨) بهذا المعنى على أن الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم إذ المنفي هنا هو الأمران

(لاحكم إلا لله) فلا حكم للعقل

تعريف الحكم بأنه خطاب الله أصل لهذا القول بل الأمر بالعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقعة على ثبوت هذا القصر حتى لو ثبت حكم غير الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والمحشى فهم أن إنكار الكمال من جهة التصور بأن التصور المستفاد بالتعريف لا يصلح أن يكون مبدأ للحكم فقال ليس العلة التعريف الذي هو التصور بل التصديق الضمني الذي يلزم من التعريف ويرد عليه أن قولنا لا حكم غير الله بما يتوقف عليه معرفة أن الحكم خطاب الله تصور أو تصديقاً فإن من جوز الحكم غير الله لا يقول بأن الحكم خطاب الله وذلك لأن كون الحكم خطاب الله مشتمل على أنه خطاب وأنه مخصوص بالله فمعرفة متوقعة على معرفة الاختصاص الذي هو معنى لاحكم إلا لله فكيف يجعل أصلاً للاختصاص بل الاختصاص أصل له ثم اعترض المحشى كلام المصنف بأن الذي تضمنه التعريف السابق أن الحكم التكليفي هو خطاب الله لا مطلق الحكم الشامل للتكليف والوضعي لأن التعريف

المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الأشاعرة المعتزلة فليأتا ثم أعلم أنه لا بد لك أن تطلع على حقيقة الحال ليزول عنك الاشكال فتقول قال السيد في حاشية العنود اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة

لا

إلى أن الأفعال في ذاتها مع قطع النظر عن

أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسره بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح ثم هو معنى الحرمة والحسن متفاوت مراتبه (١) فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركة المدح فقط فهو الكراهة ولا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة وهذه الأمور أعني الوجوب واخواته ثابتة للأفعال في ذاتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضاً ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها لا مثبتة لإباحة فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان بأنفسهما لا بسبب الأمر والنهي بل هما كاشفان عنهما وإذا قاسوا الأفعال إلى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلاً وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوا ما في تعريف الحسن وذهبت الأشاعرة إلى أن الأفعال

(١) قوله والحسن متفاوت مراتبه الخ قال الأبهري عند الأقسام الأربعة الباقية حسناً ويمدح على فعل المندوب ولا يذم على فعل المكروه ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار التزل من الوجوب والحرمة في مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المندوب ويذم على المكروه كما يمدح على المندوب إنما هو من حيث أن الإنسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشأنه والاهتمام بحاله والتوسعة في أحواله وعدم التضيق عليه اهـ

لاحسن لها ولا قبح هذا المني بل قبحها كونها منها غاشرا وحسنا بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لا انقلب الحسن قبحا وعكسه اهـ وقوله زادوا في تعريف القبح الخ اي وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب باصولهم كما سينبه عليه الشارح ومعنى قياس الافعال الى المكلفين نسبتها الى من كلف بالفعل ولو قبل الشرع فان التكليف لا يتوقف عليه عندم اذا عرفت أن القول بالحسن والقبح يتفرع عليه الاحكام الخمسة أما بالوجود أو بالانتفاء فيايدرك فيه جهة حسن أو قبح ويتفرع عليه الحظر أو الاباحة أو الوقف فلا يدرى فيه ذلك لانه يدرى فيه ذلك بالنظر للدليل العام كما سيأتي بيانه فالمقام الاول اعني قوله ومن ثم الخ في نفي وجود الجهة والادراك للحسن والقبح بسبب إدراكها والمقام الثاني قوله ولا حكم قبل الشرع في نفي ما يتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها ويان ذلك أنه لما كان الحكم خطابا لله كان الحالك هو الله فهو المؤثر لا تلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لهذا فلا يفرع قوله والحسن والقبح شرعي على ذلك والحق به مسئلة وجوب شكر المنعم لانها مبنية على النزول عن إبطال قاعدة الحسن والقبح فقال لو تنزلنا عنه لكان واجبا بالشرع ايضا لا لجهة هناك يترتب عليها ثبوت الحكم وسيأتي بيانه ولما كان خطابا لله الذي هو الحكم معتبرا فيه العلاقات فرع على ذلك نفيه قبل الشرع لعدم التعلق التجزي وهو بعبء إبطال لما يتفرع على القول باذراك جهة الحسن والقبح وهو وجود الاحكام قبل الشرع ولذا قابله به وبهذا اظهر ان ترتيب المتن في غاية الحسن وانه لا تكرار لقوله وحكمت المعزلة الخ مع قوله والحسن والقبح إذ الثاني في بيان وجود الجهة والادراك بسببها والاول فيما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الاحكام كانه يلا لما ثبتت الجهة قبل الشرع التي بسببها يدرى حسن الفعل أو قبحه عند الله ثبت الحكم قبل الشرع أيضا لئلا يذم له على وجود الحسن أو القبح في الفعل أو الترك مع ضمنية تدرك بالفعل وهي انه ان اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه ذم وعقاب كان واجبا أو عكسه كان حراما وان اجتمع في فعله مدح وثواب ولم يرتب على تركه شيء كان مندوبا وهكذا الخ ماسياتي وكيف يدعى التكرار والمقام الاول لم يبين فيه أن حقيقة الوجوب أو الحرمة أو غيرهما هي بل المبين فيه أن الحسن الذي معناه كذا يدرى بالعقل أما إن هذا الحسن يكون بتمامه حكما واحدا أو لا فهذا إما هو في مقام بيان كيفية تفرع (٧٩) الاحكام كما بيناه فليتأمل حق التامل

والحاصل أن الأمر والنهي

عندنا من موجبات الحسن

والقبح بمعنى أن العقل امر

لا حكم لغيره لأن الحصر يتضمن حكيمين إثبات ونفي والنفي هو ما ذكرناه لكنه أراد التنصيص على محل النزاع إذ هو منحصر في الواقع في حكم العقل فقط ومعنى حكم العقل عندهم أي إدراك حكم الله تعالى

به بخسن ونهي عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للعقل لذاته أو لجهاته وطردها ذلك في أفعال المكلفين وفعل الله بمعنى انه لا يفعل القبيح وفعله دائما حسن وأما فعل البهائم فقد قيل لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وقيل يوصف كما سيأتي اول المسائل وكذلك فعل الصبي ونحوه كالمجنون كما سيأتي والاشاعة أنسكروا ذلك وأبطلوه بالنسبة لفعل المكلف وغيره لكن لما كان الممرع عليه هنا خطابا لله المتعلق بفعل المكلف خص المصنف الممرع بفعله ولذا زاد في تعريف القبح استحقاق العقاب اجلا وقد استحقاق الذم بالعاجل ثم ان الاشاعة تنزل وادع خصومهم عن إبطال حكم العقل في مسئلتين الاولى شكر المنعم والثانية ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح فقالوا اسلنا حكم العقل أي إدراك الحكم من جهة قبل الشرع لكن لا نسلمه في هاتين المسئلتين فلا ثم في ترك الشكر على من لم يبلغه دعوة نبي لأنه لو وجب لوجب لفائدة وإلا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله هو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك لمحرمة العقلية وانه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنوية ولا اخروية متفية لان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه ولا حكم فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح وما تمسك به المعزلة من أنه تصرف في ملك الغير مدفوع بان حرمة ذلك التصرف عقلا إنما هي فيمن يأحقه ضرر والله تعالى عن ذلك وكان المصنف رحمه الله لم يرض بالتنزيل في مسئلة ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح لأن عدم قضائه للخصوص لا ينافي قضاءه للعموم الدليل بناء على إدراك الجهة العامة كما سيأتي فلم يذكرها على وجه التنزيل بل ذكرها في الممرع على مذهبه الذي أبطله ثم ان المعزلة لم يقولوا بان العقل يطالع على تفاصيل تلك الاحكام الثابتة للأشياء بل قالوا إن العقل يحكم بذلك إجمالا وقد يطالع على تفاصيلها إما بالضرورة والنظر هذا هو القدر اللائق هنا فان اردت تفاصيل تلك المقامات فليكن بالعقد وشرحي المواقف والمقاصد والتلويح (قوله فهذا محل اتفاق بين الفريقين) فيه ان المؤثر في هذا الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشيء أو صفته الذاتية أو العرضية كما في المواقف وشرح المختصر العضدي والتلويح وعبد الحكيم في مواضع وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقله (قوله فلا يصح التهيد حيثئذ) قد عرفت الممرع عليه بما لا مزيد عليه (قوله فهذا لا يتفرع على ما قبله) قد عرفت أنه أحد المتفرعين قد تبر (قوله ويدل لهذا قول الشارح الخ) قول الشارح يدل على أنه لا يؤخذ إلا من ذلك بناء على أن المؤثر فيه المخاطب فلا يدرى إلا بخطابه وليس المؤثر جهة ذاتية أو عرضية حتى يدرى العقل بادراكها فهو بيان للمسئلتين الواقع فيهما الخلاف

(قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) أي في كلام المصنف وغيره كالعصدة وغيره وغاية في مسئلة شكر المنعم ومسئلة الحظر والاباحة والوقف فيما لم يقض فيه العقل بشيء قبل ورود الشرع وأفردوهما لما عرفت أن الاشاعة أبطلوهما بناء على تسليم حكم العقل كما في العصدة وغيره فدخلوهما في الرد لا يفتي عن ذكرهما بعد وقد عرفت صنيع المصنف في مسئلة الحظر والاباحة والوقف فتدبر (قوله ويرد عليه ان كلا الخ) أي فدخل وجوب شكر المنعم والحظر والاباحة وهذا كلام ذكره سم معترضه على السكال وقد عرفت انه لا وجه للاعتراض لأن مراد السكال أن القوم أفردوا مسئلة شكر المنعم لردّها بناء على التزل وكذلك ما لا يقضى العقل فيه بشيء وما نقله عن السيد بعد لا يفيد شيئاً (قوله ويرد عليه أن كلام الوجوب بالاباحة الخ) أي الذي هو المسائل الثلاثة الآتية وهو البعض الآخر في كلام الشارح فاقبل ان الصواب ان يزيد الكراهة والتدب فان المعتزلة عبروا عنهما أيضاً بالقبح والحسن كما يعلم من كلام السيد الآتي ليس بشيء (قوله وبالحسن كونه يستحق الخ) عبارة السيد كونه لا يستحق ذلك وربما فسروه بكون الفعل يستحق فاعله المدح ثم ذكر ما قاله المحشي بعد ذلك فكان الصواب ان يذكر التفسير الأول إذ هو الذي يدخل فيه المباح دون الثاني (قوله ثم القبح هو معنى الحرمة) يفيد أن المكروه غير قبيح (٨٠) لانه فعل خلاف الأولى فلا يستحق الذم كما في عبد الحكيم وهو عما يمدح على تركه فلا

في الافعال قبل البعثة كما سيشير إلى ذلك قول الشارح يتبعها حسنه وأقبحه وقوله أي لا يؤخذ إلا من ذلك بشيء مما سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح ولما شارك في التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقاً بدأ به تحريراً محل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشيء (بمعنى ملائمة الطبع ومنافرة) كحسن الخلو وقبح المر

الخ وليس العقل مستبداً بالحكم فانهم لم يجعلوا للعقل حكماً شرعياً كما يوهمه كلام المصنف بل جعلوه طريقاً إلى العلم به يمكن ادراكه به من غير ورود سمع والحكم الشرعي عندهم بحسب المصالح والمفاسد فإما كان حسناً عقلاً جوزوه الشرع وما كان قبيحاً عقلاً منعه الشرع فالشرع عندهم تابع للعقل ولهذا يقولون انه مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها والحق عندنا أن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه (قوله مما سيأتي عن المعتزلة) أي من ترتيب المدح والذم عاجلاً والتواب والعقاب آجلاً على الفعل ومن وجوب شكر المنعم الخ مما سيأتي وقوله المعبر نعمت لما وضمير بعضه يعود لما والمراد بهذا البعض ترتيب المدح أو الذم والتواب والعقاب على الفعل وقوله بالحسن والقبح أي العقلين وهل محل النزاع الحكم التكليفي فقط أو يعم الكليني والوضعي قضية كلام العضد والشهاب العموم (قوله ولما شارك الخ) الضمير في شاركه وفي عنه يرجعان لبعض ويصح رجوع ضمير عنه لما يحكم به العقل وهو وإن تأخر عنه لفظ لكنه متقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك وضمير بهما عائد على الحسن والقبح وهذا جواب عما يقال ما الفائدة في تقسيم الحسن والقبح إلى المعاني الثلاثة مع أن النزاع إنما وقع في المعنى الثالث واعتراض الشهاب والناصر قول الشارح عنه بأنه كان الواجب حذفه لان التعبير بهما عنه لا يشاركه فيه غيره وتكلف سم في الجواب بما اثر الكلفة عليه ظاهر فلذلك تركناه (قوله وفاقاً) راجع لقوله يحكم وقوله بدا به أي بما يحكم به العقل وفاقاً (قوله للشيء) لم يقل والحسن للشيء والقبح له مع أنه المراد اختصاراً

يكون واسطة بل واسطة المباح فقط على هذا التفسير فتأمل (قوله فان كان بحيث يستحق فاعله الخ) أي تعلق مدح فاعله بفعله كما في شرح المواقف وهو معنى الترتيب الذي ذكره المصنف فالكون بحيث يستحق فاعله كذا والوجوب والحرمة مثلاً عبارتان معناها واحد (قوله أولاً لا يتعلق الخ) هذا غير داخل في الحسن بالمعنى الذي ذكره المصنف ولا في القبح لكنه يتفرع على القول بهما بسبب انتفاهما عنه كما تقدم انهما أصل جميع الاحكام وجوداً وانتفاءً لهما أو لاحدهما نقل عن

الاشعري أن الحسن ما أمر به الشارع والقبح ما نهى عنه فعمم بعضهم الامر لا امر الايجاب والتدب والنهي لنهي التحريم لوضوح والتكرير وفقره بعضهم وهو امام الحرمين على نهى التحريم بناء على أن المكروه واسطة والحاصل أن المكروه والمباح قال بعض أهل السنة في كل منهما انه واسطة وقال بعضهم المكروه قبيح والمباح حسن وكذلك المعتزلة بناء على تفسير الحسن والقبح عند كل وان كان معنى الحسن والقبح مختلفاً عند الفريقين وسيأتي ما لأهل السنة أول المسائل (قوله موصوفاً بالحسن والقبح) الأولى معبراً عنه بالحسن والقبح والمعنى حيثئذ وما شارك ما يحكم به العقل في الكون معبراً بهما عن الشيء (قول المصنف ملائمة الطبع) عبر ابن الحاجب بموافقة الغرض ومخالفته بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة ومآل المعاني الثلاثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبيعته لميله اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفه مفسدة له غير ملائم لطبيعته وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد أن الموافق للغرض قد يكون مغايراً للطبع كالدواء السكريه للرييض بل الطبيعة الانسانية المائلة إلى جلب المنافع ودفع المضار كما في عبد الحكيم على المقدمات (قوله بيانية) مبني على اتحادها بالتالي للبيان والافهام من الثاني ومثله ما يأتي (قوله للباسية) من ملائمة الاعمال لاخص وعجالة العضد في المواقف وشرح المختصر تفيد أن المراد في قوله والحسن والقبح بمعنى الخ أو الحسن والقبح المستعملين بمعنى الخ فانه قال يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان فيحتاج هنا أن قوله

عقلى أى مدلوله وما قالوه يتوقف على كون الحسن والقبح مشتركين اشتراكاً معنوياً (قول الشارح وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه كعبارة المواقف فقال السيد في شرحه أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقص لكن عبارة السيد في حاشية العبد كعبارة المصنف (قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم (٨١) الخ) هذا هو المنقسم إلى الوجوب وغيره

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقلى) أى يحكم به العقل اتفاقاً

لوضوح المقام وإيماء إلى أنه قد يوصف الشيء الواحد بالحسن والقبح باعتبارين كما أتى في الصدق الضار والكذب النافع (قوله بمعنى ملاءمة الطبع) فما وافق الطبع فحسن وما نافرده فقيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحاً ولا حسناً وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصاحبة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما والباء للبابسة من ملابسة الأعم للأخص لصدق الحسن والقبح بما بعده هذا المعنى أيضاً وتامة هذا الوجه فنبنى على جعل الأمر الكلى الشامل لها مشتركاً معنوياً أو جازاً أن يكون مشتركاً لفظياً وهو الظاهر فالأحسن أنه من ملابسة اللفظ للمعنى بمعنى مصاحبته له فإنه لا ينفك عنه فالمراد لفظ الحسن ويؤيد هذا الوجه أنه يصديان معنى هذا اللفظ بدليل قول الشارح ولما شارك في التعبير الخ وكأنه قال الحسن والقبح يطلق بالاطلاقات الثلاثة كذا وكذا الخ لكنه على هذا الوجه يحتاج لتقدير لصحة الحمل أى معناهما عقل والجوار والمجور وهو قوله بمعنى على كلا الوجهين حال أما من الحسن أو القبح على تجويز سبويه بحى الحال من المبتدأ أو من مرفوع عقل وإضافة معنى لما بعده بيانية وإضافة ملاءمة للطبع من إضافة المصدر لمفعوله وكذا المنافرة وزاد لفظ المعنى حتى فاته الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب خلاف ما هو الأصل من بيانية الإضافة ولم يقل والحسن والقبح بملاءمة الطبع ومنافرة للدلالة على أن مدخول الباء هو المراد بالقبح والحسن ولو لا زيادته لم يفهم ذلك عليك بالاعتبار فيما بعده من جريان هذه الوجوه كلها أو بعضها فاعتبر (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه العبارة وقعت في متن المواقف أيضاً فقال الحسن والقبح يقال لثلاثة الأول صفة الكمال والنقص فقال السيد أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حاله وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان اه قال التفتازانى في حاشيته عليه المسماة بالتلويح وبهذا المعنى العلم حسن والجهل قبيح اه فالمراد منه صفة كمال للشخص وصفة نقصان له وهى الملكات الفاضلة من العلم والكرم والحلم والنقص نقائصها إذا علت هذا علت اتجاه ما اعترض به الشهاب الناصر بأنه كان عليه أن يقول وبمعنى كون الشيء صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هى الشيء المتصف بالحسن والقبح كالعلم والجهل وما تكلف به سم فى رد اعتراضهما بجعل الإضافة بيانية فتكون الصفة هى عين الكمال والنقص فيصير المعنى أن الحسن كمال لشيء ما كيف وكال الجهل أقبح من نقصه وكذلك كمال كل شر نقص وأما ما تمسك به من كلام السيد وكلام المواقف فلا يفيد بل عبارة حاشية العبد بحملة تحمل على عبارته المفصلة في شرح المواقف كيف وقرينة هذا الحمل صرفه عبارة متن المواقف الموافقة لما في حاشية العبد عن ظاهرها (قوله أى يحكم به العقل اتفاقاً) أى يصدق به ويدركه من غير افتقار إلى ورود شرع ثم أن المدرك إما كلى وإما جزئى والثانى إما صوراً المحسوسات وإما

عند الفقهاء والمعتزلة جميعاً قال السعد فى التلويح الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل له وعلى قياسه الحرمة وغيره وهذا المعنى للوجوب وغيره أثر الإيجاب وغيره إن لم يقل بالغاير الاعتبارى وهو هو إن قلنا به فإن قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الأحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرهما قلت يفهم من ترتيب الشيء على الشيء صفة للشيء هو كونه مترتباً عليه ذلك الشيء فالقوم وإن عرفوا الحسن والقبح بالترتب لكنهم تسامحوا إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه ما هو صفة للفعل أعنى كونه بحيث يترتب عليه ذلك أى بحيث يستحق فاعله ذلك فان دلالة ترتب المدح والثواب والذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه

(١١ - عطار - أول) ذلك دلالة واضحة لاشبهة فيها وذلك كما قاله السيد الشريف فى تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد فى ذلك أن معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشيء هو معنى كون الشيء بحيث يترتب عليه ذلك أى كونه بحيث يستحق فاعله ذلك غاية الأمر أن ترتب الشيء على الشيء مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه للشيء إلا برابط مثل أن يقال الفعل مترتب عليه كذا وحيث أخذ منه صفة اعتبارية هى كونه بحيث يترتب عليه ذلك فإيجاب

الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو الرضوية عند المنة له بحيث يترتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذي هو الاثر هو كونه بحيث يترتب عليه كذا كذلك وقال في التوضيح الثالث كون الشيء متعلق بالمدح عاجلا والثواب عاجلا وكونه متعلق بالذم عاجلا والعقاب عاجلا وهو محل الخلاف وقال السدمني كون الشيء متعلق بالمدح والذم والعقاب والثواب شرعا نص الشارع عليه او على دليله قال عبد الحكيم اى نص الشارع على ان الفعل (٨٣) القلاني مدوح عليه او مذموم كافى قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله

يجب المطهرين لمبا لغتهم في الاستنجاء وفي قوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ونصه على دليل احدهما كآليات الدالة على ان فاعل المأمور به مطلقا مدوح وتاركه مذموم مثل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الاية ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الاية وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لانها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مأمور به وكل مأمور به بمدوح فاعله أو مذموم تاركه اه وهو يفيد أن المراد بالترتب الترتيب عند الله فالوجوب هو كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع إلى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فليتأمل غاية التأمل فلعلك لا تجد هذا

(وبمعنى ترتب المدح) و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب آجلا) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعى) اى لا يحكم به إلا الشرع المبعوث به الرسل اى لا يؤخذ إلا من ذلك ولا يدرك إلا به

معان منزعة منها ومدر ك الكليات النفس الناطقة وهى القوة العاقلة وما عداها فالتحقيق أنها مر تسمية في آلتها ومدر ك المعاني الجزئية القوة الواهمة ومدر ك صور المحسوسات هو الحس المشترك وما قبل هانان إسناد الادراك للعقل مجاز عقلى من باب إسناد الشيء إلى آله فان المدر ك حقيقة هو النفس الناطقة بمعنى على التفرقة بينها وبين العقل وليس كذلك بل هى هو عند الحكماء الذين الكلام باصطلاحهم في هذا التقسيم وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في حواشى المقولات الكبرى (قوله وبمعنى ترتب المدح الخ) إن اريد بترتيب ذلك حصوله بالفعل كما هو المتبادر قدر في الكلام مضاف اى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتيب لان نفسه لجواز تخلفه وإراد اريد بالترتيب كونه بحيث يستحق ذلك لاحصوله بالفعل فلا تقدير وعاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم والثواب والعقاب اول للترتيب إن كان بمعنى حصول بالفعل لالاستحقاق المقدر ولا للترتيب بالمعنى الآخر بالنظر إلى الظرف اثنى لتحققهما في الحال مطلقا (قوله كحسن الطاعة) يتناول الواجب والمندوب لترتب المدح عاجلا والثواب آجلا على كل منهما وقوله وقبح المعصية يختص بالحرام فالمكروه والمباح حيثند واسطة (قوله شرعى) اى مستفاد من الشرع بمعنى ان الحكم الذى هو خطاب الله ورد بالمدح والذم والثواب والعقاب وليس المراد ان الخطاب ورد بكون شيء سببا للمدح او الذم الخ حتى يعترض بان هذا من خطاب الوضع وليس الكلام الا فيه (قوله اى لا يحكم به إلا الشرع) يرد عليه ان قضية اتحاد الحكم في جزاى الاثبات والنفي المفاد بطريق الحصر حتى يكون ما اثبتته المخالف للعقل هو ما اثبتناه للشرع مع ان الذى اثبتته المخالف إنما هو إدراك العقل كما علم مما تقدم والذى اثبت للشرع في الجملة الحصرية كونه حاكما لم يتحدد مورد النفي والاثبات ولم يحصل المصود من الرد على الخصم والجواب ان المراد بالحكم في كلا جزاى الحصر هو الادراك كما اشار اليه الشارع بقوله ولا يدرك إلا به وحيثند فمعنى قوله لا يحكم به إلا الشرع أى لا يكون واسطة في إدراكه أى انه طريق إلى ادراكه لا كما تقول المنة انه ان طريق إدراكه العقل فظهر ان في قوله لا يحكم الخ تجوز في الظرف علاقته للزوم او السببية وجعل التجوز عقليا من قبيل إسناد الشيء إلى مكانه المجازى لاشتغال الشرع على الحكم اشتغال الكل على بعضه او حذف اى ذوالشرع لا يلائمه تفسير الشارع المذكور وإنما اتى بالحصر هادون العقل لانه لا يتمتع الشرع من الحكم به ايضا ولا مدخل عندنا للعقل في الشرعى ولم يقل لا يحكم به إلا الشارع مع انه دافع للتجوز في المسند وهو يحكم والمسند اليه وهو الشارع بخلاف قوله إلا الشرع فانه مستلزم للتجوز فيهما محافضة على ذكر المنسوب اليه في تفسير المنسوب (قوله المبعوث به الرسل) اعترضه الشهاب بانه ان اريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسل لما مر في تعريف

النبى

التحقيق في غير هذا التعليق (قول المصنف وبمعنى ترتب

المدح والذم ايضا) خرج منه المكروه كالمباح فهما واسطة بناء على أن القبيح ما نهى عنه نهيا يقتضى الذم عليه وهو ما قال به إمام الحرمين هنا وإن جعل المباح حسنا فيما ساقى اول المسائل لان كلامه هناك في الحسن عند اهل السنة بمعنى ما يسوغ المدح عليه وإن لم يؤمر به والمباح كذلك (قوله فيه نظر) لخروج الاحكام التى لم يؤمر بقبليتها (قول الشارع لا يؤخذ إلا من ذلك) أى لعدم من غيره كالجبهة ولا يدرك الا اى إلا به بواسطة لا بواسطة علم الجهة كما عرفت

(خلافا للمعتزلة) في قولهم انه عتلى اى يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنة او قبيحة عند الله اى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق والتابع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب التابع وقبح الصدق الضار وقبل العكس ويجوز الشرع مؤكدا لذلك او باستعانة الشرع

(قول الشارح لما في الفعل)
اى لا درا كه ما في الفعل
من المصلحة او المفسدة
التين هما جهة الحكم
وقوله اى يدرك العقل
ذلك اى ما لفعل لا الحسن
والقبح والمراد ان حكم
العقل تابع لا دراك الجهة
اذ لا سبيل لا دراك الثواب
او العقاب على الاستقلال
اصلا كما نص عليه عبد
الحكيم في حاشيته عقائد
العصدة ويدل على هذا
الحل قول الشارح فيما
يقابل الضرورى او
باستعانة الشرع فيما خفى
فانه لو كان المراد الاستعانة
على ادراك نفس الحكم
لخرجوا عن قولهم بالحسن
العقلى ولذا قال المحشى
مراده ادراكه بعد مجيء
الشرع ان في الفعل جهة
حسن او جهة قبح فقد
استعان بالشرع في ادراكها
وبهذا اندفع تشكيك
الشهاب هنا فتأمل

النبي والرسول وان اريد به الاحراز لم يصح لان الشارع كما بذلك سواء كان لرسول او نبي ليس برسول
فالوجه ترك هذا القيد و اجاب بان ذلك لموافقة الغالب نظر الكثرة حمله شرع الرسل الاخذين للاحكام
منهم وبان ذلك يصح تخريج على القول الثالث المار اعنى استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على
المشهور (قوله خلافا) مفعول مطلق حذف عامله اى تخالف خلافا او هو حال تناوله بمخالفا وقوله في
قولهم متعلق بالفعل المقدر العامل في خلافا والاصل تخالف خلافا بقولنا انه شرعى المعتزلة في قولهم انه
عتلى وضمير انه يرجع للحسن والقبح بتاويله بما ذكر (قوله للمعتزلة) اى والكرامية والروافضى كافي
المتحول للغزالي قال فيه رداهم على طريقة الجدل اتم ادعيتم او حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك
العقول اولها ونحن تنازعكم في ذلك ومواضع الضرورات لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء فان
نسبوا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور في شذوذة يسيرة ونحن الجمل الغفير والجمع
الكثير لا يتصور منا التواطؤ على كرم العصور ومر الدهور من غير فرض رجوع احدنا الى الانصاف
ولنا في تحقيق مذهبنا ان الفعل الواقع اعتداء بحاجس الفعل المستوفى قصاصا في الصورة والصفات
بدليل ان الغافل عن المستند فيهما لا يتميز بينهما والمختلفان في صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما
وكذا يقال في النكاح والزنا (قوله لما في الفعل من مصلحة) قال الشهاب قد يشكك في ذلك بانه صرح
بان الحكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لا اشتباهه على مصلحة او مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما
يقرن بقولنا انه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظرى فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى
ضرورى ونظرى من تقسيم الشئ الى نفسه وإلى غيره واجاب بان الحكم لوسط لا ينافى الضرورة مطلقا
وانما ينافى فيها اذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج
ضرورى مع انه لو سلط مقارن لما في الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات
قد تحتاج لوسط بدون حركة فكر اه ولا يخفى ان التشكيك مبنى على ان معنى قوله يدرك العقل ذلك اى
الحسن مثلا لا جل ما فيه من المصلحة اما اذا كان المعنى يدرك العقل ذلك الذى في الفعل من المصلحة والمفسدة
فلا تشكيك لكنه بعيد عن العبارة (قوله يتبعها حسنة او قبيحة) قال الشهاب الاول يشير الى الوجوب
والثاني يشير الى التحريم اه قال سم اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان كان ما ذكره المصنف لا يشملها
اذ لا يترتب على فعلها وتركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب واما ترك الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح
على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتيب الاربعة المذكورة والا اشكل على الشهاب في عدد
الندب اذ لا يترتب على تركه عتاب ثم نقل عن السيد في حواشى العصدة ما يفيد ادخال الكراهة والاباحة
ايضا عندهم وهو انهم ارادوا بالفتح كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه
بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما قيدوه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة
والحسن تنفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان
استحق فاعله المدح فقط فهو التذنب واستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا
تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة اه (قوله اى يدرك العقل ذلك) تفسير لقوله يحكم به العقل واسم
الاشارة راجع الى مرجع الضمير في انه عتلى وفي يحكم به وهو الحسن والقبح بمعنى الترتيب السابق وفي
قوله اى يدرك العقل اى معنى حكم العقل ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى حيث قال بعد كلام
فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته او لا

(قول الشارح كحسن صوم آخر يوم) أى جهة حسنة بناء على ما تقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما فى المواقف وشرح المختصر للعضدى قال فى شرح المقاصد فان قلت فإى فرق بين المدعين فى هذا القسم قلنا الامر عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل أمر به فحسن أو نهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه واعلم ان بعض الحنفية قال بان للأفعال جهة حسن وقبح ايضا وبان العقل قد يدرك الحكم الذى حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضرورى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح (٨٤) الكذب الضار أو يكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر قاله فى التلويح (قوله

يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم) أى بادرارك جهته (قوله) لكن يلزمكم (الح) محصله ان العقل لا يدرك فيه جهة حسن حتى يدرك الحكم بواسطة (قوله) واما الثانى فلان (الح) هذا مبنى على شىء تركه وبعبارة العضد والذى انفصل به المعتزلة عن الالتزام ان للعبد فائدة دينية وهى الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسم علم انه يتمتع كون المنعم بها قد الزمه الشكر فلم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع قبح الصدق الضار وقيل العكس ويحىء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلي وشرعى خبر مبتدا محذوف أى كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب العلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقلبها وان لم يتخلف أيضا

(قوله كحسن الصدق) تمثيل للحسن والقبح المشار اليهما بذلك فى قوله أى يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادراك العقل ذلك على تقدير مضاف أى إدراك حسن الخو النظر فى حسن الكذب النافع إلى نفعه وفى قبح الصدق الضار إلى ضرره وقوله وقيل العكس يعنى قبح المكذب النافع وحسن الصدق الضار نظر فى الاول إلى كونه كذا وفى الثانى إلى كونه صدقا وقوله مؤكدا لذلك أى لادراك العقل ما ذكر (قوله) أو باستعانة الشرع (الح) أى يدرك ذلك باستعانة الشرع فى إدراكهما لتوقف إدراكهما على وروده فانه مبين ان فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح قال فى المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر وهى وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤكد لحكم العقل بهما بامر ما بضرورته أو بنظره (قوله) فيما خفى على العقل (الح) أى من حسن الفعل أو قبحه لخفاء ما فيه من مصلحة أو مفسدة (وقوله كغيره (الح) إشارة لسؤالين الاول لفظي وهو ان شرط الخبر المطابقة وهى مفقودة هنا لافراد الخبر وتثنية المبتدا الثانى معنوى وهو ان المصنف قد ترك ذكر المقابل فى جانب الذم والعقاب فواجهه وفى قوله الانسب إشارة الى جواب سؤال مرتب على جواب السؤال الثانى وهو انه ما رجه تعين الذم والعقاب دون مقابلهما (قوله) خبر مبتدا محذوف (وقال شيخ الاسلام يجوز ان يكون خبر الاحدهما وحذف خبر الاخر لالة المذكور عليه وقوله أى كل منهما على تقدير المبتدا مفردا لفظا ومعنى وقوله وكلاهما أى على تقدير مفردا لفظا فقط (قوله) الانسب كما قال (الح) أى فى منع الموانع ببيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الاخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله) فان العقاب عندهم لا يتخلف لا يخفى ان هذا بمجرد انما ثبت نسبية مقابل الثواب فلا بد فى تميم الدليل من ملاحظة انه لما تناسب اثار مقابل الثواب بالذكر ناسب اثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للنسبة بينهما (قوله) يتخلف (الح) أى فهمي أخص بهم وألصق وكان الانسب عند ارادة لاقتصار على احدا الامر من اثاره بالذكر لزميته باعتبار معتقدهم وبهذا يندفع

ما عساه

كالاستهزاء وذكر نحو ما قاله المحشى وقوله لانه تصرف فى ملك الغير (الح) أى وقد جعلوه فى المسئلة

الاتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيدان المعتزلة فى هذه المسئلة اعترفوا بان فيها جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل الرد ان لا نسلم ان العقل ادركها لانا نمنع لزوم خطورها ولئن سلمنا فلتلك الجهة لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطة لوجود المعارض لاقتضاءها اياه فتدبر حتى لا تلتبس بالمسئلة الاتية فان الرد فيها مبني على انهم قالوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة أصلا بقى ان بهضهم قال قد يقال المائدة نفس حصول الشكر اذا لأفعال قد تكون حسنة لذاتها كما هو مذهب المتقدمين منهم

(وشكر المنعم)

ما عساه يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه (قوله وشكر المنعم الخ) اعترضه الناصر بأن هذه المسئلة والتي بعدها إنما ذكرها الاصحاب بعد تلك القاعدة على سبيل التذلل مع المعتزلة أي نزلنا معكم وسلبنا جدلا قولكم بالحسن والقبح العقليين لكن لا يصح قولكم في هاتين المسلتين والمصنف أوردتها لأعلى هذا الوجه فلم يظهر لذكرها بعد تلك القاعدة فائدة لفهمها منها اه قال سم ويمكن ان يجاب اما أولا فبان التذلل المذكور ليس متفقا عليه فقد قال الاصفا في شرح المحصول بعد ان ساق قول المحصول واعلم انما متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين قد صرح مذهبا في هاتين المسلتين لا محالة فيمكن الاصحاب سلبوا أي جدلا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا انه بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسلتين اه مانصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظرا ويانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لا حكم لها قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعا ما حقيقة أو بحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع اللزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لم يثبت الحكم في هاتين المسلتين قطعا على مذهبه فلا يمكن اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب اننا لانسلم لهم القاعدة أصلا انتهى وحيث قد يجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التذلل في هاتين المسلتين فلم يسلك طريقته وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فخصه على هاتين المسلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم في الجملة واما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التذلل حيث افردهما بالذكر مع فهمهما ما قبلهما وما بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التذلل فذكرهما على وجه يحتمل التذلل وعدمه اه ولا يخفى انه لو فرض عدم لزوم التذلل لكان ذكرهما إنما هو على وجه الجدول واما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه إذ قد علم ذلك من خلافهم في مسئلة الحسن والقبح فاي فائدة في تخصيص ذكر هذين الفرعين إذ لم يكن على وجه الجدول ويان عدم تمام ادلتهم على خصوص هذه المسئلة وقد اشار الى هذا المعارض واما مجرد تقليد الاصحاب بالذكر مع انه لم يذكرهما على الوجه الذي ذكره لا ينفع ولا يفيد تأمل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رايت في كتاب البرهان لامام الحرمين ما يدفع اعتراضه حيث قال مسئلة ترسم بشكر المنعم شكر المنعم لا يدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يندرج تحت الاصل الذي سبق عقده اه فترجم هذا الاصل بمسئلة معترفا باندراجه تحت ما سبق عقده هو مسئلة التحسين والتقبيح ولم يذكره على طريق التذلل وكفى به سلفا للمصنف قال امام الحرمين في الكتاب المذكور ليس ذلك يعني الاصل المذكور واقعا في قسم الضروريات وإنما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه فان قيل انه يفيد الشاكر الثواب الجزيل في الاجل والعقل قاض باحتمال التعب العاجل لا رتق بالنفع الآجل قلنا كيف يدرك ذلك بالعقل ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على نفعك ابتداء وما ينبغي فاعوضك فان قيل يدرك الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان في حق المشكور اه وأما ما قاله بعض الحواشي المتأخرة في بيان التذلل ان يقال نزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالماضي المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا فان العقل إذا دخل ونفسه لم يدرك فيه الحسن بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتغل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للمشكور او الى الشاكر والاول باطل لان الرب

(قوله خلافا لما قاله الكمال)

في بعض حواشي العنبد

ما يوافق الكمال (قوله من

انه العرفي) وهو صرف

العبد الخ والغوى في فعل

ينفي الخ (قوله راد اذ بذلك

على الشارح) حيث جعل

الموضوع للغوى بقوله

لانعامه واعتباره كل

واحد من الموارد على

حدته (قوله وحمل

الشهاب كلام الشارح)

أي يجعل أو بمعنى الواو

وادخال بقية أنواع

صرف العبد جميع ما أنعم

الله به عليه للطاعة في

قوله أو غيره أي والثناء

بغيره

(قول الشارح لانعامه) هذه كلمة مآدق موقعا فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن الامن احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذي ادعيتم انه سبب في وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى المأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التناول المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنوانه أصحاب الاشعري لها بشكر المنعم فله در هذين الامامين مآدق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعتبروا بانه (٨٦) لا موقعا لذكر هذه المسئلة هنا لما ذكره المحشى فتدبر حق التدبر لتعلم بطلان قول من

قال ان موضوع المسئلة الشكر العرفي فانه لا يعتبر فيه ان يقع الانعام بخلاف اللغوي فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الالزام وكيف والعرفي اصطلاحى حادث باصطلاح اهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال ان الشارح اخذ قوله لانعامه من تعاقب الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت ، عدم صحة قول من قال لاحاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذا لانعام معتبر في مفهومه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر في مقابلته الذي هو موضوع المسئلة ألا ترى الى الشكر العرفي فليتأمل (قوله فيدخل الاعتقاد) دخوله بهذا المعنى لا يقتضى أنه مقدور اختياري حتى يكلف به فالحق على هذا ان التكليف به تكليف باسبابه

أى وهو الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد أنه تعالى تعالى وتقدس عنى عن الاتضاع بشكر شاكر او عبادة عابد كيف وقد ثبت له الغنى المطلق إذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه واللازم باطل فكذا المزوم وأما فلان النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسدها وهو الله تعالى كلاً شيء لان الدنيا بخلافها لا تساوى عند الله جناح بعوضة فلا يستوجب شكرا فلو لا ان الله امرنا بالشكر على النعم مطلقا لم يكن الشكر واجبا فيكون الشكر واجبا بالشرع لا بالعقل ولا يخفى ضعف الشق الثانى أعنى قوله وأما الثانى فلان النعمة الخ (قوله أى وهو الثناء على الله تعالى) قال الكمال كلام الشارح يقتضى أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي وهو فعل ينبي عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم والمشهور ان موضوعها الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جمع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مصنوعات والسمع الى تلقى أو امره وانذاره وعلى هذا القياس قال سم بعد تسليم الشارح ان موضوع هذه المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذى بينه من جملة صور الشكر العرفي ولا محذور في ذلك وأما محل كلامه على الشكر العرفي يجعل أو في كلامه بمعنى الواو وادخال بقية انواع صرف العبد جمع ما أنعم به عليه للطاعة في قوله او غيره أى أو الثناء بغيره فيمنعه ان الشارح اعتبر في معنى الشكر الذى ذكره ان يكون الثناء لاجل الانعام والعرفي لا يعتبر فيه ذلك اه ثم ان في قول الشارح الثناء بين الحقيقة والمجاز او عموم المجاز بناء على اختلاف الرايين فان اطلاق الثناء على عمل اللسان حقيقة وعلى غيره من القلب والجوارح مجاز بناء على المشهور من انه الذى كرى بغيره فيختص باللسان فان مشينا على انه الاتيان بما يدل على التعظيم سواء كان باللسان او بغيره فلا يجوز ويرد على الاول لزوم وقوع المجاز في التعريف وهو ممنوع ويدفع بان محله ما لم يتم قرينة واضحة وهى موجودة هنا وهى تقسيمه الى الاقسام المذكورة وقول سم ان الشارح فرض الخلاف الخ لم يظهر وجهه فن ثم قال بعض الفضلاء ان الشارح صور موضوع المسئلة بغير وجهه (قوله لانعامه) تعليل للثناء ذكره الشارح لاعتباره في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر فلا حاجة لقول الشهاب ان الشارح أخذه من ترتيب الشكر على النعم إذ ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم (قوله بالخلق) قال الشهاب حقيقة الخلق الابداد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يكون منعما به فليحمل على انه بمعنى المخلوق اه واجاب سم بان المراد بالخلق المعنى الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح واستعمال المصدر في الحاصل به امر شائع اه ولك ان تقول ان بالخلق متعلق بالثناء وقوله الرزق بكسر الراء اى لا عطائه الرزق وكذا الصحة اى يثنى عليه هذه الافعال (قوله بالقلب) متعلق بالثناء وقوله بان يعتقد تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو كيف على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر ثم في قوله بان يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه اذا اتى بقلبه على المنعم بغير

(قوله بقى ان يقال الخ) قد عرفت ان المراد الرد على المعتزلة القائلين من رأى ما عليه من النعم علم أنه لا يتمتع كون المنعم بها قد ألزمه ما يفهم الشكر والذى يخاطر بالعقل هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر ولذا قال في شرح المواقف نقلا عن المعتزلة ان العاقل إذا شاهد النعم جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فلذا قيد الشارح رحمه الله بذلك وليس الكلام في مطلق ما يسمى شكرا ولذا أيضا قال المحشى فيما مر ان الشكر على تلك النعمة الحقيرة ربما كان سببا في العقاب ومثله في شرح المختصر العضدى وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الشكر مفيد للمنعم به تدبر

(قول المصنف ولا حكم قبل الشرع) قد عرفت المراد بهذا فلا تعيده (قوله لما كان متعلق الخبر الخ) فيه أنه ان وجدت قرينة على تقدير الخاص وجب تقديره ولا لا وجب تقدير العام بناء على ما قال السيد في حاشية الكشف أن الظرف (٨٧) المستقر ما يكون متعلقه مقدار

سواء كان عاما أو خاصا ذلك

عليه قرينة فالأولى أن يبنى

صنيع الشارح على أن اللغو

ما يكون متعلقه مذكورا

ولو عاما كانص عليه شارح

ديباجة المصباح لانه بالنظر

إلى ظاهر الكلام لغو وفضلة

يتم الكلام بدونه وما قيل

أن حذف الخبر قرينة

على تقديره عاما إذ لا معنى

للحذف مع إرادة الخصوص

إنما هو عند عدم القرينة

وأما قول بعضهم بناء على

أن الكون العام يجب

حذفه أن وجوب حذفه

في كلام لا ينافي ذكره في

كلام آخر عند الاحتياج

إلى نيانه فدعوى لا يوافق

عليها (قوله متعلق الخبر)

هو لفظ موجود ويسمى

الظرف خبرا مع وجود

متعلقه لفظا ومتى صرح

به كان هو الخبر اعتبارا

لكلام المصنف على

حدته فانه عند الحذف

يكون الخبر هو الظرف

لقيامه مقام متعلقه ألا

تري الى انتقال الضمير

إليه فهو بالنسبة للبتدأ

في محل رفع وتفصيله في

شرح الديباجة (قوله

متعلق الخبر) الصواب

حذف متعلق (قول

الشارح أي البعثة) لم

وليها أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كان يخضع له تعالى (واجب للشرع لا العقل) فن لم تبلغه
دعوة نبي لا ياتهم بتركه خلافا للبعثة (ولا حكم) موجود (قبل الشرع)

ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه إشعار بأن المنعم عليه إذا
أقرب قلبه على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه
إشعار بأن المنعم عليه إذا أتى بإسائه بغير أن يتحدث المذكور لا يكون ذلك شكرا والذي دل عليه كلامهم
أن المعتبر كون الشاء لاجل الانعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولا تحدث بها وإن
الثناء بالقلب يصدق بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثناء باللسان يصدق بنحو وصفه بالسكالك
لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ويمكن حمل قوله بأن في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته تبعاً للشيخي
مذهبه ويكون مخالفة الأسلوب في الموضوع الثالث لمجرد التفنن واعلم أن تمثله الثناء بالقلب والثناء
باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فن لم تبلغه دعوة نبي لا ياتهم بتركه صريح في أن من وصلت

له نعمة ولم يلاحظ أن الله موليا ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع آثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد
تقدم في شرح الخطبة عن شيخ الاسلام أن معنى كون الحمد على النعمة واجبا أنه يقع واجبا لانه إذا أنعم الله
على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها (قول وليها أي موليا وقوله أو غيره أي غير اللسان من الجوارح
وقوله كان يخضع الخ تمثيل للثناء بغير اللسان لا للغير ولقائل أن يقول كل ثناء بفعل خضوع لله تعالى
إذ لا يكون الفعل ثناء إلا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع فالإتيان بالباء أولى اللهم إلا أن يراد
بالخضوع خصوص سكون الاعضاء مهابة منه تعالى كما يفعل بين أيدي الملوك أو تجعل الكاف استقصائية
(قوله واجب بالشرع) هذا الكلام وقوله فيما بعد فن لم تبلغه دعوة الخ يقضي بآثم من ترك الشكر
بالمعنى المذكور وهو خلاف ما تقرر في الفروع بل المتبادر منه انه لا آثم على من غفل مطلقا عن أن الله مولى

المنعم ولم يتحدث بها ولا لاحظ الخضوع لله تعالى ويمكن تأويل ما ذكره بأن يراد الاعتقاد بالقوة بأن يكون
بحيث لو لاحظ النعم اعتقد أن موليا هو الله والتحدث بالقوة بأن يكون بحيث سئل عن مولى النعم لا عترف
بأنه الله والخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك وفي شرح
المحصول للقرافي أن شكر الله اطاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد أو الترك للمكروه والمكروه ما هو منه ما هو

واجب وهو الطاعات الواجبة وما هو مندوب وهو الطاعات المندوبة ثم قال فظهر أن شكر الله غير واجب
بالاجماع لأن المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله وهو صريح
في أن الشكر مجموع الطاعات اه قال بعض الفضلاء قوله فظهر أن شكر الله غير واجب الخ كلام غير
لائق كيف وقد قال الله تعالى واشكروا لي ولا تكفرون نعم المقصود واضح وهو أن الإتيان بجميع
أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التعبير عنه بلفظ الشكر ثم حمل عدم الوجوب عليه غير لائق
ثم أن صدق معنى الشكر لا يتوقف على إتيان جميع أعمال البر ولا لما وقع التكليف به (قوله فن لم
تبلغه دعوة نبي الخ) فيه دلالة على أن من بلغته دعوة نبي ولو دعوته إلى الإيمان دون وجوب الشكر فهو
آثم وهذا صحيح لأن الإيمان شكر وعبره هنا بالدعوة إشارة إلى أنه لا يكفي في تحقيق الحكم مجرد البعثة بل
لابد من دعوة المكلفين المرسل اليهم إلى الشرع المرسل به لأن التعلق بالتنجيز إنما يتحقق بتبليغه وفيما
بعد بالبعثة رعاية لما في الآية المستدل بها أعني قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قوله ولا حكم)
أي لا حكم متعلق تعلقات تنجيزيا قبل البعثة والأفالحكم قديم لا يتقنى وبذلك علم أن في قوله الذي هو الخطاب
السابق يجوز إقاله ذكرها وهذا التقرير على خلاف ما جرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله

يفسر الشرع بالاحكام لان المعنى حيثئذ لاحكم قبل الحكم وهو معلوم لاحاجة للنص عليه فان قيل المعنى لاحكم للعقل قبل حكم
الشرع أي الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعتزلى أزل اللهم إلا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم

اي البعثة لاحد من الرسل

وانتفاء الحكم الخ ثم الظاهر انه لا فرق في ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع ولا يجب توحيد
ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا احد قولين ونقل عن اكثر اهل السنة والجماعة (قوله موجود) قال
الشهاب التصريح به على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاميا في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا
غير مناسب اه ورده ابن قاسم بان كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة بنوع قطعوا كونه
يصيره كاللحام الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود
فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع او مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم
قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم احتاج الشارح الى بيانه حتى يعلم المقصود ولا يلزم عليه
مخالفة قولهم السكرن العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلام لا ينافي ذكره في كلام آخر عند
الاحتياج الى بيانه ولم يجعل الشارح الظرف متعلقا بالحكم ويقدر الخبر بعد الظرف لانه لو تعلق به لكان
منصوبا منونا لكونه حيثئذ شيئا بالمضاف مع ان المعروف في لفظ حكم بناؤه على انه اسم لامبني معها على
الفتح فلا تنوين فيه نعم جواز البعد اذ يرون نصب الشئ بالمضاف مع اسقاط تنوينه وخرج عليه نحو لا مانع
لما اعطيت ولا معطى لما منعت اه اقول ان قوله ثم ان متعلق الخبر الخ يريد عليه ان حذف الخبر قرينة على
تقديره كواما لو اراد المصنف التخصيص لذكره اذ لا معنى لحذفه حيثئذ وقوله وجوب حذفه في
كلام الخ دعوى لا دليل عليها مع انه يلزم على ذلك ايضا ان لا يكون الحذف واجبا مع تصريحهم بوجوبه
فهذا تخصيص لم يقل به احد تأمل (قوله اي البعثة لاحد من الرسل) فسر الشرع بالبعثة دون الاحكام
المشروعة لانه يلزم عليه ان يكون معنى قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ولا حكم قبل الحكم وهذا امر معلوم
لا فائدة في ذكره وظاهر تصوير المسئلة بما قيل جميع الرسل وهو ما قبل آدم على الجميع صلوات الله وسلامه
ويوافق ذلك قول الحلبي في مناجته في باب من تبلغه الدعوة وإنما قلنا ان من كان منهم عاقلا ذا رأى
ونظرا لانه لا يعتقد ديناً فهو كافر لانه وإن لم يكن سمع دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا شك انه
سمع دعوة احد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطول ازمان دعوتهم ووفور
عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على
لسان الموافق وإذا سمع آية دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من اهل الاستدلال
والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفروا وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي عرف
ان في العالم من يثبت لما وما يرى أن ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعني في ان الايمان هل يجب
بمجرد العقل او لا بد من انضمام النقل اه وهذا صريح في ثبوت تكليف كل احد الايمان بعد وجود
دعوة احد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا
ما اعتمدته النووي في شرح مسلم قال ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو
في النار وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم
الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم في اعتياده حتى قال فمن بلغته دعوة احد منهم بوجه من الوجوه فقص
في البحث عنها فهو كافر مستحق للعقاب فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجات اهل الفترة اه لكن
الذي عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد
صح تعذيب جماعة من اهل الفترة واجيب بان احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة
وبانه يجوز تعذيب من صح تعذيبه منهم لا مريض يختص به بمقتضى ذلك عليه تعالى ورسوله نظير ما قيل في
كفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير

الشارع للجهة الا ان هذا
ليس هو المراد بل المراد
القبليّة الزمانية فان المراد
نفي الحكم في زمن قبل زمن
الشرع الذي اقتضاه اخذا
لتعلق التنجيز في الحكم تدبر
(قول الشارح اي البعثة)
ولو كان مبعوثا الى نفسه
كآدم عليه السلام ففي حقه
نفي التعذيب قبل بعثته فما
قيل انتعذيب قبل البعثة
محال لان اول المكلفين
آدم عليه السلام فلا فائدة
في نفيه ليس بشيء (قوله)
من انقطاع رسالة سيدنا
اسماعيل (لا وجه لهذا
التخصيص بل الكلام في
كل من كان بين رسولين
لم يرسل اليه الاول ولم
يدرك الثاني وصرح
كلامهم هنا ان من اتبع
رسولا فغير وبدل بعد
موت رسوله لا خلاف
في عدم نجاته فنسخ الشرائع
بموت الرسل إنما هو
بالنسبة للفروع فقط
(قوله كونه الفاعل
بحيث ان فعل الخ)
فهذا امر تب على الوجوب
وهو كون الفعل بحيث
يستحق فاعله المدح وتاركه
الذم فليسا متحدين تأمل

لا تنفاه لازمه حيثئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
اي ولا ميثبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

(قول الشارح بقوله تعالى
وما كنا معذبين الخ) هذا
دليل الزامى بناء على
مذهبهم من عدم جواز
العفو حيثئذ يلزم التعذيب
قبل البعثة بترك الواجبات
العقلية ولولا ذلك لا يمكن
القول بالوجوب العقلي
مع نفي التعذيب كذا في
العصم فقول الشارح
لا تنفاه لازمه أى اللزوم
عند الفريقين (قوله فلا
يمكن اثباتها) أى فى نفسها
لا على الخصم ولا فلا يصح
قوله لكن ليس الخ وقوله
لجواز سقوط المؤاخذه
الخ إذا الخصم لا يجوز (قوله
والاصل فى الكلام الحقيقة)
ولا يجوز الصرف عنه إلا
لدليل ولا دليل هنا واعلم
أن الامام اعترض على
الاستدلال بالآية بما تكفل
برده العصد فى شرح
المختصر والسيد فى شرح
المواقف وقد تعرض له
سم لكن فى أول كلامه
خلل ولا يسع هذا التعليق
ايراده (قوله التابع فى
الوجود) بل قد لا يكون
تابعاً كالثواب على صلاة
الصبي إلا أن يقال لا يضر
اختلاف المحل تأمل

وبدل من أهل الفترة بما لا يعذره كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يرافق إطلاق هؤلاء
الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إن لا تتبع أصلاً وفرعاً إلا بعد البعثة
ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقى شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق إشكال
أصلاً ثم إن أهل الفترة كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسلهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل
فترة وقد فهم بما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف فى أنها
لا تثبت إلا فى حق من بلغته دعوة من أرسل إليه على ما هو ظاهر نعم ما اتفق عليه المثل من الفروع
هل هو كالإيمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حل كلام المصنف والشارح على القول
الثانى بأن يراد به لاحكم أصلياً ولا فرعياً يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وأن بعث إلى غيره اه
(قوله لا تنفاه لازمه) أى الحكم قبل الشرع وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حيثئذ أى
حين إذ لا شرع وهو ظرف لانتفاء ثم إن هذا دليل آتى^(١) وما سيجى أنه ينتفى بانتفاء التيد دليل
لمى تأمل (قوله من ترتب الثواب والعقاب) بيان لللازمه وقديم الزوم بأنفكك الترتب عن الحكم
فانه يتحقق وجوب الظاهر مثلاً بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك واجيب بأن المراد ترتب
ما ذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب أو نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقيق الحكم
فان قلت هذا الدليل بتقدير تماميته إنما ينهض لنفى ما كان ملزوماً للثواب والعقاب دون غيره كالأباحة
مع أن المقصود نفي الجميع وإيضاً للمعتزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازماً مطلقاً لجواز أن يكون لازماً
بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤها قبلها على انتفاء الحكم والجواب أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى
ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضاً وإن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقاً حيث اثبتوا الأثم
قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يائهم بتركه خلافاً للحرز وإذا كان لازماً مع عدم مطلقاً فانتفاؤه
كادلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين الآية) قال
الاصفاة فى شرح المحصول واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسئلة
فان كانت المسئلة عليه فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية اه وقد ضعف الامام الرازى الاستدلال بالآية
بوجوده منها آتة لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل بيان
الملازمة أنه إذا جاء الشرع وادعى أنه نبي من عند الله وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله
والتأمل فى معجزاته أولاً يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فاما أن يجب بالعقل أو
بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وإن وجب بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع
أما أن يكون هو ذلك المدعى أو غير الأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل
على أنه يجب قبول قولى أنى أقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشيء بنفسه وإن كان ذلك الشرع غيره
كان الكلام فيه كافى الأول ولزم اما الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن أن يجاب بأنه إذا
أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل ما يخبر به عن الله
من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه أو الدور والتسلسل وإن كان ثبوت ما أخبر به الشرع بمعنى أن

(١) قوله ثم إن هذا دليل آتى أى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن فقط نظير قولك زيد محموم وكل محموم
متعفن الاخلط فان الحى علة لثبوت تعفن الاخلط لزيد فى الذهن لافى الخارج بل الامر فيه بالعكس
وقوله وما سيجى أنه ينتفى بانتفاء القيد دليل لمى أى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن والخارج معاً كتعفن
الاخلط علة لثبوت الحى لزيد فهما فى نحو زيد متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط محموم اه كانه

الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قديمته وهو التعلق التجيزي (بل الامر) أي الشأن في وجود الحكم (موقوف

ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله تعالى بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على أنه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي حتى يلزم إثبات الشيء بنفسه بل حاصله أنه يقول يجب قبول قولي لأنه ثبت أني رسول الله فيجب صدقي وتصديقي في كل ما أدعيه وليس في هذا إثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل وما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفي على العقل كما تقدم وقد صرح في شرح المواقف بأنه ثبت الشرع ويجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة قوتها يمكن المبعوث اليه من النظر وإن لم ينظر حيث قال أنه إذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الحارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت للشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أم لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استعمل لم يجب الامهال لجرى ان العادة بما يجادل العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه (قوله الذي هو أظهر الخ) لأن دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف إن لم تكن الاضافة بيانية أو على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لأن العقاب لا يكون الا على ترك شيء ملزم به من فعل أو ترك الثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود للزم به أخرى بل على غير المكلف به كصلاة الصبي وصومه وما يدل على شيء بواسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها (قوله وانتفاء الحكم الخ) جواب عما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع مع أن خطاب الله الذي فسرته الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فإذا اتنى واحدا منها اتنى هو والتعلق التجيزي جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفي الحكم قال الكمال ان قوله وانتفاء الحكم الخ لا يخلو اما ان يراد انتفاء حقيقة الحكم الذي هو الخطاب النفسي القديم وذلك ظاهر البطلان واما ان يراد انتفاء وصفه بكونه حكماً أي تسميته بمعنى أنه لا يسمى حكماً قبل حصول التعلق التجيزي بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث التعلق التجيزي عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو مخالف لما اقتضاه كلام الشارح من أن مسماه الخطاب المتعلق في الازل تعلقاً معنوياً وبالفعل تعلقاً تجيزياً وأن كلام التعلقين قديم في مسماه ينتفي بانتفائه وحيث قد قول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع معناه نفي حصول التعلق التجيزي بالفعل قبل البعث اه ورد سم بان قوله لاحكم الخ ظاهر ظهوراً تاماً في أن المنفي قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بالضرورة لأن هذا امر اصطلاحى لا مشاحة فيه فلماذا درج الشارح على ظاهر المتن وصرح بما يفيد كلامه هنا وفيما سبق والشارح ثبت ثقة فيكون تصريحه بذلك لثبوت التصريح به ولو من البعض ولم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحاً للمصنف اه ولا يخفى ضعفه فتذكر ما ذكرناه سابقاً عند قوله ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله وهو التعلق والتجيزي) أي هنا والاقدي ينتفي الحكم بانتفاء قيد آخر (قوله أي الشأن في وجود الحكم) الشأن هو الحديث المطابق للواقع يعني أن الامر الثابت في الواقع لوجود الحكم كل وقت هو ان وجود الحكم موقوف فالشأن هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجود الحكم فلا يصح الاخبار عن الامر بمعنى الشأن بقوله موقوف فتعين ان يكون قوله موقوف خبر هو أو أنه محذوف والضمير على التقديرين عائد على وجود الحكم والتقدير بل الامر في وجود الحكم هو أو أنه أي الوجود موقوف ولعل الشارح إنما اغفل التصريح بهذا المقدور لوضوحه كذا قيل ويرد على تقدير لفظه أنه ان فيه حذف الموصول الحر في بعض صلته ويرد أيضاً أنه ان اراد بقوله الحديث المطابق لما في نفس

(قوله والحكم على هذا حادث) قد علت ما فيه وإن كان في كلام السعد أنه حادث باعتبار جزئه (قوله المطابق لما في نفس الامر) لعل المعنى أن المخبر عنه مدع مطابقة الخبر للواقع لاخباره عن الحال والشأن الواقع والالاخبار عنه يقع في كلام الكاذب (قوله لا بجملة) لأن الشأن معناه القصة وهي لا تكون إلا جملة لأنها الكلام المقصود منه الاخبار عن أمر فاندفع ما في سم ويمكن أن يكون معنى المتن شأن الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم في حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فهو نظير قولهم الدار في نفسها قيمتها كذا أي بملاحظة نفسها قيمتها كذا وحيث لا يحتاج إلى تقدير في صحة الاخبار

إلى وروده) أى الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مراد من عبر منافي الأفعال قبل البعثة بالوقف
فليس مخالفا لمن نفي من الحكم فيها وبلى هنا للانتقال من غرض إلى آخر وإن اشتمل على الأول
إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده

الامر المطابقة للواقع فغير لازم لجواز أن يقول الكاذب هو زيد قائم مثلاً وإن أراد المطابقة بحسب الظاهر
فهى موجودة فى كل خبر فإن الخبر مظهر لمطابقة خبره إذا كان بصدد الاخبار فلا يظهر كبير فائدة لتقدير
المطابقة وكأنه فهم من صدق الجملة على الشأن المطابقة ولا يخفى أن صدق الجملة عليه هو اتحادها خارجا
الذى يعبر عنه بهو هو ولا يلزم المطابقة لما فى نفس الامر وهذا يمكن تخرج عبارة الشارح على وجه لا
غبار عليه ولا يحتاج لتقدير اصلا فى صحة الاخبار بان يكون المعنى شأن الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم
فى حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية فى قولهم الدار فى نفسها قيمتها كذا أى
بملاحظة نفسها وقول سم فى الاعتذار عن الشارح يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود أى بل
وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك قوله أى الشأن فى وجوده أى وهو تقرر وجوده أى
ثبوته وعليه فلا إشكال أنه لا يخفى ما يلزم عليه من ركافة التركيب على هذا التقدير فيصير مجموع كلام
الشارح والمصنف هكذا بل الامر أى وجوده فى وجوده والمالم يمكن الحمل على هذا المعنى تخلص عن
الركافة فعدل عن تقدير لفظ الوجود إلى لفظ التقرر وقول من قال فى الحواشى أنه على هذا الوجه تجمل
فى بمعنى من البيانية زيادة ركافة على ركافة وقول سم أيضا أن ما ذكره المعترض من أنه لا بد فى خبر
لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فانهم إنما ذكروا ذلك فى الضمير
بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك اه غير مسلم فإن النحاة إنما
أوجبوا كون خبر ضمير الشأن جملة لأن الشأن بمعنى القصص وهى لا تكون إلا جملة لأنه الكلام المقصود
منه الاخبار عن أمر من الأمور فليكن لفظ الشأن أو بذلك ثم قال سم ولو سلم فلا يتعين ما ذكره فى عبارة
المصنف بل يجوز تخرجها على قول الكوفيين فانهم جروا الاخبار عن ضمير الشأن بمفرد خلافا
للبصريين كأنهم جروا حذف أحد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه
فيجوز تخرج كلام المصنف على حذف أحد جزأى الجملة على قولهم أيضا (قوله إلى وروده) أى الشرع أن
أريد به البعثة كما فسره الشارح بهالزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هى الارسال ووصف
الارسال بالورود ليس بظاهر وإن أريد به الاحكام لم يحسن الاضراب إذ التقدير لاحكم قبل ورود
الاحكام بل الامر موقوف إلى ورود الاحكام وإن استلزم ورود الاحكام البعثة اه سم وقد يجاب باختیار
الشق الأول وأن المراد بالورود الوجود فالمعنى إلى وجود الارسال كما سيصرح به فى مقولة بعد هذه (قوله
أشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف وقصد الشارح بذلك دفع ما يقال لا فائدة فى هذا الاضراب لفهمه
من النفي قبله بل الاتيان به للإشارة إلى أن من قال بالوقف لم يرد معنى إلا أن تدرك هل الحكم ثابت قبل البعثة
أو لا بل أراد أن وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله فى الأفعال) أى فى شأن الأفعال والمراد بالأفعال
ما يشمل الأفعال والاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بالاعتقادات باعتبار اسبابها لا باعتبار نفسها لأنها
من الكيف لا الفعل حقيقة وإن عدت من الفعل على سبيل المسامحة (قوله فيها) أى الأفعال (قوله إذ توقف
الحكم على الشرع) فيه إشارة إلى أن إلى فى عبارة المصنف بمعنى على وإن كان الاحسن التعبير بعلى
واستشكنت هذه العبارة بأنها تتضمن توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام
والاحكام هى الشرع لأنه ما شرعه الله من الاحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو
أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد ويجاب بأن المراد بالشرع هنا البعثة كما تقدم فى كلام الشارح
فالمعنى أن الاحكام غير ثابتة قبل التبليغ (قوله مشتمل على انتفائه قبله الخ) أى محتو عليه احتواء
الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما فى ضمنه لأن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم

(قول المصنف إلى وروده)
أى وجود أى الشرع بمعنى
البعثة أى الارسال (قول
الشارح أشار بهذا) أى
بالاتيان به مع عليه من النفي
قبله (قول الشارح فى
الأفعال) المراد بها ما يشمل
الاعتقادات وإن كان تعلق
الخطاب بها باعتبار اسبابها
لأنها من الكيف لا الفعل
وإن عدت منه على سبيل
المسامحة

(وحكمت المعتزلة العقل) في الافعال قبل البعثة فما قضى به فشيء منها ضروري

توقف الحكم لازمان له كذا قرر الشهاب وجعل الملزوم محتويا على لازمه تسامحا اذا الاستلزام مغاير للاحتواء لكنه يندفع به اعتراض الناصر المبني على الاخذ بظاهر معنى الاشتغال ومدلوله الذي هو احتواء الشيء على الشيء حيث قال اي محتو مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له واما اعتراضه بان الوجود بعده لا يلزم مفهوم المتوقف لذاته الا ترى ان الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده اه فنندفع بان الشارح لم يدع ان المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير وبيان هذا اللزوم ان يقال ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده هذا وقوله ووجوده بعده زيادة فائدة على المطلوب (قوله وحكمت المعتزلة العقل) صيغة فعل هنا ليست للتصيير لانهم لم يصيروا العقل وليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشيء للحكم اذ المنشيء له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله تعالى بل المراد انه مدرك للحكم الله تعالى فمقابله قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع باعتبار لازمه اذ يلزم من ادراك العقل الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقيح الذاتيين لتعلق الحكم بثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقيح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم او باعتبار لازم قوله ولا حكم قبل الشرع اذ يلزم من ثبوت الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له المبني على التبعية المذكورة فتفيه قبل الشرع نفي لتلك التبعية فينتفي ادراك العقل له فاستقامت المقابلة واعتراض هذا بانه مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة فانه متضمن لحكم العقل عند المعتزلة وأجاب الناصر بان ما هنا اعم بما تقدم لشموله لجميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمنذوب اه قال سم وايضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصریح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وايضا فيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقولهم فان لم يقض الخ (قوله في الافعال) يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حاكما كما لا ينبغي اه وكأنه في فرار عن جعل صيغته فعل بمعنى جعل لان الجعل بمعنى التصيير وقد علمت ان صيغة فعل للنسبة على انه لا مانع جعل جعل بمعنى اعتقد كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي اعتقدوه حاكما فالاحسن عدم التقدير وتعلق الجار بحكمت ثم ان المراد بالافعال ما يشمل الاقوال والاعتقادات على نحو ما سمعت مرارا (قوله فما قضى الخ) ما امام موصولة اي فالحكم الذي قضى العقل به او شرطية فالتقدير فاي حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالوجوب لذلك الشيء والخبر قوله فيما بعد فامر قضائه فيه ظاهر على الموصولية وجواب الشرط على الشرطية وهي خبر ايضا عن اسم الشرط على قول من قول ان خبر اسم الشرط الواقع مبتداهو جوابه وقيل الخبر فعل الشرط وقيل بمجموعهما وقد اورد الناصر على تقدير الشرطية ان جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعي وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به اي بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان قوله امر مستدرك لا فائدة له لان ما بعده قوله وهو غير قضاء العقل في الفعل الضروري مثلا بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لا تقدم اه ويجاب بان الاضافة في امر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر التفصيل وهنا مضاف محذوف اي فتفاصيل مقضى قضائه به فيه (قوله في شيء منها) اي في فعل من تلك

(قوله لازمان له) ولزوم الوجود بعده لان الكلام في الحكم الذي لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي (قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل) اي جعلوه حاكما في تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقيح فان جميع الاحكام مبني عليه كما عرفت مع امر عقلي آخر يحتاج اليه في التفصيل وهو انه ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب في الفعل او الترك فالوجوب او الحرمة او الاول فقط في الفعل فالتدب والإفان لم يوجد شيئا منهما فالاباحة ان لم يكن خلاف الاولى والا فالمكروه واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والقيح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمكروه واسطة وهو الاول ينفي الحرب عنهما ومن ادخلهما في الحسن وهو الثاني لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فيهما انما الحسن عنده عدم الخرج وعلى كل قول هما من تفاريع الحسن والقيح بالمعنى الاول كما عرفت

(قول الشارح ضروري) فسره بتفاسير كثيرة والمعتمد منها انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان ما لقدرة عليه او المكروه عليه او الملجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه من اباحة او غيرها فبين ان يراد انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة بحيث يكون له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه وبحيث لا يحتاجه دائما بل بقدر الحاجة فان ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة للشخص عليه قدرة عندم وهو من قبيل المباح عندم ولم ينظروا لترتب مصلحة او مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكر بعض المحققين فهذا القسم لا نظرية لمصلحة ومفسدة ولا لعدم ما بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحته وعلى هذا فالمباح عندم قسمان مالم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ما سياتي وما لا نظرية له ما ان اشتمل عليهما وهو هذا فاما لتعرف وجه مقابله بالاختياري وعدم انقسامه الى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل مالم يشتمل عليهما والموضوع ما يدرك جهة (٩٣) حسنة او قبحه كما في متن المواقب

قلت المراد ما لا يخفى حسنة أو قبحه عند ثبوتها فيه على ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن هذا التكلف

وجعل الموضوع ما قضى فيه العقل ومالم يقض وتبعه الشارح فله درهما (قول الشارح لخصوصه) يعني ان سبب قضاء العقل امر يخصه لا امر يعمه وغيره كما في قوله فان لم يقض العقل الخ وسياتي بيانه (قول الشارح بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختياري المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة والمفسدة سبب للقضاء تدبر (قول الشارح مقطوع باباحته) قال الصفوي في شرح منهاج اليضاوي إلا عند من يجوز التكليف بالحال

كانتنفس في الهواء أو اختياري لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضاه فيه ظاهر وهو ان الضروري مقطوع باباحته والاختياري لخصوصه ينقسم إلى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعله

الافعال (قوله ضروري) يطلق الضروري على المكروه عليه وعلى ما لقدرة على فعله وتركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما لا كل الميتة للضرورة وظاهر ان الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيأتي وفي قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ الخ والتنفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره معلوم ان التنفس اختياري فلا ينافي جريان الاحكام فيه لانه قد يكون واجبا كما اذا ترتب على تركه نحو الهلاك ومندوبا كما اذا ترتب عليه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة وقد يكون مباحا كما اذا لم يترتب على فعله ولا على تركه مصلحة ولا مفسدة وقد يكون حراما كما اذا ترتب عليه مفسدة كتتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها كما اذا ترتب على تركه مصلحة ولم يترتب على فعله مفسدة فلا يستقيم قوله وهو ان الضروري مقطوع باباحته والجواب ان تخصيص الشارح وغيره لا تقسم الى الاقسام الخمسة بالاختياري والاقتصار في الضروري على الاباحة باعتبار الغالب وما اجاب به الناصر من ان المراد بالاباحة الاذن فيشمل الوجوب والتدب ايضا فلا يخلص بالكلية وبقي ان مقابلة الضروري بهذا المعنى بالاختياري غير ظاهرة لانه ايضا اختياري إلا ان يقال المراد اختياري غير ضروري فامل (قوله لخصوصه) اي لخصوص ذلك الامر الاختياري أي لخصوصية اشتمل عليهما من مصلحة أو مفسدة أو عدم اشتماله على شيء منهما لا بالنظر لذاته وانه فعل اختياري قال الكمال يصح تعلقه بقضى محذوفا يدل عليه قضى المذكور او بقوله اختياري ويكون المعنى أو فعل يختار العاقل الاقدام عليه أو الكف عنه او يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز الاخير شيخ الاسلام ايضا مستدلا بقول الشارح الاتي والاختياري لخصوصه الخ والوجه انه متعلق بقوله قضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل في بعض منها لخصوصه واما قوله والاختياري لخصوصه فقد قال الشهاب ان لخصوصه متعلق ينقسم او بمقدار اي والاختياري المقضى فيه لاجل خصوصية الخ (قوله بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختياري المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة فيه فعلا وترك سبب للقضاء والتدب والكراهة وادراك المفسدة فيه وترك سبب للقضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتفاءهما سبب للقضاء بالاباحة (قوله فامر قضائه فيه ظاهر) ضمير قضائه يعود الى الفعل وضمير فيه يعود للشيء (قوله فاعل اشتمل

وهذا يفيد ان المراد بالضروري مالا يمكن الانفكاك عنه ويدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله في الهواء المفيد ان المراد بالضروري وهو كون التنفس في الهواء وهذا مع كونه لا يمكن الانفكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث لا يمكن الانفكاك عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة إذ لا ينظر اليهما إلا بعد تحقق الامكان فليتأمل فلعل هذا أدق مما سبق (قوله لانه جعل المشتل الخ) عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كما هنا فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به في كلامهم إذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنة حسن المأمور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مساعفة واعتبروا الحسن والقبح فيه وفي التحقيق المأمور به المعنى المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسنا فتدبر لتعرف ما قاله المحشى بعد (قوله لعدم كونه وجوديا) هذا لا يمنع من وصفه بالحسن

لأنه ليس اعتباراً بمحض كبر من زئبق وجبل من ياقوت بل اعتباراً له منشا ألا ترى إلى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها أخرى فهو المكلف به على ما هو التحقيق إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري والآخر بعد تعليق القدرة حاصل اضطراراً فتأمل (قوله يذوق عنه مقام التعريف) لأنه لا بد فيه من التصريح بالقيود وفيه أن ذلك إن سلم أنه لا بد منه حتى مع القرينة الظاهرة كما هنا فإما هو التعريف الحقيقي لا الماسخوذ من التقسيم لأنه في الحقيقة بيان للاقسام لا تعريف فتدبر (قوله وقال العلامة الناصر الخ) عبارته هو سالية جزئية لا كلية لأن ليس بعض سور للسالبة الجزئية عندهم فانظره مع ما ذكر المحشى تبعاً لسم ولعل قوله لا ما يؤخذ الخ بيان من عنده لكلام الناصر لكن سم عزاه كله للناصر لقوله بعد ذلك اه ثم ان المراد من (٩٤) النكرة الواقعة في سياق النفي هو الفعل لأنه في قوتها لا لفظ البعض إذ وقع في سياق

فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعله فتدوب كالأحسان أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على مصلحة أو مفسدة فباح (فإن لم يقض) العقل في بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيئاً مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف في قضائه فيه لعموم دليله

وقوله أو تركه معطوف عليه ولعل نكتة تقديم الجار والمجرور على الفاعل مراعاة قرب المعطوف على الفاعل منه التي هي أولى من مراعاة قرب المعطوف على الجار والمجرور منه لأنه عمدة بخلاف الجار والمجرور وبقي أن الضمير المضاف إليه في قوله فعله عائداً للفعل فيلزم إضافة الشيء إلى نفسه وجوابه أن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف إليه بالمعنى الحاصل بالمصدر فتغاير أو لا يشكل عليه أنه نسب هنا المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع أن متعلق الحكم الفعل الحاصل بالمصدر لأنه الموجود خارجاً لاتحادهما خارجاً أو يوجب الفعل المضاف بالمعنى الحاصل بالمصدر والمضاف إليه المعنى المصدرى لأن الأول ناشئ عن الثاني فتظهر النسبة وأورد أيضاً أن شرط صحة التقسيم أن تتقابل الأقسام فيه والقسم المسمى بالمندوب صادق بالمسمى بالواجب لا شتمال فعله أيضاً على مصلحة والمسمى بالمكروه صادق بالمسمى بالحرام لا شتمال تركه أيضاً على مصلحة فتدبر في هذا التقسيم جعل قسم الشيء قسمه واجيب بأنه قد حذف من تعريف كل من المندوب والمكروه قيداً يستفاد من مقابله لأن وصف أحد المتقابلين بشيء في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر والمندوب لقرينة كالتأنيب فتدبر في تعريف المندوب أو على مصلحة فعله أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابله لما قبله فخرج الواجب وقوله في تعريف المكروه أو تركه أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ما ذكر فخرج الحرام (قوله فإن لم يقض العقل الخ) هذا سلب جزئي لا كلي لأن ليس بعض سور السالبة الجزئية فالفرضية سالية جزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لأن الفعل نكرة وقع في سياق النفي إلا أنه لما ذكر لفظ البعض رجع للسلب الجزئي وقوله لخصوصه متعلق يقض أي فإذا انتفى قضاءه من جهة الخصوص لا ينتفى قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المشتمل على القول بالقضاء فقوله لخصوصه دفع لما يتوهم من التناقض المذكور ولا تناقض أيضاً بين ما هنا وقوله سابقاً وحكمت المعتزلة العقل لأن هذه القضية مهمة بقرينة قوله أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل فإنه يستفاد منه أن العقل لا يحكم في بعض الأفعال استقلالاً والموجبة المهمة لا تناقض السالبة الجزئية وأما ما أجيب به من أن العقل قاض في الجميع إلا أنه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءها وتارة لا يقضى لخصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل لعموم دليله فإنه يقتضى حمل قوله

النفي هو الذي أفاد السلب الجزئي فكيف يتوهم منه السلب الكلي فتدبر (قول الشارح لخصوصه) عبارة المواقف وشرحه وأما ما لا يدرك جهة بالعقل لافي حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه وأما على سبيل الاجمال في جميع تلك الأفعال فقيل بالخطر والاباحة والتوقف اه قال القنري في حواشيه حاصل كلامه أنه إذا لوحظ خصوصيات تلك الأفعال لم يحكم فيها بحكم خاص وأما إذا لوحظ بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنه أو قبيحه فإنه يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال ولا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل وقبح آخر إذا لوحظ بخصوصه فيتوقف

في الحكم ويدرك جهة واحدة منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا الحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في وحكمت المعين منهما وهذا اندفع ما قيل عدم إدراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالخطر والاباحة وهو يفيد إدراك العقل في ذلك جهة الحسن والقبح ولعله كذلك إلا أنها ليست لخصوصية الفعل بل لأجل الدليل ويدل على ذلك قول السعد في حاشية العنصر المراد بعدم حكم العقل أنه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافي الحكم العام بالحكمة أو الاباحة بل الوجوب نظر الدليل اه يعني أن جهة الحسن والقبح أدركها العقل لكن من الدليل العام لا من ذات الفعل (قوله دفع ما يتوهم من التناقض الخ) ولا تناقض أيضاً بين ما هنا وقوله سابقاً وحكمت المعتزلة العقل لأن ما تقدم مهمة وهي لا تناقض السالبة الجزئية وقيل إن ما تقدم كلية لأنه قاض إما للخصوص أو للعموم ولا تناقض أيضاً لأن النفي هنا القضاء للخصوص فتدبر (قوله والأصل في تعيين مقضي قضائه) فالخلاف في التعيين أما القضاء

فقطوع بفائدة الناصر إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين وهذا لا يخرج عنه أنه تعيين للمقتضى به فالمقتضى به المعين هنا هو أحد الأمرين بلا تعيين (قوله المفعول من كلامه الخ) قد يقال مقابلة الإباحة (٩٥) بالخطر تقتضى أن المراد بها المأذون فيه

مطلقاً ولكن المفعول من كلام ابن الحاجب والعصدة المراد بالإباحة التحجير في الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيد دليل القائل بها المستدل بتعارضه مع دليل الخطر القائل بالوقف فالصواب أن المراد بها التحجير لأنه غاية ما يدل عليه تعارض الدليلين (قوله لجواز كونه واجباً الخ) إن أراد جواز ذلك في ذاته فسلم ولا يضر وإن أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين قمتوع والكلام إنما هو في ذلك وبالجملة فكلام سم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لا لما فيه من مصلحة أو مفسدة ألا ترى إلى قول الشارح فاختلف في قضائه فيه لعموم دليله (قوله وكل تصرف في ملك الغير الخ) دليله القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع كذا في المواقف وفي العصدة الجواب أن

على أقوال ذكرها بقوله (فتألفهم الوقف عن الخطر والإباحة) أي لا يدرى أنه محظور أو مباح مع أنه لا يخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحظور أولاً فباح وهما القولان المطويان دليل الخطر أن الفعل تصرف في ملك الله

وحكمت المعتزلة العقل على الإيجاب الكلي إلا أنه لا تناقض أيضاً لاختلاف الموضوع تأمل (قوله بما تقدم) أي وهو المصاحبة والمفسدة في الفعل أو الترك واتفاؤهما عنهما (قول في قضائه فيه) أي في ذلك البعض لعموم دليله أي دليل المقتضى به لأن الدليل في الحقيقة إنما هو المقتضى به الذي هو مدرك العقل وقضاؤه إدراكه فالضمير في دليله للقضاء بمعنى المقتضى به ففيه استخدام أو مقتضى قضائه على حذف المضاف (قوله على أقوال) فيه أن القضاء كما علت بمعنى المقتضى به وثالث الأقوال وهو الوقف لم يقض فيه بشئ موجب بالتغليب أو المراد بالقضاء ما هو أعم من التفصيل كما في غير الثالث والاحمال كما فيه إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أي الأقوال بمعنى المقولات أي المعتقدات فإن ضمير ثالثها يعود للأقوال ففيه تصريح بأن المسئلة ذات أقوال ثلاثة وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف وأشار إلى تعيين الاثنين بقوله الخطر والإباحة (قوله لا يدرى أنه محظور) فيه أن تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف الأقوال في المقتضى به لا في القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولاً فاختلف في قضائه واجيب بأن القضاء قد حمل سابقاً على المقتضى به فلا مخالفة (قوله مع ما لا يخلو الخ) إشارة إلى أن القضية مانعة خلو كما أنها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية وبحث فيه سم بأن مرادهم بالإباحة استواء الفعل والترك كما في شرح المنهاج للصنف وحينئذ فدعوى عدم الخلوعنهما ممنوعة لجواز كونه واجباً ومندوباً مثلاً لكن خفيت المصلحة أو المفسدة على العقل فلم يدرك فيه شيئاً وعلى هذا فاقوله أولاً فباح ممنوع أيضاً الجواز أن يكون واجباً ومندوباً مثلاً (قوله أولاً) أي مع وجود الحكم لذلك الفعل في نفس الأمر فلا وإن لم يتعين عند صاحب هذا القول (قوله وهما القولان المطويان) الضمير للخطر والإباحة المفهومين من قوله فمحظور وقوله فباح كما يرشد إليه قوله دليل الخطر فهو نظير أعدلوا هو أقرب للتقوى قال في المنهاج وشرحه للبدخشي الأفعال الاختيارية للعباد قبل البعثة وورود الشرع مباحة عند معتزلة البصرة وبعض فقهاء الحنفية والشافعية حرمة عند معتزلة بغداد وبعض الإمامية من الشيعة وإن على بن أبي هريرة من الشافعية وتوقف الشيخ الأشعري وأبو بكر الصيرفي وفسر الإمام توقفهما بعدم الحكم واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع حيث لا شرع لاحكم وقال صاحب الحاصل هو الحق ونظر فيه الشارحون بأن ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وبأن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير التنزيل وتسايم قاعدة الحسن والقبح عقلاً والاولى أن يفسر التوقف بعدم العلم أي لا يدرى أن هناك حكماً أو لا وإن كان فلا يدرى أنه إباحة أو لا وذلك لأن الحكم قديم عند الشيخ الأشعري فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه (قوله دليل الخطر) لم يتعرض لإبطال الأقوال المذكورة لظهور أخذها بما سبق له فانه ساق استدلال الأصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص القرآن فاقضى ذلك بطلان دليل الخطر والإباحة اللازم منه بطلان دليل الوقف وهو التعارض بينهما لا تنفائه حيثئذ (قوله أن الفعل تصرف الخ) أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع دليل الكبرى القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بين تضرر الشاهد دون الغائب وإيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد

حرمة التصرف في ملك الغير عقلاً ممنوع فانها تنبئ على السمع ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقيح النظر في مرآة الغير والاستغلال بجداره والاصطلاح بناره

اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قول الشارح فلولم يبيح الخ) فى العضد الجواب للمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقه ليشتبه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحه عبث (قول الشارح عن تشعب ذلك الخ) وجهه ما سر من ثبوت الحسن والقبح فى ذلك أيضا لا نذاته بل للدليل العام (قول الشارح مراده به نفي الحكم الخ) فان قيل الحكم بعدم الحكم حكم ولا شرع فيكون عقليا قلنا المراد بالاحكام المنفية قبل الشرع الاحكام الخمسة وهذا ليس منها وقول السعد المراد بنفي الحكم عدم العلم فليس حكما لا يوافق تفسير التوقف بالقطع بعدم الحكم كما هو كلام الشارح (قول المصنف امتناع تكليف الغافل) أى امتناعه عقلا وعبر كغيره بالتكليف مع قصره على الواجب والحرام لانه الاصل والا فالمراد نفي تعلق خطاب غير وضعى به (قول المصنف أيضا امتناع تكليف الغافل الخ)

بغير اذنه إذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحه أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلولم يبيح له كان خلقهما عبثا أى خاليا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما وأشار بقوله أى المعتزلة إلى ما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني من أن قول بعض فقهاءنا أى كائن أبى هريرة بالخطر وبعضهم بالاباحه فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم : اتبعوا مقاصدهم وأن قول بعض أئمتنا أى كالا شعري فيها بالوقف مراده به نفي الحكم فيها أى كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والمجبأ)

مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلولم يبيح) نظم القياس هكذا لولم يبيح له الفعل كان خلقهما عبثا والتالى باطل فبطل المقدم فثبت تقيضه وهو انه مباح والجواب بالمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف وبالحل بانه ربما خلقه ليشبهه فيصبر عنه فيثاب عليه او خلق لفرض آخر لا نغلبه ولا يلزم من عدم الاباحه عبث (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال فى الاول إذ حكم فيه بخلاف الاولين فان فيها حكما ولا يكون إلا عن دليل (قوله فى الافعال قبل الشرع) تنازعه بالخطر والاباحه وعموم الافعال بخلاف المذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة ويحجب بان ألعنس أول العهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) بحث فيه بانه لا يمنع أن يكون ذلك المقول قول ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقا والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه والجواب نهلم برد النفي حقيقة بل حكما أى أنه فى حكم المنفى عن ذلك البعض لأن صدوره عنه فى حكم غير الصادر لعدم جريانه على قواعده (قوله عن تشعب) أى تفرع ذلك على أصول المعتزلة وبحث فيه سم بان الكلام فيما لم يقض فيه العقل لخصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه دليل عام فكيف يتفرع ذلك على أصول المعتزلة أى الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعا للمصلحة والمفسدة والقرض انتفاؤها إلا أن يقال المراد باصولهم ههنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع (وما هنا فائدة جليلة) وهو أن المصنف ذكر فى طبقات الشافعية الكبرى عند ترجمة القفال الكبير أحد أئمة الشافعية الكبار فقال ان مذاهب تحكى عن هذا الامام فى الاصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة حتى ان أباسهل الصلوكى سئل عن تفسيره فقال قدسه من وجه ودنسه من وجه أى دنسه من جهة نصره مذهب الاعتزال قال المصنف وكنت أعتبط بكلام رأيته للقاضى أبى بكر فى التقريب والارشاد والاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى فى تعليقه فى أصول الفقه فى مسألة شكر المنعم وهو انهما لما حكيا القول بالجواب عقلا عن بعض فقهاء الشافعية من الاشعية قال اعلم أن هذه الطائفة من أصحابنا ابن سريج وغيره كانوا قد برعوا فى الفقه ولم يكن لهم قدم راسخ فى الكلام وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم وقولهم يجب شكر المنعم عقلا فذهبوا الى ذلك غير عالين بما تؤدى اليه هذه المقالة من قبيح المذهب قال المصنف وأما القفال فقد قال فى حقه الحافظ ابن عساكر انه كان ما نلنا من الاعتدال قائلا بالاعتزال فى أول أمره ثم رجع إلى مذهب الاشعية اه و ذكر الشيخ أبو محمد الجوينى ان القفال أخذ علم الكلام عن الاشعية وان الاشعية كان يقرأ عليه الفقه (قوله للعلم به) علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن التشعب وقوله مقاصدهم أى أصولهم (قوله أى كما تقدم) أى فى قوله بل الامر موقوف الخ (قوله والصواب امتناع) أى استحالة عقلا فى الثلاثة وقد فرقنا بين التكليف بالمحال والتكليف المحال بان الحل فى الاول راجع إلى المأمور به وفى الثانى راجع إلى المأمور كتكليف الغافل

قال فى منع الموانع المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف

أما الأول وهو من لا يدري كالتائب والساهي فلأن مقتضى التكليف

وبهذا الفرق يندفع ما أورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه
الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف بالمحال وقد منع
هذا بعض من جوز ذلك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من
من قبيل والتكليف بالمحال على أن في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو
اختيار الشخص هل يمثل بالأخذ في الأسباب أولا ولكنه يبقى الاشكال بالملجأ فان تكليفه
من قبيل التكليف بالمحال أيضا فانه لا فرق بينه وبين تكليف الزمان بالمشي والانسان بالطيران
الذي سيأتي عده من قبيل التكليف بالمحال الذي جوزهُ المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد
أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل * وأورد على امتناع تكليف
الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلة عن ذلك التكليف * وأجيب بأن المعرفة
الاجمالية حاصلة بالفطرة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو والمعرفة
التفصيلية وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف
عليه الامتثال لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم
ذلك وإن يصدق به وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو
يفهم لكن لم يقل له أنه مكلف كالذي لم تصل اليه دعوة نبي فظهر أن الغافل عن التصور لا
يجوز تكليفه لا العاقل عن التصديق وأما الجواب بأن التكليف بالمعرفة مشتمل من امتناع
تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء في العقليات (قوله أما الأول) أي أما امتناع
تكليف الأول ويمكن التقدير في جانب الخبر أي أما الأول فامتناع تكليفه أو فامتناع تكليفه
لان الخ وهو أوجه لثلا يلزم نزع الخلف قبل الوصول إلى الماء ولموافقة كلامه في الثاني (قوله
وهو من لا يدري) قال الناصر يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه
بجعل من كناية عن المكلف أي البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قال سم وقول
الاستنوى تكليف الغافل كالتائب والتائب والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع
التكليف بالمحال انتهى يقتضى ثبوت الخلاف في المجنون أيضا ثم ان اطلاق السكران يشمل
المتعدي بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به النووي
كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما قل عن نص الشافعي من أنه
مكلف من تصرف الناقل له بحسب ما فهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين
عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسييه في ازالة غفله
بمحرم قصدا وغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام لانه الاصل كما مررت
الاشارة اليه في تعريف الحكم ولو عبروا ببدله بتعلق خطاب غير وضعي لم يحتاجوا الى اعتذار (قوله فلأن
مقتضى التكليف) أي المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لا يستلزم
الاتيان بالمكلف به

الملجأ فانه يدري ولكن
لا مندوحة له عن الفعل
أصلا أي لأن الاجراء
يسقط الرضا والاختيار
مما ويتلوها تكليف
المكره فانه يدري وله
مندوحة بالصبر على
ما أكره به أي لان
الاكراه يسقط الرضا
فقط دون الاختيار فكل
مرتبة أبعد مما تليها انتهى
بزيادة من عبد الحكيم
على البضاوي (قوله المراد
بالمقتضى ما يطلب الخ)
هكذا فسر العبد

(قول الشارح امثالا) اى مطاوعة الامر والنهى كذا فى شرح المنهاج الصفوى واحترز به عن الاتيان به اتفاقا التكليف الزام مافيه كلفة فالتالى به ملزم به والمفعول اتفاقا اى لا نظرا للامر وفاعله من حيث فعله اتفاقا غير ملزم اذا لاتفاق لاحاجة فيه الى الزام وقد يقال لما كان ثمة التكليف اختيار المكلف كان المطلوب الفعل مطاوعة وقد يقال ان لازم التكليف من حيث انه للاختيار ان يكون الاتيان للامثال فالمقتضى بمعنى المطلوب او اللزوم عبارة العصد ولو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامثال وان حاله لا يتصور من لا شعوره بالامر قصد الفعل امثالا للامر اى واستحالة اللزوم يلزمها استحالة الملزوم وإنما قال اى ابن الحاجب امثالا للامر لان الغافل عن الاهمى بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه على ان ذلك غير كاف سقوط التكليف بل لابد من قصد الامثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون تكليف محال له وقوله إنما قال الخ يفيد ان المراد بقصد الامثال ان يفعل لانه مطلوب منه لاتفاقا وهذا يكفى فيه انه لو لاحظ فعله الفعل لعرف انه امثال الامر او النهى فهذا القدر لابد منه فى كل فعل سواء كالى كفا او لا حتى تنتفى الغفلة اما ملاحظة الامثال بالفعل فلا تلزم فى الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا او تركا واما الثواب فان كان الفعل غير كاف فيكفى (٩٨) فيه الامثال المنافى للغفلة وهو الامثال بالقوة بان يكون بحيث لو توجه إلى موجب

بالشيء الاتيان به امثالا

(قول امثالا) افتعلا من مثل بوزن ضرب أى قام وانتصب أو امثال أمره أى احتذاه أى اقتدى به هذا معناه بحسب اللغة وقد استشكل الناصر زيادة لفظ الامثال بأمر ثلاثة الأول أنهم فسروا الامثال بالاتيان المأمور به على وجهه أى كما امر به ففهموه وهو مفهوم ما قبله اى الاتيان بالشيء المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب ان يقول مع قصد الامثال * الثانى أن يكون الامثال اى قصده من مقتضى التكليف مخالف للامر فى تعريف الحكم وما ساقى فى تقسيمه وتعريفه الامر والنهى من ان المقتضى هو الفعل من غير تقييده بقصد الامثال * الثالث ان المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامثال فى الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر فى حصول الثواب على ما يأتى فى مسألة لا تكليف لا بفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشيء المكلف به كما كان الشيء أو غيره فلم يفرق هنا بين الامر والنهى فبين كلاميه تناقض واجاب سم عن الاول ان التفسير الذى ذكره للامثال فسر به بعضهم فى مقام يناسبه لا جميعهم وقد فسر بغير ذلك مع انه فى تقرير الاشكال اثنان حمل الامثال فى عبارة الشارح على قصده فوافق ماصوبه وبانه اذا عرّب امثالا مفعولا لا لاجله افاد معنى القصد قطعا اذ لا معنى للاتيان بالشيء لاجل الامثال إلا الاتيان به بقصد الامثال فيكون بمعنى ماصوبه فلا يصح نفيه الفائدة على جعله مفعولا له ولا تصويبه بالنسبة اليه وبانا لانسلم ان الامثال بالتفسير الذى ذكره مفهومه هو مفهوم ما قبله حتى تنتفى الفائدة لانه قيد فيه الاتيان بالشيء بكونه على وجهه أى كما أمر به واطلق فيما قبله عن هذا القيد فتغاير المطلق والمقيد ذكر المقيد بعد المطلق يفيد تقييد المطلق فتفى

الفعل لعرف انه الخطأ وان كان كافا فلا بد فيه ان يأتى به قاصدا انه الانتهاء فان أتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم والفرق بين الفعل غير الكف وبين المقصود التكليف به من حيث نفسه لأن عييه هي المقصودة فتى اتى به مع عليه بالخطأ فقد أتى بالواجب بخلاف الكف فان المقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه وعدمه ثابت قبل لا دخل له فيه وإنما كلف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم لانه هو المقدور للمكلف فهو

الذى يمكن طلبه لانه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كف قاصدا الامثال بالفعل أئيب ولا فلا اذ الكف إنما هو واسطة الفائدة لا مقصود لذاته والحاصل ان عدم الشيء هو المقصود ولا دخل للمكلف فيه بوجه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك العدم امكان ان ينسب اليه بخلاف المكلف به فى الفعل فانه فعله فقصد الامثال بالترك قائم مقام كونه فعله اذا عرفت هذا عرفت ان فى التكليف بالنهى ثلاثة أمور الاول المكلف به وهو ترك الترك ولا يتوقف على قصد الامثال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه والثانى المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامثال ومثالث عدم المنهى عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه هذا هو التحقيق الذى به يلتزم كلام المصنف والشارح هنا وفى مسألة لا تكليف لا بفعل إلا انه مخالف لقول المصنف فى شرح المنهاج المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا بقصد غيره اى ولا لكان النهى طلبا بل بنصد عدم الاول فان فعل غير قاصدا به الانتهاء كان بمثابة الامثال وان فعل غير غير قاصدا لانتهاء لم يكن بمثابة الامثال لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه إلى ان قال وهذا ليعين لنا الفرق بين تحريم الشيء واجباب الكف عنه فان اجباب الكف عنه يقتضى انه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذى الن شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشيء وإنما الفعل هو المحرم فلا يثبت له انتهى فانه يفيد ان المكلف به فى الكف هو الانصراف بقصد عدم الاول الذى جعله بعد محصلا للامثال إلا ان ما تقدم ادق وواجه وهو ما عليه المصنف فى هذا الكتاب

وقد يكون ما في شرح المنهاج بناء على رأى غيره أو يكون المراد بيان المكاف به (٩٩) المثاب عليه إذا تأملت هذا التحقيق ظهر

وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاتته من الصلاة في زمان غفلته لوجود سببهما

الفائدة ممنوع وعن الثاني يمنع ما ذكره من المخالفة المذكورة لأن ما دل عليه ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريف الأمر والنهي من أن المقتضى هو الفعل لا يتأق في الفعل على وجه مخصوص وإنما أطلقوه لأن إطلاقه كاف في المقصود الذي هو تمييز الحكم وأقسامه والأمر والنهي لحصول ذلك التمييز مع إطلاقه وعن الثالث بأن المصنف والشارح لم يصرحا بأنه لا فرق بين الأمر والنهي غاية الأمر أنهما أطلقا ولا تناقض بين المطلق والمقيد بل يحمل المطلق على المقيد فيقيد ما هنا بالأمر لكنه يشكل على هذا الجواب قول الشارح وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم وعدم إثبات الدليل للدعى بتمامه فلا يتم التقريب فالأحسن أن يقال أن المراد بقصد الامتثال المذكور هنا أعم بما بالفعل والقوة والمراد به فيما يأتي ما هو بالفعل فلا تخالف أو أن ما هنا مبنى على اختيار غير ما ذكرناه فيما يأتي مبنى على اختيارهما ما ملخصا ولا يخفك التكليف في بعض هذه الوجوه (لا يقال) المتبادر من كلام فقهاءنا أن من أتى بالواجب مثلا غافلا عن ملاحظة الامتثال غير متصور له يخرج عن العهدة وهو يتأق باعتبار الامتثال في مقتضى التكليف (وأجيب) باحتمال مخالفة طريقي الأصوليين والفقهاء في ذلك وباحتمال للتوفيق بأن المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ علة أتياه بالفعل لاحظناه قصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضا (قوله) أي الاتيان به امتثالا أو الامتثال (قوله) لا يعلم ذلك أي التكليف (قوله) فيمتنع تكليفه أي بغيره مع تقدمه توطئة لما بعده أعنى قوله وإن وجب وببحث قيمة الناصر بأن توقف مقتضى التكليف بالشئ وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لأن ما هو شرط في مقتضى التكليف لا يجب أن يكون شرطا في التكليف اهـ وقوله لا يستلزم الخ أي لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا قال سم ويمكن أن يجاب بأن معنى أن يقتضى التكليف الاتيان بالشئ امتثالا أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم والاتيان بالشئ امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة أو لكون تكليفه من قبيل التكليف بالمحال لا التكليف بالمحال وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما يرتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذاك لم يخرج عزائه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة إنما يتحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذي منعه واندفاع الاستدلال بقوله لأن ما هو شرط الخ لأننا لم نأخذنا شرط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطا في مقتضاء بل من اعتبار القدرة على المكلف به والفائدة في التكليف به أهـ ملخصا وحاصل الجواب منع قول المعارض لا يستلزم توقف نفس التكليف الخ بأننا لا نسلم عدم الاستلزام لأنه لو وجد التكليف بدون العلم كان تكليفا بغير مقدور وتكليفا لا فائدة فيه وأجاب النجاشي بجواب آخر وهو أن الكلام مفرع على أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا الجواب أقصد أن أفعال الله لا تعمل بالثمرات وإن اجيب بأن الثمرة تابعة لأفعال الله بالنظر إلى المكلفين لا إلى الحق تعالى لتعالیه عن ذلك وعن أن يبعثه شئ على شئ (قوله) بعد يقظته أي زوال غفلته (قوله) من المال) أخرج غير المال كالخبرة المحترمة وجلد الميتة فإنه لا ضمان فيه وإن امتنع اتلافه (قوله) من الصلاة أي مثلا (قوله) لوجود سببهما) قد

لك انتاج دليل الشارح
للدعى سواء الأمر والنهي
واندفاع ما قاله الناصر هنا
وتحير الناظرين في هذا
المقام هذا قال السعدى في
حاشية العبد المراد بقوله
الفهم شرط التكليف أن
يفهم الخطاب قدر ما يتوقف
عليه الامتثال لا بأن يصديق
بأنه مكلف والالزام الدور
وعدم تكليف الكفار
فلى هذا الحاجة إلى استثناء
التكليف بالمعرفة أو النظر
أو قصد النظر وامثال ذلك
اهـ (قوله) فلا بد من حذف
المطلوب (هو الفعل امتثالا
للامر أو النهي أى مطاوعته
ولها الاتفاق قوله الاتيان
به يحتمل اتفاقا فزاد امتثالا
لدفع أن المراد ذلك فلا
يكون تكليف محال كما
تقدم عن العبد وبه تعلم
فساد قوله وأما لم يراع
مع تعليله بقوله فإن
الامتثال الخ فإن ذلك ليس
مرادنا (قوله) يرد الخ
هو رفساد فإن كونه على
الوجه المذكور مأخوذ
من امتثالا وإن كان ذلك
هو المقتضى تدبر (قول
الشارح وذلك يتوقف
الخ) أى الاتيان امتثالا
للامر يتوقف على العلم
بالامر فالتكليف به قبل
العلم بالامر تكليف محال

فإن قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا أن كلف أن يأتي به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن لأن الكلام في كونه الآن مكلفا وقد عرفت استحالة على أن الصواب عند المصنف أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة

(قوله اشتغال به متعلق بـ) خطاب الو. هو المتعلق بمجعل فعله للوجوب بعد أو الآن على الولي في اتلاف الصبي ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب الوضع تأمل (قوله الحاصلة مع الغفلة) أي دخل وقتها (قوله محل اتفاق) في كلام الاسنوى ما يفيد وقوع الخلاف فيه أيضا (قوله ولو كان متعديا) لأنه لا ينظر للسبب وإنما ينظر لحالة الشخص وهي لا يمكن معها الامتثال (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهي فيتصادقان (١٠٠) فيمن لا مندوحة له وهو غافل لكن كلام المصنف في منع الموانع يفيد التباين فإنه قال

وأما الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما ألجى اليه كالملقى من شأق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بتقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع وتقيضه بمتنع الوقوع ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة في التكليف بما لا يطاق

يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين احدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل من الغفلة وهذا من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهذا من خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقضته وكذا يقال في الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل ثبت حال الغفلة وهو من قبيل خطاب الوضع وجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني الخ) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يعلم من الاخبار عنه بقوله فامتناع تكليفه بخلاف قوله ما السابق الاول لانه لا بد ان يكون تقديره اى امتناع تكليف الاول مثلا كما بيناه (قوله وهو من يدري) انما قيده بمن يدري لثم المقابلة وبين الغافل ولا فلا حاجة في تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة وإن كان لا يدري فينبه وبين الغافل بحسب المفهوم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل (قوله ولا مندوحة له) اى لاسعة من ندحت الشيء إذا وسعته (قوله عما ألجى اليه) اعترضه الشهاب عميرة بان ذكر قوله ألجى اليه في تعريف الملجأ فيه دور ودفعه سم بوجه منها ان الملجأ بالمعنى الاصطلاحي اى الشخص المعروف بهذا الاسم والجلجى اليه بالمعنى اللغوي (قوله يقتله) صفة لشخص جرب على غير من هي له إذ فاعل يقتله هو الملقى ولم يبرز جريا على مذهب الكوفيين لان اللبس هنا بظهور أن القاتل هو الملقى أو حال منتظرة من الضمير في الملقى (قوله القاتل له) صفة للوقوع وضميره للشخص الملقى عليه (قوله واجب الوقوع) اى عادة وكذا قرأ له بمتنع الوقوع (قوله ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع) اى لا تنفاه لازمهما من التمكن من الفعل والترك لانها صفة بما يمكن منهما والتمكن منهما منتف في واجب الوقوع وممتنع (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) واعترضه الناصر بان مقتضى كلامه ان تكليف الغافل والملجأ ليس منه نظر لان الطاقة هي القدرة فلا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لذاته كاجمع بين الضدين أو امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لغيره كخلق الاجسام وبان الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهي الاختيار هل ياخذ في الاسباب جارية في تكليف الملجأ فاذا ذكره الشارح من رد تكليف الملجأ لا تنفاه فيه مردود بان ما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما ياتي من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمل قال سم ما ادعاه أو لامن أن مقتضى كلامه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء ان لا يكون منه لجواز ان ينبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق اى الذى هذا من افراده اى لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذى

فاذن المراتب ثلاثة بعدها تكليف الضافل فإنه لا يدري ويتلوها تكليف الملجأ فإنه يدري ولا مندوحة له ويتلوها المكروه فإنه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافى له لاستوائهما في نظر الشارع اه (قوله اى لاسعة) يقال ندحت الشيء وسعته (قول الشارح القاتل له) افاد بهذا ان الملجأ لا يدخل له في القتل أصلا فهو آلة محضة لا يدخل له في دفع القاتل ولا منعه بوجه من الوجوه أصلا (قول الشارح بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) عبارة العصد منه كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وبعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون لا يتلوه وهو معدوم هنا اه فافاد ان

القاتل به هو البعض الآخر من جوز تكليف المحال فقوله الشارح بناء الخ معناه ان هذا القول مبنى على القول بجواز تكليف المحال هذا لانه عبر عنه بما لا يطاق لان حاله لعدم الطاقة اى لعدم صلاحية القدرة للتعلم به فالقاتل بجواز تكليف الغافل والملجأ فهم ان المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك بانع عنده في القول بجوازه على قوله بجواز ما لا يطاق فالمبنى ملاحظ بعنوان الغافل والملجأ والمبنى عليه ملاحظ بعنوان ما لا يطاق واصل أن هنا مقدمة لا بد لك منها وهي ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اكتفوا في التفرقة بين اسائل المتشابهة

بعنواناتها المسئلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غلظته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للكلف به وهو الامتثال إذ قدرته صالحة له إنما المانع غفلته عن الطلب حتى يمثل ومسئلة تكليفه ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليفه من لا تصلح قدرته للكلف به مع علمه بالتكليف وعدم إكراهه وإلجائه ومسئلة المكروه الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليفه من أزيل رضاه بالا كراه وبقي اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليفه من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلاً بالالغاء فكل مسئلة من هذه المسائل لابد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود الماخوذة من عنوانها وإلا لم تكن هي محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلفتوا هذه القيود فاشتبه عليهم الأمر واشكل عليهم الفرق حتى أنهم قاموا وقعدوا إلا بما لا يجدي والشارح العلامة رحمه الله يشير إلى أن هذه الدقائق إشارة خفية جداً لا يفتن اليها إلا الواحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون إشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه مواضع الاشكال ويستغلون بعد ذلك بالقليل والقال وهل بعد ذلك يمكن أن تفهم هذه المواضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدي الله من عباده من يشاء ولقد أشار الشارح العلامة إلى محل الاستحالة في المسئلة الأولى بقوله الاتيان به أمثالا فالحال هناك هو الاتيان أمثالا للأمر والنهي إذ كيف يمثل الأمر أو النهي من لا يعلم أمراً ولا نهياً فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف ما لا يطاق وليس هو مكروها (١٠١) ولا ملحاً وإلى محل الاستحالة في

الثانية مع تقييده بمن يدرى لما عرفت بقوله لا مندوحة

له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالحال فيها هو ما لا يتعلق به اختياره أصلاً ولا ينسب إليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذي لا يتمكن من دفعه أبداً ولا تحصيله وإلى محل الجواز في المسئلة الثالثة وهي تكليف ما لا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيد بقاء القدرة والاختيار والرضا إلا أن القدرة لا تصلح للكلف به وإن عبر عن

من الاختيار هل يأخذ

هذا من أفرادهِ وأشار بهذا إلى أن القول الأول استثنائه عن جواز التكليف بما لا يطاق لا تنفاه المعنى المجوز له عنه ومن هنا يؤخذ من المناقاة التي ادعاها آخرأ وحاصله أن هذا مستثنى من جواز التكليف بما لا يطاق كما ذكره المضد وغيره لكن يحتاج لتحريه فرق واضح بينهما وبين غيرهم من أفراد التكليف بالحال كالتكليف بالجمع بين الضدين وهو صعب جداً وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذاً من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاطئ جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب إليه فعل وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن الثاني لانه لا معنى لاختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتام له ولا يخفى أن فرد الشيء يسرى إليه الحكم بما اندرج هو فيه إذا الحكم على الكلي أو العام يحكم حكم على سائر أفرادهِ إلا أن يدخل الثاني تخصيصاً فامعنى أفراد فرد منه باثبات الحكم له مرة ثانية بناء على أن ذلك السكلي أو العام فإن ذكر لفظ البناء يشعر بالمقايسة المقتضية للبايرة فقوله لجواز أن يفنى الخ كلام غير مقبول عند أرباب المعقول واعتراض الناصر ايضا قول الشارح بناء على جواز الخ بان البناء بمعنى القياس فكان الظاهر إسقاط لفظ جواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كافي قياس التمييز على الجزاء واجاب سم بانه لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا فرد ذلك فيثبت له حكمه كما مر اه وفيه ما مر قال الناصر فان قيل يلزم من إدراج تكليف الملجأ في التكليف بالحال كون الملجأ إليه محالاً وقد يكون واجبا قلت الممكن

ذلك المضد بتكليف المحال كما تقدم وإلى محل المنع في مسئلة المكروه بقوله فان الفعل لا كراه لا يحصل الامتثال به فالمانع فيها هو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد اخذ هذا من العنوة عنه بالمكروه (قوله الأولى أن يقول الخ) قد عرفت أن معنى العبارة أن ذلك القول مبنى على القول بجواز تكليف ما لا يطاق لفهم أن هذين من أفرادهِ فقول الشارح بناء الخ بيان محل الغلط فتأمل (قوله والمقيس عليه محل الحكم) كيف هذا والمقيس على كلامه هو الحكم المذكور بقول الشارح ومنهم من قال بجوازه (فما لا يطاق لا يتعلق الخ) أي ما لا يطاق هو ما لا يتعلق الخ كافي الناصر يعني وما هنا لا يتعلق به القدرة فهو بما لا يطاق وفيه أن ما لا يطاق اعتبر فيه بقاء القدرة والاختيار والرضا وحيث قد يمكن الأخذ في المقدمات بخلاف ما هنا فانه مع عدم تعلق القدرة لاختيار ولا رضا ولذا قال في منع الموانع في بيان الملجأ وذلك كالملقى من شاطئ جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب إليه فعل وحركته كحركة المرتعش (قوله وأن الفائدة في جواز التكليف الخ) فيه أنه لا معنى من اختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة (قوله فارد به الشارح الخ) قد عرفت حقيقة الحال ولا يرى مثل هذه السكيات في جانب المصنف والشارح إلا كصير ذباب أو طين ذباب (قوله وان هنا شيتين الخ) هذا كلام ظاهر لان تكليف الغافل كتكليف المعلوم بلافق وقد قالوا أنه تكليف محال لان التعلق بالمتعلق محال وهنا كذلك إذ الغافل لغفله لا يكون مطلوباً

(قول المصنف وكذا المكروه) قد عرفت ان الكلام في الجواز والامتناع العقلي وان بين كل من الغافل والملجأ والمكروه التباين لان الكلام في كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره له او عموم غيره. إذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب ثلاثة كما مر في ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان الملجأ قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه كلام لا منشأ له لا لعدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقد عرفت ان الاجزاء يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه إنما يزيل الرضا فقط (قوله ايضا وكذا المكروه) قد عرفت انهم اكتفوا في بيان قيود المسائل بالعنوان فالمراد انه يتمتع تكليفه بان ياتى بالمكروه عليه امثالاً اي يفعل الفعل الذي يفعله للاكراه امثالاً والامتناع يستلزم الفعل مطاوعة اه والفعل للاكراه ينافيه (قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ) اي لا يخلص له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا ياتى ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير جهة الاكراه كما اذا اكرهه على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه ان يريد بالقتل التشفي مثلاً فان هذا لا يمكنه ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير الاكراه لان الغرض انه عظم خوفه بسبب الاكراه حتى لم يمكنه ان يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما اذا اكرهه على اداء الزكاة وعظم حتى لم يمكنه نية الدفع عنها إذ لو امكنه ان يفعل لغير الاكراه لسكان له مندوحة والفرض خلافه لان له مندوحة غير مكروه اذ هو راض بالايقاع على الوجه الذي اراده وقد (١٠٢) عرفت ان المكروه غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول فارضاً

كلامه في فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعي الشرع أصلاً فخرج ما يكون فيه وجه لموافقة لما حصل ان الكلام فيمن أتى بالمكروه عليه الذي لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكروه عليه امثالاً وهو محال (قوله يقتضي كل منهما ان موضع النزاع الخ) هذا كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما إذا قال له ان لم تقتل زيداً غداً قتلته فانه حين

في المقدمات متفية في تكليف الغافل والملجأ وإلى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكروه) وهو من لا مندوحة له عما اكره عليه إلا بالصبر على ما اكره به يتمتع تكليفه

بالذات قد يجب لشيء كتحقق العلة الموجبة به كالاتقاء من شأق ويستحيل لآخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالاً بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تأمل (قوله في المقدمات) يعني ما يتوقف عليه المأمور به (قوله وكذا المشار اليه) الغافل والملجأ باعتبار تأويله بما ذكر (قوله وهو من لا مندوحة له) لاختفاء في ان كلام الشارح في تعريف الملجأ وتعريف المكروه صريح في تغايرهما وهو ايضا صريح في ان كلام المصنف في منع الموانع فانه جعل المراتب ثلاثاً كل منها ابعدها تليها على ترتيبها في المتن قال فابعداها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلواها تكليف الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة عن الفعل ويتلواها المكروه فانه يدري وله مندوحة بالصبر عما اكره عليه إذا علمت ذلك علمت ان ما قاله المصنف والشارح لا يلائمه ما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان الملجأ قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجأ كغيره بضعف الخلاف فيه جداً حتى عد المخالف مخطئاً كما اشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب (قوله وهو من لا مندوحة له) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه واقول الوجه ان يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجأ اه سم (قوله يتمتع تكليفه) بيان لوجه الشبه واحتراز عما قد يتوهم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح وقوله بالمكروه عليه او بنقيضه اي بكل منهما ولا ينافيه التعبير باو لانها إذا وقعت بعد النفي ولو معنى كالامتناع هنا كان النفي لسكل من المتعاطفات قال السكالك فيه امران الاول ان دعوى الخلاف في تكليف المكروه بنقيض ما اكره عليه

ممنوعة

قتله بالاكراه يأتى جميع ما ذكره ولا أدري كيف اجتزأوا على مثل هذا الكلام بعد نص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه الثاني بقوله بان ياتى بالمكروه عليه الخ فتأمل (قول الشارح يتمتع تكليفه) سواء قلنا ان التكليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ما هو رأي الاشعري المنقول عنه في السكتب الغير المشهورة أو قبله اه وينقطع وقت الفعل على ما هو رأي المعتزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ما هو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او قلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التي تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها قال السعد في حاشية المضد فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليفه لا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزلياً قلنا معنى ما لا يطاق هو الذي يتمتع تعلق القدرة بالحادث به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث بما يصح تعلق القدرة به مطلوباً ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل ولا لم يعص احد قط وما نقل عن الاشعري ان يكون التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب ان يحصل الشيء في المستقبل ولا خفاء في انقطاعه بعده والا لسكان

تسكيها بتحصيل ما حصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلي لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلي المبني على أن الطلب قديم لا يعقل الامتعلقا بطلب وهو غير تجيز التكليف وأما ما قاله يعني العضد في امتناع بقاء تجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فغلطه فان المحال ايجاد الموجود ديو جو سابق لا يوجد حاصل هذا الايجاد وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لانسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه وقال في التلويح . فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها يمتنع ولا تكليف بالمتنع . قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك بانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف إلا حال المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدور مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته ووارادته وقصده الى ايقاعه واتما الممتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل بما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده به يتدفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة يمتنع ومعا واجب فلا تكليف إلا بالمحال اه هذا هو الكلام الذي قيل في كون التكليف قبل الفعل ومعه أو قبله فقط أو معه فقط وفي كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه لا دخل للا كراه في شيء من المنع والاجازة في هاتين المسئلتين والشارح قد اعتبر المانع (١٠٣) عدم القدرة على الاتيان بالفعل للا كراه

على وجه الامتثال لتضمنه الرضا فيكون تكليفا بجمع التقيضين فالحق أنه لا دخل لشيء من هاتين المسئلتين في مسألة تكليف المكروه أصلا وبنائا على ذلك انما هو من سوء الفهم وعدم التأمل وسيبضح ذلك نعم كون القدرة مع الفعل بناء على أنها القوة المستجمعة الشرائط التأثير يمنع تعلقها بالقيدين كما هو رأى الشيخ الاشعري ومتابعيه بل بالمقدورين سلطانا كونها قبل الفعل بناء على أنها مجرد القوة الغضبية كما هو رأى المعتزلة لا يمنع لكن ذلك بحث آخر لا دخل له هنا والحق فيه مع

بالمكروه عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك

بمنوعة فقد حكي إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكروه بترك ما كره عليه كالتكليف بترك قتل المكافى عدوا وانا وأما الثاني فان قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله في المكروه على القتل أنه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للا كراه بتركه يقتضي كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكروه وحال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكروه وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكروه وقد اقمهم إمام الحرمين على انقطاع التكليف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكروه وذلك يقتضي أن موضع النزاع غير ما ذكر وهو أن الفعل الذي أكره عليه قبل صدوره لداعي الا كراه هل يجوز علة تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثاني لامع الاول خلافا للشارح في الامرين اه والجواب عن الاول بما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكروه بنقيض الفعل في صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الا كراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لا يثارة نفسه ومعنى التكليف به من حيث النهي عنه من تلك الحيثية والجواب عن الثاني ان تخصيص المكروه بالذكر لوضوح الخلاف بالفعل معهم فيه لا لاختصاص فعل المكروه حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت العادة بأنهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات لا يوضح التصوير وان كان الحكم عاما على أنه يبطل الاعتراض الثاني من أصله ماسيا في من هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التكليف انما يتعلق حال مباشرة الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود في المكروه حتى في تلك الحال فالتخصيص بالمكروه لا غبار عليه (قوله على

الشيخ) اذ لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالي باطل أما الملازمة ظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليقرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم المكان اجتماع التقيضين (قول الشارح بالمكروه عليه أو بنقيضه قبل) أو بمعنى الواو لوقوعها في سياق النفي معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر إذ الترك انما يكون نفيضا اذ وقع زمن الفعل لا شرائط الاتحاد في الزمن في التفاضل كما هو معلوم من الوحدات الثمانية المشتركة في التفاضل ولا يمكن الاتيان بالترك زمن الفعل فهو محال سواء كلف بالفعل للا كراه او لا ولو كانت بمعنى الواو لا فاداة ان امتناع تكليف المكروه للجمع بين التقيضين وليس كذلك وأيضا ما في مقابلة القول الآتي فليتأمل وانما زاد الشارح التقيض أخذ من التشبيه بالمعجزة من قول المصنف واثم القاتل الخ اذ هو دفع لما يتوهم من انه اثم لتكليفه بالنقيض (قول الشارح لعدم قدرته على امتثال ذلك) المراد القدرة التي تصير مؤثرة بعد انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة لتعلق بالفعل وقت التكليف به الذي هو قبل الفعل إذ فرض الكلام انه مكره وقت الفعل فاعل للا كراه فلا قدرة له تصلح ان تتعلق بالفعل على وجه الامتثال بان يأتى به مطاوعة بناء على الصحيح من أن التكليف انما يعتمد صحة تعلق قدرته ووارادته وقصده الى ايقاعه اختيارا كما تقدم وهذا مفقود هنا فان فرض الكلام

انه فاعل للاكراه (قول الشارح على امثال ذلك) اى التكليف بالمكره عليه ووجه عدم قدرته عليه ان امثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتي بالفعل الواقع للاكراه اختيارا مطاوعة للامر وهو محال (قول الشارح فان الفعل للاكراه لا يحصل الامثال به) فتكليفه حيثئذ معناه ان يطلب منه أن يحصل الفعل الذى هو واقع للاكراه على وجه الامثال وهو متمتع عقلا لانه تكليف بجمع النقيضين (قول الشارح ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) وهو الترك له وانما قال معه لان نقيض كل شىء رفعه فيلزم ان يقع في زمن وقوع ذلك الشىء. إذ يشترط في التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف يقع قبل الترك الواقع زمن الفعل وهو محال وبعبارة أخرى وهو أن الاكراه على الفعل الاكراه على ترك الترك له اذ لا يمكن ترك الفعل مع الاكراه عليه (قول الشارح فانه يتمتع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه) لما كان الاثم لو ترتب بترتب على القتل فيكون حيثئذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال الشارح معه فيأمر وقال هنا حالة القتل لما سياتى وانما امتنع تكليفه حيثئذ بما ذكر لان الاكراه على القتل مانع من تركه فهو اكراه على (١٠٤) ترك تركه (قول الشارح ايضا فانه يتمتع تكليفه الخ) مقتضى التكليف بالترك ان

يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب هذا القول والترك لذلك الفعل إنما يتصور قبله بان يكون واقعا في زمنه لانه نقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ويكون هو واقعا زمن الفعل لا اشتراط اتحاد الزمن في التناقض لكن لما كان الكلام في تكليف المكره الفاعل ما اكراه عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع ان النقيض وهو الترك لذلك الفعل إنما يكون في زمن

فان الفعل للاكراه لا يحصل به الامثال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل) لمكافئه فانه يتمتع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذى هو بجمع عليه

امثال ذلك) اى تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (قوله فان الفعل) للاكراه قد ينظر فيه بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سياتى في المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يأتى ما ذكره (قوله لا يحصل الامثال به) الباء متعلقة بحصل ويجرورها عائد الى الفعل فالمعجوز عنه هو الامثال وان وجد الفعل بدونه واما النقيض فهو معجوز عنه نفسه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض ولا يلزم الجمع بين النقيضين (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) الضمير ان للفعل المكره عليه وأشار بقوله معه الى ان امتناع التكليف إنما هو حالة الفعل وقد صرح بذلك بقوله فانه يتمتع تكليفه حالة الفعل قاله عميرة ووجه ان التكليف عند أصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة متلف قبل المباشرة في حق المكره وغيره والافتاء الذى يخص المكره الافتاء حار المباشرة كما سر (قوله لمكافئه) او لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذى يجب بقتله القود في غيره اولى قاله شيخ الاسلام وقال الناصر قوله لمكافئه بيان لمعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لواظمه فيه إذ ربما يقال في غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاخف الضررين (قوله للاكراه) صلة القتل واللام تعليلية وقوله بتركه صلة تكليفه وقوله عليه اى على تركه قاله شيخ الاسلام وقال الناصر ولم يقل بالمكره عليه وتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة إنما تظهر فيه (قوله واثم القاتل الخ) جواب سؤال تقديره إذا كان المكره على قتل المكافئ ليس مكلفا بالفعل ولا بنقيضه كما قلتم فلا شىء يتعلق به الاثم فاجاب بما حاصله ان الاثم يتعلق به من حيث الايثار اى تقديمه نفسه بالبقاء على مكافئه لقدرته عليه وعلى تركه بسبب ان المكره له خيره بين قتله لمكافئه وبين ان يقتله المكره له ان لم يقتل ذلك المكافئ (قوله الذى هو بجمع عليه) ذكر ذلك لانه إنما يحسن الايراد إذا

يقع فيه الفعل واللام يكن نقيضه فيلزم كون التكليف قبل زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل الفعل كان والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب الاعتزال ان يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضنا أنه وجد منه الفعل للاكراه وقولنا ان هذا الفعل للاكراه لا يمكن تكليفه بنقيض فعله بان يقال له اقتل زيد او لا تقتلته وانت مكلف أن لا تقتله ومعلوم ان الترك لذلك الفعل إنما يكون ان لم يوجد بان يوجد الترك بدله فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاتيان بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قال فقول الشارح يتمتع تكليفه حالة القتل إنما هو لفرض الكلام في ان المكلف بالنقيض فاعل للاكراه مكلف بنقيض فعله فيلزم أن يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل المكلف به لكن ذلك محال لو وقع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فليتامل حتى يتبين انه ليس مبني على أن التكليف مع الفعل وانه لا منافاة بينه وبين قوله فيما مر ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (قول الشارح لعدم قدرته عليه) أى لعدم قدرته الصالحة لانت تتعلق بالترك إذ قدرته لا تتعلق بترك الواقع

(قول الشارح الذي خيره بينهما المكره) أشار بهذا الى أنه إنما لم لا تنفاه الا كراهه على الايثار فأنما هو لا اختياره الايثار فان ذلك الاختيار لا دخل للاكراه فيه اصلا وإنما كان اختياره هنا مؤثما دون اختياره لشرب الخمر مثلا لاستواء المفتول والقاتل في نظر الشارع كما قاله في منع الموانع والحاصل أن جهة الاكراه لا اثم من ناحيتها ألا ترى الا كراهه الذي لا يثار فيه لاحد المستويين في نظر الشارع كيف اتفق فيه الاثم وجهة الايثار لا اكراه فيها قاله في منع الموانع فتدبر (قول الشارح فيه بالقتل من جهة الايثار) قال لمصنف في منع الموانع اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو لا يثار نفسه على غيره وحاصله أن القتل المخصوص فعله اختيارا فيأثم به المراد بالمخصوص الذي فعله للايثار فانه لم يكرهه على أن يفعل للايثار وإنما كرهه على القتل بقطع النظر عن أن يكون للايثار وحاصله أنه مكلف بعدم الايثار الذي هو مختار فيه وإن كان لازما لا ترك الذي هو النقيض لكن امتناع التكليف بالترك لو وقع نقيضه والايثار متحقق مع الفعل فليتأمل (قول الشارح وقيل يجوز) أي عتلا تكليف المكره أي (١٠٥) تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف

حال الفعل على ما هو أصل
الاشاعة لان هذا القول
لهم كما سيأتي لان هذا
القول مبنى على ذلك كما
قيل فانه باطل لان المدار
على إمكان الامتثال وعدمه
وبالنظر لكون التكليف
حاصل مع الفعل يمكن
الامتثال لان المطلوب
الايحاد بوجود حاصل
بهذا الایجاد لا بوجود سابق
نعم عليه اشكال آخر تقدم
(قول الشارح أو بنقيضه)
ي مع اكراهه على النقيض
الآخر كما هو الفرض
لكن لامع التكليف به إذ
لا يتأتى الجمع بين النقيضين
(قول الشارح بان يأتي
بالمكره عليه لداعي
الشرع) فيه ان هذا ليس
المكره الذي الكلام فيه

(لا يثاره نفسه) البقاء على مكافئه الذي خيره بينهما المكره بقوله اقل هذا ولا تقتلك فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما اكراهه عليه أو بنقيضه

كان متفقا عليه بين الخصمين (قوله لا يثاره نفسه بالبقاء) هذا لا يأتي إذا كان المكره به غير القتل كالقطع إذ لا يتحقق الايثار بالبقاء إلا إذا كان المكره به مفقودا لنفسه إذ لم يمثل إلا أن يجاب بان هذا مفهوم بالاولى (قوله الذي خيره بينهما المكره) نعت لمكافئه والهاء في خيره ليست عائدة الموصول بل تعود على القاتل والعائد الضمير في بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة أن يقال الذي خيره المكره بينهما وبين نفسه بقوله وأشار شيخ الاسلام الى الجواب بان الذي مثنى في المعنى صفة للبقاء المذكور والمقدر مضافا الى قوله مكافئه بدليل آتيانه بالعائد مثنى في قوله بينهما واجاب سم بجواب اثر التكليف عليه ظاهر (قوله فيأثم بالقتل) قال الناصر الصواب ان يقول فيأثم بالايثار لانه سبب الاثم على هذا القول لا القتل لانه غير مكلف به ولا بنقيضه لاحال مباشرة الشارح ولا قبلها لان القدرة إنما توجد حال المباشرة فلم يتعلق التكليف والنهي إلا بايثاره نفسه أي بالعزم على ذلك فالأثم إنما هو به واجاب سم بان الحامل للشارح على ما ذكره موافقة كلام المصنف في منع الموانع فهو إنما صرح بمراد المصنف هنا اخذ من كلامه في منع الموانع حيث قال بعد كلام قرره فهو أي القتل ذوجتهين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا اكراه فيها سم قال اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو لا يثار نفسه على غيره اه فهذا نص في ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل لا يثار نفسه ولا ينهض ما ذكره من عدم التكليف بالقتل حال المباشرة لان ذلك من حيث ذاته فلا ينافي التكليف به واثم فاعله من حيث تضمنه الايثار واما جعله الاثم بالعزم على الايثار لانه المكلف بتركه فلا يناسب فرض هذا القول الصحيح في حال المباشرة المستدعي لفرض كون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة لان العزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها وهذا العزم معصية اخرى ياثم بها وذلك لا ينافي اثمه بالقتل ايضا من جهة تضمنه الايثار (قوله وقيل يجوز تكليف المكره بما اكراهه عليه)

(١٤ - عطار - أول) وهو المكلف بان يأتي بالفعل الواقع للاكراه امتثالا مع ان هذا مندوحة

وهو الاتيان به لداعي الشرع فليس مكرها فهذا توجيه يفيد ان هذا القاتل انما فرض كلامه في غير المكره المكلف بان يأتي بالمكره عليه امتثالا ولذا قدر على امتثال الشرع بخلاف الاول فان كلامه في حقيقة المكره أي الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتي به امتثالا ولذا لم يقدر على الامتثال فلا خلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للاكراه لا يمكن الاتيان به امتثالا وقد فرض كلامه في المكلف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان المسئلة والثاني فهم ان المكره عليه ما اكراهه عليه أي طلب ان يفعل بالاكراه وان فعل اختيارا وليس ذلك حقيقة تكليف المكره فهو خلاف التحقيق (قول الشارح أو بنقيضه صابرا الخ) فيه انه خارج عن محل النزاع لاننا قلنا انه أي الفاعل للاكراه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لا بد فيه من وحدة زمن الفعلين فيلزم ان يكون المراد ان المكره من حيث انه ملاحظ فعله للاكراه غير مكلف بنقيض ذلك الفعل الواقع لتلازم الجمع بين النقيضين ألا ترى الى قول الشارح في توجيه الاول ولا يمكن الاتيان بنقيضه مفعلم من توجيه هذا القول في هذه المسئلة أيضا انه فرض كلامه في

غير المكروه المكلف بالنقيض الذي فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان فرض كلامه فيه هو حقيقة المكروه الذي يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وهو الواقع منه الفعل للاكراه (قول الشارح صابرا) اى حال كونه واقعا منه الصبر باختياره (قول الشارح وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) يعنى ان تكليفه بالنقيض يكون مشروطا بالصبر باختياره بان علق الله اجاب الامتناع عليه بصبره فان لم يصبر فلا يجاب عليه وذلك كصوم المريض (١٠٦) والمسافر فانه ان اختار فعله في المرض او السفر وقع واجبا ولا وجوب إلا

بالاجاب وان لم يختاره فيه فلا تكليف عليه وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض او السفر في كونهما سببا للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعدى في شرح التلويح وبه يندفع ما قاله الناصر وما تكلفوه في جوابه ثم ان الكلام في جوازات تكليف عقلا وقد مر فتدبر (قول الشارح ومن توجيها) وهو قوله في الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الخ قوله في الثاني لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى الخ (قول الشارح يعلم انه لا خلاف بين الفريقين) لان قوله في الاول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكروه الفاعل للاكراه ولا شك لاحد في ان الفعل للاكراه لا يمكن بعد الامتثال فامتنع تكليفه كما امتنع ان يكلف بالاتيان بنقيض المفعول للاكراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين

لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكروه عليه لداعى الشرع كمن اكره على أداء الزكاة فنواها عند اخذها منه او بنقيضه صابرا على ما اكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن اكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة

يعنى قبل التلبس في المكروه عليه فالقول الثاني معروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه معروض في حال المباشرة وبهذا يتضح ما سيذكره الشارح من انه لا خلاف بين القولين على ما يأتى (قوله لقدرته على امتثال ذلك) أى التكليف بنوعيه يدل عليه اضافة الامتثال إلى الاشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به (قوله كمن اكره على الزكاة فنواها) قال الناصر لو قال فنواها لكان أوفق لاول الكلام وللو واقع قال سم وجه قوله وللو واقع ان المنوى في الواقع هو أداءها هذا مراده ثم رد الاعتراض بان المفهوم من كلام ائمتنا معاشر الشافعية انه يكفى في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا تجب نية الاداء وقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد (قوله وان لم يكلفه الشارع الخ) اعترضه الشهاب عميرة والناصر بان مقتضى كونه مكلفا بالنقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور إذ لا يحصل النقيض إلا بهذا الصبر وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب واجاب بالناصر بمجمله مبالغة على قوله ان يأتى بنقيضه مجردا عن النظر إلى التكليف به وأجاب سم بجواب آخر اوضح منه حيث قال قوله وان لم يكلفه الشارع الخ اى وان لم يكن ما اكره به من الامور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما في الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تماطى المكروه عليه كما في الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان وكأنه اراد تفصيل المندوحة في الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وان تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافى وجوب الصبر على ما اكره به مطلقا إذا كلف بنقيض المكروه عليه (قوله والقول الاول للمعتزلة الخ) قال الناصر في صحة توجيهه حينئذ بما مر اى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ الممتضى ان هذا القول نظري في التكليف إلى حال المباشرة نظرا لان اصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قال سم وحاصله ان هذا التوجيه مناف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار في التكليف وعدمه بمجال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس اصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بمجال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا يخفى في قوة هذا الاشكال ويمكن دفعه باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله اى اكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لانه حال تعلق القدرة عنده (قوله والثاني للاشاعرة) اى جمهورهم إذ من الاشاعرة من قال ان التكليف إنما يتعلق حال

المباشرة

النقيضين أيضا وقوله في الثاني لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه في غير

الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتكليفه حينئذ ليس بان يأتى بالمكروه عليه من حيث انه مسكره عليه للامتناع حتى يمتنع بل بان يأتى بالمكروه عليه لا من حيث انه مسكره عليه ولا استحالة فيه كما لا استحالة في اتيانه بالنقيض صابرا على العقوبة لانه إنما استحالة في الاول لانه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفي الثاني فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بنقيض كما تقدم تحقيقه

(قول الشارح وان التحقيق مع الاول) لغرضه كلامه في التكليف بالمفعول لا كراه كما هو الموضوع وفي تقيضه باب يطلب إيقاع ما هو تقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثاني فانه فهم ان المكروه من وقوعه لا كراه سواء اتى بالتقيض حال المكروه عليه او لا فالمراد بالتقيض عنده ما يتصور انه تقيض لا التقيض بالفعل وسواء فعل المكروه عليه لا كراه او لا يلزم من امتثاله حيث ان المطلوب ليس حقيقة التقيض وليس المكروه عليه من حيث انه مكروه عليه ولا شك انه بخلاف التحقيق فليتأمل فان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحجم حوله احدهم تصدى لهذا الكتاب فخذوه كن من الشاكرين ولقد راينا الاعراض عما وردوه في هذا الموضوع اولى فانه قلب للموضوع وما فيه شيء اراد المصنف والشارح بل كله او هام متناقضة ولا ارى له وجه الا سوء الفهم وعدم التامل وهكذا عادت في هذا الكتاب لاحظ لهم الاخطئة المصنف والشارح وهي عادة تركها مساعدة والله (١٠٧) الهادي سبيل الرشاد ومته العصمة والسداد (قول المصنف

ورجع اليه المصنف آخر ومن توجيهها يعلم انه لا خلاف بينهما ان التحقيق مع الاول فليتأمل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه اذا وجد

المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخر) أي في كتاب الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لا ينافي التكليف ثم يرد انه لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين الخ اللهم الا ان يكون تسمح في نفي الخلاف (قوله ومن توجيهها الخ) لان توجيه الاول بقوله لعدم قدرته الخ يدل على فرض كلامه حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله قدرته على امتثال ذلك الخ يدل على فرض كلامه فيما قبلها (قوله لا خلاف بين الفريقين الخ) فيه تسمح والمراد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردوا فيه على محل واحد ولا فالخلاف ثابت فيهما حقيقة (قوله وان التحقيق مع الاول الخ) فان القدرة على الفعل إنما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها الا كان تكليفا بما لا يطاق قيل التلبس بالمكروه عليه لا تكليف به ولا بتقيضه وبعد التلبس بالفعل لا كراه يمتنع الا تيان به امثالا وبتقيضه لئلا يلزم الجمع بين التقيضين ويرد عليه ان هذا مناف لرجوع المصنف الى الثاني وان الاول قول المعتزلة ومبنى على أصولهم وعلى هذا يكون التحقيق هو الثاني وبالجملة هذه المسألة لم يقع لها تحرير على ما ينبغي في هذا الكتاب ولا في مواده فمن اراد الوقوف على حقيقة الحال فيها فليرجع لمطولات كتب الكلام ولاجل هذا الاضطراب امر الشارح اثناء البحث بالتأمل (قوله ويتعلق الامر بالمعدوم) قال الناصر الامر هو الايجاب والتدب وهما نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجيزا معا فلا يمكن تعلق الامر من حيث هو امر بالمعدوم وان امكن ان يتعلق به ذات الخطاب واجاب بسم بان الامر هنا هو الامر المعنوي الآتي في قول المصنف وقيل لا يتنوع أي الكلام في الازل الى امر وغيره لا الامر التجيزي الذي هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح الى ذلك بقوله وسياتي تنوع الكلام في الازل الخ على ان الحكم ايضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا فان الاستفادة من كلام المصنف هنا ومن شرحه على المختصر انقسام كل من الحكم والامر الى تنجيزي ومعنوي فسقط الاشكال رأسا وقول الزركشي قد تستشكل هذه المسألة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الموجود في حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل اولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد

والسداد (قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم) قيل يعني انه مكلف كما عبر به العنصر ويفرق بينه وبين الغافل بان التكليف فيه ليس تنجيزيا بخلاف المنفي في الغافل وهذا هو وجه ذكر هذه المسألة هنا وهذا ظهر فساد ما قيل ان هذه المسألة لا يظهر تعلقها بهذا الفن اصلا وانما هي من فروع المسائل الكلامية وسياتي ما فيه من ان الحكم المتعارف هو المعتبر فيه التعلق التجيزي وغيره ما لا يعتبر فيه ذلك فاذا جموع كلامه ان كلا من الامر والحكم قسمان تنجيزي وغيره وهو وماخوذ من كلامي المصنف هنا وشرح المختصر افاده سم فقول الناصر فيما سبق نوعان من الحكم الذي هو الخطاب الخ ممنوع وهو ظاهر (قول الشارح بمعنى انه اذا وجد الخ) عبارة العنصر

بعد قوله صرح اصحابنا بان المعدوم مكلف وليراد ان المعدوم اولى بعدم التكليف من الغافل والملجأ نصها إنما يرد لو اريد تنجيز التكليف وليس كذلك بل اريد به التعلق العتلى وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يريد بشرا نط التكليف توجه عليه حكم في الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه وعبارة السعد في التلويع جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي لا يشترط وجود قدرة التمكن عند الامر بل عند الاداء اه فاذا كل هذا انه مأمور حالة العدم ان يفعل عند التمكن وعبارة السعد في شرح المقاصد بعد ما اجاب عن كون خطاب المعدوم سفها بان السفه لا يلزم لو خرب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل بمن سيكون فلا راعا ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان

معناه ان المعدوم مأمور في الازل ان يمثل وبأق بالفعول على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا اه اذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار في حل كلام المصنف المعنى الثاني بما نقله السعد عن الجمهور ويكون التعلق المعنوي هو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الامر بعد وجوده والتجيزى هو الطلب بالفعل بخلافه ما اذا قلنا انه مأمور حال عدمه ان يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق التجيزى فقط غاية الامر انه مقيد بزمن فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفا للمعدوم (١٠٨) قلت لا اذ ليس في ذلك تكليف اصلا بخلافه على ما اختاره العضد وغيره

فانه مطلوب منه حالا

بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الامر النفسى الازل لا تعلقا تجيزيا

ان يفعل بعد وهذا هو السرفى ذكر هذه المسئلة بعد نقي تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد وغيره وانما يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما ارادوه بتكليفه الا انه لا فائدة في توجه الطلب اليه حالا وللثنية على اختياره لهذا القول من القولين المنقولين عن الجمهور في بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعلق تعلقا معنويا كاف في تحقق اقسام الكلام ازلا من الامر وانتهى وغيرهما فلا يتوقف وجودها ازلا على التعلق التجيزى حتى يلزم حدوثها عند عدمه ازلا وهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا في تحقق مفهوم

قبل تذكيره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مأمورا حالا غفلة وانما يكون مأمورا بعد تذكيره بالامر الوارد في حال غفلة فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في ان كلامهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حالة غفلة ويكون مأمورا بعد وجوده او تذكيره بالامر الوارد في حالة عدمه وحالة الغفلة فهما سواء وحيث فلا وجه لافراد كل منهما اه مدفوع بان الامر في مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلة بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والوجود الذى لم يتصف بشروط التكليف بالغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة اخرى بعد وجوده حال غفلة الا ان يراد بتعلقه به حيث ثبت التعلق بطريق استمرار التعلق حال عدمه والمراد بالتكليف في مسئلة الغافل الذى نقي على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تجيزيا فیهما مسئلان لا تشكل احدهما بالآخرى ولا تشبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفك انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ والاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم هنا اعم من المعدوم حقيقة او حكما بان وجد بدون شروط التكليف اه بقوله لا حاجة الى هذا التعميم لان من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة اخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اه لان هذا نقض لما بنى عليه جواب الاشكال تأمل ونعم ما قال بعض الفضلاء ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية (قوله بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للبعثة لا للملابسة لان من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملابسة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنا معه بعيد عن مذاق كلامه (قوله يكون مأمورا الخ) ان اريد بكونه مأمورا على وجه التجيزى لزم تفسير التعلق المعنوى بالتعلق التجيزى وان اريد بكونه مأمورا لا بقيد لزم ان لا يكون مأمورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من اثبات كونه مأمورا حال عدمه فاللائق بالايضاح ما قاله شيخ الاسلام من ان المعنى ان المعدوم الذى علم الله انه سيوجد بشروط التكليف طلب منه في الازل ما يفهمه ويعقله اذا وجد بتلك الشروط فاذا وجد بها تعلق به التعلق التجيزى بذلك الطلب الازل من غير تجديد طلب آخر اه ومثله في العضد وهو صريح في ان التعلق واحد فلذلك قال الناصر واعلم ان هذا المبحث بل وكثير من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم اه وهو وجهه وقال التجارى ثم ان هذا كله يعنى لزوم التناقض وغيره مبنى كما ترى على ان الخطاب يسمى حكما بدون التعلية انما اذا قلنا ان مسمى الحكم هو الخطاب النفسى الذى من شأنه التعلق بفعل

المكلف

الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وهو انه اريد به التعلق العقلى الخ مأمورا فان هذا لا يصح الا ان قلنا

بانه مكلف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان فانه لا منشأ له الا عدم التأمل والصبر على مضائق هذا الشارح فليتأمل (قوله ولا تصح ملابسة الشخص لها) لانها ليست وصفه فالتنقي الملابسة الخاصة وهي ملابسة الشخص وصفه كالعقل والاختيار مثلا لا العامة اذا الملابسة قسمان كافى حواشى دوانى العقائد ولعله فرار من استعمال الحرف في معنييه فان الملابسة العامة على معنى مع قاتل

بأن يكون حاله عدده مأمورا (خلافا للمعتزلة) في تفهيم التعليق المعنوي أيضا لتفهيم الكلام النفسى والنهى وغيره كالامر وسيأتى تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره (فان اقتضى الخطاب)

المكلف عند وجوده بشرائط التكليف كما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة على ما نقله عنهم الكمال فلا اشكال اه وكلام سم يقتضى التعدد فانه اجاب عن التناقض بأن حاصل التعليق المعنوي تعليق التعليق التجيزي على الوجود المذكور فالمتوقف على الوجود المذكور المتتقي قبله هو التعليق التجيزي والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعليق المعنوي اه ونازع الباصر فى قوله انما ثبت الخ بان الكلام هنا فى تعليق الامر لا الحكم وان تعليق الامر قسمان معنوي وتجزيزي وان التعليق المعنوي غير الحكم التجيزي الذى هو مراد الشارح هنا بالحكم فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعليق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ اه ولا يخفى ان تعليق التعليق التجيزي ليس من التعليق فى شيء بل يرجع لتخصيص التعليق التجيزي بما بعد الوجود فليس ثم إلا تعليق واحد كما قال شيخ الاسلام وغيره فان قصر التعليق على حالة الوجود كما هو فى صريح الشارح ليس تعلقا حالة العدم بل هو عدم التعليق فى تلك الحالة يصلح بيانا للتعليق المعنوي وكونه عدما للتعليق التجيزي لا يجعله تعلقا معنويا بل هو عدم التعليق فا ذكره الشارح لا يصلح للبيان كما قررناه سابقا (قوله بان يكون حالة عدمه الخ) ينبغي هنا ارادة عدمه ولو حكما بان يوجد هو ولا توجد شروط التكليف وقوله مأمورا أى متعلق الامر تعلقا تجيزيا (قوله لتفهيم الكلام النفسى) ويلزم من نفي المقسم نفي الاقسام التى من جملتها الامر ويلزم من نفي الامر نفي تعلقه قال سم لباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضى ذلك النفي لما سيأتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فلا أثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه إذا وجد بشرائط التكليف اه ويدفع بان كلام الشارح انما هو فى الامر الذى هو كلام نفسى وتفهم الكلام النفسى يقتضى نفي الامر المذكور ونفيه يقتضى نفي تعلقه وأما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة وأنه يجوز ان يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا فشيء آخر ليس فى كلامه تعرض له (قوله والنهى وغيره) النهى يشمل غير الجائز أيضا فينحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله سيأتى أى قسمية المصنف له أمرا بحسب الازل صحيح على هذا القول الاصح من ان الكلام يتنوع فى الازل الى الانواع المذكورة لا على ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من أنه لا يتنوع فى الازل وفيه اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك التعرض لتعلق النهى وغيره بانه مفهوم مما سيأتى ولا يرد أن تعليق الامر مفهوم أيضا مما سيأتى فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك تأمل (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل) قال الكورانى فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له الثانى انه جعل الترك فى الحرام متعلقا بالاقتضاء وهو امر عدى غير مقدورا إلا أن يحمل على الكف اثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولى للحكم وليس كذلك واجاب سم عن الاول بان جعل تلك الاقسام للخطاب بما لا مانع عنه وكونه جنسا للحكم غير مانع ووجه العدول عن تقسيم الحكم بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد لما ياتونهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم أنها لا يصح أن تكون أقساما للخطاب وعن الثانى بان المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام الأئمة وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم ان المراد مما هنا وعن

(قوله فلا يصدق الوجود)
ملتبس بها لتقدم الوجود
فان شروط التكليف انما
تتحقق بعد ابتداء الوجود
بكثير هذا على ما فهم (قوله
أى ولو حكما الخ) المسئلة
مفروضة فى المعدوم كما تقدم
فلا وجه لادخال غيره
اذله مسائل على حدته (قول
الشارح لتفهيم الكلام
النفسى) قال السعدى فى شرح
المقاصد المعنى الذى نجده
فى انفسنا ويدور فى خلدنا
ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد
المتكلم حصوله فى نفس
السامع ليجزى على موجب
هو الذى نسميه كلام النفس
وحديثها اه (قوله
ولباحث الخ) لا وجه له
إذ الكلام فى الامر الذى
هو قسم من الكلام الذى
به التكليف عندنا (قوله
لان وجه ذكره) قد عرفت
وجه (قوله بمعنى انه تعليق
به الخ) فيه انه ليس من
التعلق المعنوي فى شيء بل
حاصله تعليق التعليق
التجزيزي (قوله قال الكمال
الخ) قد عرفت مبناء وانه
غلط نشأ من ظاهر عبارة
من قال يتنوع الكلام
(قوله حيث جعلوا للجد
حدا) يريد

انه تجريدولا يوافقه ما بعده تدبر (قول الشارح أى طالب كلام الله النفسى) اعلم ان محار الجهور ان كلام الله النفسى صفة واحدة حقيقة غير متكررة بحسب الذات وعدم وجود الكلام بدون العلاقات فى الازل لا ينافى أن يكون صفة واحدة فان التكرار بحسب العلاقات الخ مراده ان الصفة الواحدة من حيث التعلق بالمأمور به تكون أمرا وهكذا فالأمر من حيث هو كلام مخصوص يعين انه هو تلك الصفة الشخصية إلا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عن كون ذلك الشخص وليس المراد ان الأقسام أنواع لصفة شخصية فانه مما لا يقدم عليه أحد كذا فى عبد الحكيم على الخيال وعبرة السعد فى حاشية العنود الكلام صفة واحدة أزلية لا يدخل فى حقيقته التعلق ثم تكرر كثيرا اعتباريا (١١٠) بحسب اعتبار العلاقات فن حيث تعلقه بما هو فاعله المصحح وتاركه المذم

أى طلب

الثالث بأنه ليس فى كلام المصنف تعرض لكون الأقسام التى ذكرها أولية أو ثانوية بل عبارته محتملة بناء على أنه أراد بيان الأقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك لإدلائها فائدة للأصولى فى تمييز الأولى منها عن غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب هذا ما يتعلق به الغرض بما أطل فى الكلام ويرد على الجواب الأول أن هذه الأقسام فى الحقيقة لنوع من الخطاب الذى هو الحكم لا الجنس الذى هو الخطاب فان أقسامه لا تنحصر فيما ذكر فان منه ما لا يتعلق بفعل المكلف وغير ذلك كما سبق فى تعريف الحكم ثم ان الأصولى ليس له تعلق بالخطاب العام وانما تعلقه بنوع منه مسمى بالحكم فأى داع لجعل المقسم مطلق الخطاب مع ادائه الى ما ذكرناه من عدم الانحصار وتصحيح جعلها أقساما للخطاب ما يحتاج لمعونة بأن يراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف الخ فيعود للحكم على الثانى أن المورد نفسه أجاب بما يرجع إليه جوابه فلا حاجة لجوابه الداعى للتكرار وعلى الثالث أن المتبادر فى التقسيمات التى تذكر أول المباحث هى التقسيمات الأولية كما هو الشائع بين أرباب التدوين وفى السكال ان اسناد الاقتضاء الى الخطاب النفسى مجاز لان كلا من الاقتضاء والتخييز النفسين خطاب نفسى لا أمر يترتب على الخطاب النفسى مغاير له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء اسنادا له كما فى قولهم جده حيث جعلوا للجده اسندوه إليه اه وأورد عليه أن المراد بالخطاب الكلام النفسى كما صرح به الشارح فليس مصدرا أصلا فضلا عن أن يكون مصدر اقتضى ووقوع الخطاب هنا على الاقتضاء يمنع منه قسم الإباحة الآتى فى الاقتضاء إذ لا يصح حينئذ قول الشارح فى اعتراضه الآتى على المصنف والصواب أو خبر لبقاء المحذور برجوع الضمير فى خير إلى الخطاب بمعنى الاقتضاء على هذا فالوجه ان المراد بالاقتضاء هنا الطلب بالمعنى المصدرى فيرجع لتعلق الخطاب كما يدل عليه اشتقاق الفعل وهو اقتضى منه لا بمعنى الكلام النفسى الذى هو مبنى الاعتراض وحينئذ تثبت المغايرة بينه وبين الخطاب وعلى هذا يكون الاسناد من قبيل اسناد الشئ إلى ما هو كالألة له كما قالوا فى اسناد لايجاد والاعدام للقدرة لا يقال يلزم على كل حال وقوع المجاز فى التعريف لأننا نقول كما فى سم ان التعاريف الضمنية لا تضايق

يسمى أمرا وبالعكس نهي وعلى هذا القياس ولا يكون ذلك تنوعا له كالعالم يتعلق بالمعلومات ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة اه وبهذا يظهر ان الاقتضاء الذى هو الطلب راجع لتعلق الخطاب بفراد بالخطاب هنا الكلام النفسى بقطع النظر عن التعلق إذ ليس من مفهومه فلا يقع التكرار بان طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب على أنه يصح اعتبار التعلق ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق وكان بعضهم فهم من مظاهر كلامهم ان الأمر واخواته أنواع حقيقة للخطاب فقال ان كلا من الاقتضاء والتخييز خطاب نفسى لا أمر يترتب على الخطاب مغاير له فاسناد الاقتضاء

فيها

الى الخطاب مجاز كما فى قولهم اجد جده جعلوا للجده اسندوه اليه وهو وهم كما عرفت فان فسر المصنف فيما يأتى الأمر والنهى بالاقتضاء قلت هو رجوع لمنشأ تلك التسمية فانه انما سمي أمرا من حيث التعلق بخصوص كما تقدم عن السعد ولا مانع من اطلاق الأمر عرفا على الكلام من تلك الحيثية وعلى نفس ذلك التعلق ويفسر فى كل موضع بما يناسبه فان المناسب فى مقام ان الكلام يتنوع الى الأمر وغيره هو الكلام من تلك الحيثية وفى مقام حد الأمر فى ذاته هو الطلب أعنى ذلك التعلق ثم ان الكلام النفسى على ما قال السعد والعنود والسيد والخيالى وعبد الحكيم هو المعنى الذى نجده فى أنفسنا عند أخبارنا عن قيام زيد أعنى النسبة الإيجابية بينهما وهو الذى لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى

اول فهو غير الكلام اللفظي و مدلولاته المتغيرة فهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني التاية في الاصطلاح فليتامل في هذا المقام فانه مزلة أقدام ثم رأيت في تعليقي الاول على هذا الشرح ما هو أبسط من هذا من وجه ونصه اعلم أن الخطاب يطلق على الكلام النفسى لكن باعتبار التعلق لا مطلقا كما في عبد الحكيم على الخيال ويطلق على نفس التكلم أى الطلب كما في التلويح وحواشيه والاطلاقان حقيقة عرفية كما في حواشى التلويح أيضا لكن الاكثر الاول والثاني أقرب مسافة لقربه من اعتبار التعلق الذى اعتبره الاول قيدا في التسمية وبالاختبار الاول جعل المصنف الامر وغيره بمعنى نفس الصيغة أنواعا للخطاب وبالاختبار الثانى قسم ابن الحاجب الحكم الى طلب وتخيير وحد الامر باقتضاء فعل الخ والنهى باقتضاء كف الخ (١١١) وجعل هذه أنواع الخطاب بها المعنى في

التلويح لا نزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة أفعل وعلى طلب الفعل ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل وحد الاول الايجاب بالخطاب المقضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا الفياس واختصوا ذلك الحدارة باقتضاء الفعل مراعاة لاعتبار تعلق الكلام النفسى بالشئ على وجه أنه يثاب ان فعل ويأثم ان ترك وهذا هو الاعتبار الذى به سمي الكلام النفسى خطابا فالكلام النفسى من حيث هذا التعلق ايجاب ثم ثلثة يكون الكلام في قسم الحكم الذى هو

كلام الله النفسى (الفعل) من المكلف لشيء (اقتضاء جازما) بأن لم يجوز تركه

فيها أوبدعى شهرة هذا المجاز اه ووجه كونه تعريفا ضمينا أنه مستفاد من التقسيم اذ التقاسيم متضمنة لتعاريف الأقسام ووجه عدم المضايقة أن المقصود التقسيم دون التعريف وأما دعوى أشهرية المجاز فلا تتم في نفسها هنا والقول بذلك في كل اعتراض على التعريف بوقوع المجاز فيه يسد باب الاعتراض لجريانه في كل مجاز اشتمل عليه التعريف (قوله كلام الله النفسى) إشارة الى أن اللام في الخطاب للمهد الذكرى والمعهود هو خطاب الله المذكور سابقا في قوله والحكم خطاب الله المتعلق الخ لكن لا باعتبار القيود للتأيقع تكرار إذ طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب بفعل المكلف على أنه يصح اعتبار القيود ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق (قوله الفعل) المراد به ما يشمل نحو القول والنية (قوله من المكلف لشيء) الحار ان يتعلقان بالفعل واعتراضه الناصر بأن قوله لشيء ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الايجاد مع أن المكلف به إنما هو الأثر الحاصل من الفعل وهو المعنى الحاصل بالمصدر وأما المعنى المصدرى فأمر اعتبارى فكان الأولى حذف قوله لشيء وحمل الفعل على الحاصل بالمصدر وأجاب سم بأن عبارة الشارح لا تنافى أن المكلف به الأثر ولا ينافى ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو إيجاد الأثر لتوسطه في تحصيل ذلك الأثر فان معنى وجوب الأثر وجوب الاتيان به أى إدخاله في الوجود ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قرينة على إرادة فعل الشئ وكون المراد من الترك الكف لا ينافى ذلك اه وفيه اعتراف بأن المعنى المصدرى مكلف به أيضا لكن لا لذاته بل لتوقف الحاصل بالمصدر عليه فقولهم التكليف إنما هو بالحاصل بالمصدر أى بالذات فلا ينافى أن المعنى المصدرى مكلف به تبعا لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به (قوله اقتضاء جازما) الاقتضاء ليس بجازم حقيقة ولا منقسم إلى مجزوم به وغيره لان كل طلب حاصل فهو مجزوم بحصوله وان كان طلب ندب بل الطلب مجزوم فيه بمتعلقه أى مقطوع فيه بان متعلقه لا يعدل عنه إلى غيره فاستناد جازما إلى ضمير الاقتضاء مجاز من استناد المفاعل

الخطاب فيقال هو باعتبار التعلق المذكور ايجاب وندب كما صنعه المصنف هنا

الا ترى أنه علق كونه ايجابا على الاقتضاء الذى هو بعض التلزمات وتارة يكون في حد الامر والنهى لا من حيث أنهما نوعان أى خطابان مخصوصان فيقال الامر اقتضاء فعل والنهى اقتضاء كد وادمرى هذا صنيع في غاية من الدقة بلغ الغاية في الشرافة على صنيع ابن الحاجب ثم ان الاقتضاء كما عرفت هو التعلق بخصوص و ليس من ضرورياته أن يكون طلبا بل قد يفسر بالاستلزام أو الدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للاباحة سهوا فليتامل (قوله في عبارته تسميح) فيه أنه وان كان المقصود هو الحاصل بالمصدر الا أنه لا معنى لوجوبه الا وجوب الاتيان به اذ لا تكليف الا بفعل وليس أمرا اعتباريا يحضأ حتى لا يكلف به وقدمر (قوله وكان الحاصل الخ) كان وجوبه أنه لو حمل الفعل على الحاصل بالمصدر للزم أن يكون الترك كذلك والحاصل مصدره أمر عدى أعنى

اشكال الشئ هو لا يكلف به بخلاف ما اذا كان معنى الترك الكف فان حاصل مصدره امر وجوذي حاصل للنفس هو الانكشاف (قوله)
 اذا نسب الى الحاكم الخ) والترتيب بالغاء ايضا يكون باعتبار هذين الاعتبارين ووجه هذا الاتحاد ان هذا القول لا يحصل لتعلقه منه
 منعة حقيقية حتى يلزم التغاير الحقيقي لتغاير الموصوف والايجاب لانه متعلق بمعدوم اذ فعل المكلف وقت الطلب معدوم مع انه متى
 تحقق ايجاب تحقق وجوب ولا فلا ايجاب فلزم ان يكون الايجاب عين الوجوب فيتحقق وجود الوجوب مع الايجاب (قوله يرد عليه)
 أى يرد على المصنف وجوب الكف في قول الشارع اذا قال كف نفسك عن كذا فانه ايجاب ولا يصدق انه طلب فعل غير كف فقد اتفق حد
 الايجاب ولم ينتف المحذور فبطل عكسه ثم انه طلب كف عن فعل وليس بتحريم فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام في مثل اسكن
 واترك الحركه وصم ونحو ذلك من ايجاب التروك وأما نحو لا تكلف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد ورد هذا
 الاعتراض على تعريف الامر بطلب فعل غير كف ولا يخفى ان المراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وحيث
 لا اشكال اما في اللفظي فظاهر واما في النفس فيعتبر باللفظي قال العضد بعد ما اورد هذا الايراد الذى ذكره الناصر والتحقيق ان ايجاب
 الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار (١١٢) الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث

يتعلق بكف عنه اه اى
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما
 بان يقال هو أى الطلب
 ايجاب أو نذب من حيث
 تعلقه بفعل هو الكف
 وتحريم أو كراهة من حيث
 تعلقه بالكف عن فعل
 فظهر ان الفعل في كلام
 المصنف متناول للكف
 وان اسقاط المصنف فيه
 غير كف الذى زاده غيره
 في حدى الوجوب والنذب
 للاستغناء عنه بقيد الحيثية
 المعتبر قاله السعد ولا ينافي
 هذا ان ايجاب الكف
 يقتضى انه لا يخرج عن
 العهدة الا بتحصيله الذى من

(فاجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (او) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى
 (الترك) لشيء اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء (غير جازم)

الى المفعول فيه المجازى ومثله في ذلك الادراك الجازم قاله الناصر (قوله فاجاب) ان نسب بقول من قال
 فوجربو من قول من قال فواجب لان الايجاب هو الحكم والوجوب أثره والواجب متعلقه وقوله
 فتحريم ان نسب بقول من قال فخرمة من قول من قال فحرام لماعرف وان كان التعبير بكل منهما صحيحا إذ
 الحكم الذى هو خطاب الله اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا او تحريما او الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى
 وجوبا أو واجبا او حرمة او حراما فالوجوب والايجاب مثلا متحدان بالذات مختلفان بالاقتضاء والاعتبار وياتى
 مثل ذلك في النذب والكراهة والاباحة فيمنع عن بها ومن عير بالمندوب والمكروه والمباح اه ذكر ياوبه
 يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لانفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من
 اقسام الحكم تسامح لا يقال لا تغاير حيث يبين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعله لا نانا قول الحكم هو القول
 النفسى على ما يناسب معناه المصدري والدليل هو القول اللفظي (او اقتضى الترك) اى الكف قال العضد
 يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكما وعلى حد التحريم طردا اى الخروج
 عن حد الوجوب ودخوله في حد التحريم والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار
 الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه اه اى
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو ايجاب أو نذب من حيث تعلقه بفعل هو الكف وتحريم أو كراهة
 من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل في كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف
 فيه غير الكف الذى زاده غيره في حدى الوجوب والنذب والاستغناء عنه بقيد الحيثية المعتبر قال السيد
 ومنهم من اعترض على الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف
 وأجاب بانه يمكن ان يمنع كونه كفا لان جزءه اعنى النية غير كراهة والناصر اورد ما اورد العضد ساكتا

شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشئ وانما الفعل هو المحرم فلا يثبت الا به لا خلافا للجهة فان وجوب
 الكف من حيث يتعلق بفعل هو الكف وهو لا ينافى عدمه من حيث التحريم كما مر تحقيقه عن المصنف هذا وفي حاشية السيد على
 القطب المطلوب بالنهى هو كف النفس عن الفعل وحيث يشارك الامر النهى في ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحيث يمكن
 ادراجه في الامر ويمكن اخر اجه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم قال عبد الحكيم غير كف اى عن فعل آخر سواء
 كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب كف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو كفف أو تكون
 الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو كفف عن الزنا فندبر فانه دقيق وقال عند قول السيد المطلوب بالنهى الكف عن فعل اى
 بان يكون كونه عن فعل مستفادا من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا انما هو من المتعلق والمطلوب بالصيغة الكف مطلقا
 فليتأمل هذا ما يتعلق بجواب هذا الايراد على ما في العضد وغيره لكن الشارح المحقق قال فيما سياتى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف
 والا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل ومقتضاه ان الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل فيه بناء على هذه المقابلة المدنية على العرف وحيث

بنهى مخصوص (بالشئ كالنهي في حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وفي حديث ابن ماجه وغيره في إعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكرهه) أى فالخطاب المدلول عليه بالخصوص يسمى كراهه ولا يخرج عن الخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه في الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من الخصوص (أو بنهى مخصوص) بالشئ

عن جوابه فشنع عليه سم بما رأينا تركه خيرا من نغله وفي حاشية السيد على التسمية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهى ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الفهم لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبود لا حاصل بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحيث ان يشارك الامر النهى في ن المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحيث يمكن ادراجه في الامر ويمكن اخراجه عنه بان يقيده الامر بانه طلب فعل غير كف كإفعله بعضهم وذهب جماعة - رى منهم الى ان المطلوب بالنهى هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر اه قال عبد الحكيم قوله طلب فعل غير كف أى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب الكف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو اكفف عن الزنا قال قدبر فانه دقيق (قوله بنهى مخصوص) أى مدلول عليه بنهى مخصوص لفظي لانه الدليل كما أشار اليه الشارح بقوله أى فالخطاب المدلول عليه بالخصوص (قوله كالنهي في حديث الصحيحين الخ) مثل بجديتين تنبها على انه لا فرق في النهى بين اقترانه بغلة حكمه وعدم اقترانه بها (قوله فانها) أى الابل خلقت من الشياطين أى طبعت على طبعهم من النفور والتوحش فهو على حد خلق الانسان من عجل أى واذا كانت على طبع الشياطين كانت اعطائها مظنة الشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه الشئ منجذب اليه (قوله ولا يخرج عن الخصوص الخ) جواب عما يقال ان الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقضاء بنهى مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهيها فقوله عن الخصوص أى عن النهى الخصوص فليس منشأ السؤال مجرد ان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على الخصوص وقياس الخصوص مخصوص ويحتمل أن منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وحيث ان يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس من غير ملاحظة خصوص الجمع عليه والمقيس فتأمل اه سم ولعل وجه التامل ان الكلام في الاجماع والقياس اثبتين للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم ما ذكره وقد علم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لمورده وهو كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فان مورد السؤال هنا التعريف الضمني المستفاد من التقسيم ومنشؤه ما ذكره قدبر (قوله اجماعا أو قياسا) حال من دليل (قوله لانه) أى دليل المكروه (قوله وذلك) أى مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه من الخصوص قال سم فيه بحث لان اللازم للاجماع مطلق المستند أما كونها مخصوصا فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير الخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون المستند مخصوص قلنا هذا ممنوع لادليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافي اعتبار الخصوصية في الكراهة على أن الاصطلاح القديم تفسير الخصوصية بالكراهة الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتأمل (قوله وهو النهى عن ترك المندوبات) أى النهى اللفظي ومعنى كونه لفظيا ان لفظ الامر يفيد كإشير اليه قوله المستفاد الخ لانه مصرح به لفظا لعدم صحة ذلك هنا وقوله المستفاد من أوامرها أى اللفظية وفي كلامه

لا يتدفع هذا الايراد بجواب من تلك الاجوبة أصلا اذ كلها مبنية على ان الكف داخل في الفعل الا انه على جواب العضد الاختلاف بالحياة وعلى جواب غيره الاختلاف بقيد زائد ولذلك لم يعول العلامة الناصر على شئ منها وأشار الى ذلك بقوله لان المتعبر فيه الفعل العرفي وبهذا ظهر فساد ما قاله سم من ان القوم صرحوا بجواب هذا الاشكال فيتعجب من ايراد العلامة له مع ترك جوابه نعم يمكن ان يقال ان معنى قول الشارح نظر العرف ان المقابلة نظرا لظاهر اللفظ عرفا والافق الواقع ان الفعل متناول للترك لانه في الحقيقة منه فالمقابلة ظاهرية فقط والا ففى الحقيقة المتابعة انما هي باعتبار القيد المأخوذ من الحيثية أو غيرها وحيث قد تصح تلك الاجوبة ويندفع الايراد فتدبر والله سبحانه وتعالى اعلم

(قوله اللهم إلا ان يدعى الخ) لاحاجة اليه بل المراد الصيغة بالقوة لان ورود الامر بالمندوب المفيد للنهي عن الضد في قوة ورود صيغة النهي عن الضد (قوله والمسمى) (١١٤) مبتدأ أخبره الشيء (قوله بالخطاب) المناسب إسقاط الباء وإن كان

التعلق من الجانبين وكذا الباء في قوله بذلك الشيء (قوله الذي هو متعلق الخطاب) أي مطلوب به فان مفاد النهي طلب الترك فهذا الترك مطلوب لاختلاف الاولى تدبر (قوله ويحتمل ان يريد الخ) قال شيخ الاسلام لم يقل بين المخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بينهما بل بين قسميهما وهما الطلب بالمخصوص وبغير المخصوص اه وهو ما قاله المحشي آخر اه وهو مع الاول أولى بما قاله الناصر كما يدل له تعليل الشارح لكن ما ذكره المحشي آخر الاولى من الاول لان الفرق فيه بين الطالبين وأما الاول ففرق بين المطلوبين ليعلم الفرق بين الطالبين ثم ان قول الشارح ان الطلب في المطلوب بالمخصوص الخ يفيد ان الفرق بين اثنين اللفظيين ليعلم منه المقصود من الفرق بين الخطابين المدلول عليهما بهما ولا يمكن حمله على الفرق بين المدلولين اذ لو أراد ذلك

فان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه (بخلاف الاولى) أي فالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص يسمى بخلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتي أو تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمي المخصوص وغيره ان الطلب

مقابله الجمع بالجمع المقتضية للتوزيع أي وهو النهي عن ترك هذا المندوب المستفاد من الامر به والنهي عن ترك ذلك المندوب المستفاد من الامر به وكذا سيأتي توجيه تسميته غير مخصوص مع كون متعلقه خاصا وهو ترك المندوب مثلا قال الناصر السر في جمع الأوامر وأفراد النهي تعدد متعلقات الأوامر وهي الأفعال المتنوعة يعنى المعبر عنها في كلامه بالمندوبات واتحاد متعلق النهي وهو الكسب عن ترك المندوبات كما يشير الى ذلك لفظه (قوله فان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه) وإنما قال هنا مستفاد ويفيد في بحث الامر ان الامر بالشيء عين النهي عن تركه أو يتضمنه لان المراد بالامر والنهي هنا اللفظان وفيما سيأتي النفساني وفي الاولين تتقني العينية والتضمين وفي الآخرين تتقني الافادة التي هي الدلالة اه ناصر (قوله المدلول عليه بغير المخصوص) قال سم قديس تشكك ذلك لاقتضائه ان لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعاً و أقول سلينا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لان ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للنهي عن ضده في قوة ورود صيغة النهي عن ضده فلا اشكال (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه الناصر بان الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بخلاف الاولى ذلك الشيء لا تركه الذي هو متعلق الخطاب فان ذلك الترك هو الاول لا خلاف الاولى وأجاب سم فقال كما ان الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه لانه متعلق الترك الذي هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق بالواسطة فالمتعلق صادق على المتعلق بالواسطة وهذا أعنى المتعلق بالواسطة هو المراد هنا بقرينة تمثيله للمعلق بذلك الشيء الذي هو متعلق المتعلق ه فان قلت قد اشترى المثال لا يخصص بالتمثيل لمعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا ه قلت الاقتصار في التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه واعلم ان الترك في قوله أو تركا الممثل به للمعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المعلق بلا واسطة لا يكون لان تركا وان المتعلق بالواسطة قد يكون تركا كافي ترك الضحى وقد يكون فعلا كافي فطر المسافر المذكور وبما لم يعلم اندفاع الاستشكال بان في كلامه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره (قوله والفرق) أي الفارق أو على ظاهره (قوله بين قسمي المخصوص وغيره) الاضافة حقيقية وهو المستفاد من قول شيخ الاسلام لم يقل بين المخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بين قسميهما وهما الطلب بالمخصوص والطلب بغيره اه وقال الشهاب عميرة يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يدل على ذلك ما بعده وهو قوله ان الطلب في المطلوب بالمخصوص الخ وقوله فالاختلاف في شيء أم كروه ه الخ ونزل سم عن الناصر في درسه أن القسمين هما النهي المخصوص وغير المخصوص الدالين على الطالبين وحيث شكك بأن لا حاجة للفظ قسمي الآن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من إضافة الأعم اه وقال الناصر في الحاشية فرق بذلك بين النهيين المخصوص وغيره ليعلم منه ما هو المقصود من الفرق بين

الخطابين

لقال الطلب في المطلوب بالخطاب المدلول عليه بالمخصوص أشد منه في المطلوب بالخطاب

المدلول عليه بغير المخصوص قاله الناصر (قوله في ترك المطلوب تركه) الاولى في الترك المطلوب ومعنى كينونته فيه تعلقه به

في المطلوب بالخصوص أشد منه في المطلوب بغير الخصوص فلاختلاف في شيء أمكروه هو أم
خلاف الأولى اختلاف في وجود الخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى وقيل
مكروه لجديث أن داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب
بضعفه عنه أهل الحديث وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصوليين أخذوا من متأخري الفقهاء
حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم إمام الحرمين في النهاية بالنهي

الخطابين المدلول عليهما هما ما وماقاله الأولان أو وفق بكلام الشارح كما يعلم من تعليل الشباب (قوله
في المطلوب) متعلق بمحذوف أي إن الطلب للترك الكائن في نهى أو ترك المطلوب تركه بالخصوص ومعنى
كينوته فيه تعلقه به (قوله أشد) وجه الأشدية أن الفرق بين ما ثبت قصدا وما ثبت ضمنيا أو الأول أشد من
الثاني أي أكد (قوله فلاختلاف) تفرغ على المتن وقوله اختلاف في وجود الخصوص أي وعدمه (قوله
خلاف الأولى) أي هو خلاف الأولى رجع على القول بالكراهة لأن النهي فيه غير مخصوص لأنه إنما
استفيد من دليل سن افطاره وهو فعله صلى الله عليه وسلم فإنه افطر فيه كما ثبت في الصحيحين عن أم الفضل أمامة بنت
الحارث أن نساء اختلفن عندها في يوم عرفة في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم هو صائم وقال
بعضهم ليس بصائم فارسالت إليه بقدح من لبن وهو واقف على بعيره بعرفة فشرب وليس النهي مستغادا
من حديث أن داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم لضعفه كما ذكره الشارح (قوله زاده المصنف) قال الكمال
المعروف للأصوليين تقسيم الاحكام إلى الخمسة وهي ما عدا خلاف الأولى وإن الكراهة عندهم طلب
الترك طلبا غير جازم ولما كانت الكراهة في الأول وهو ذو النهي الخصوص أكد منها في الثاني وهو
ذو النهي غير الخصوص ووقع الخلاف في أشياء هل هي من الأول أو الثاني خص بعض الفقهاء الثاني
باسم خلاف الأولى تمييزا له كما قال إمام الحرمين في النهاية التعرض للفصل بينهما بما أحدثه المتأخرون
فظهر أن مقابلة الكراهة بخلاف الأولى وجعله اسمًا للنوع من الخطاب النفسي امر اختاره المصنف وأنه
مع مخالفته لطريقة الأصوليين مخالف لطريقة البعض المذكور من الفقهاء أيضا لأن هؤلاء انما سموها
بخلاف الأولى متعلق الحكم لا الحكم بل تسمية الطلب النفسي القائم بالذات المقدسة بخلاف الأولى صادر
عن غفلة عن منافاته للادب اه (قوله أخذنا) قال الناصر أخذنا المسمى صحيحا وأما أخذنا الاسم فلا لأن تسمية
الشيء المطلوب تركه بذلك لا تستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها بشاعة ظاهرة والله الاسماء الحسنى
والصفات العلى اه وهو من ناحية كلام الكمال واجاب سم بان تسمية طلب الترك بذلك ليس لأنه لازم
لتسمية الشيء المطلوب تركه بذلك حتى يناقش فيه بمنع الاستلزام بل المراد أنهم لما اطلقوا خلاف الأولى
على ذلك الشيء صح أن يبنى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق وكأنه
على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى أي الطلب المتعلق ترك خلاف الأولى وأما البشاعة فقد يخفف
أمرها أن الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي منشأ المحذور ومع ذلك فلا
يخفى صعوبة تسمية الطلب بذلك على القلوب اه اقول دعوى أن الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها
ملاحظة معانيها اللغوية يطولها استقرار المنقولات كيف والمنقول لا بد فيه من المناسبة بينه وبين أصله
فتأمل لا يقال اطلاق الكراهة أشنع من اطلاق خلاف الأولى لا ناقول أن خلاف الأولى اشتبه
استعماله في مخالف الأولى ولم يشتهر استعماله في شيء غيره بخلاف التحريم والكراهة فإنه قد اشتبه استعمالها
في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة في متعلقهما فلم يلزم من اطلاقهما المذكور منافاة للادب (قوله من
متأخري الفقهاء) أي من كلام متأخري الفقهاء فهو على حذف المضاف وحيث ظرف لهذا المحذوف
(قوله في النهاية) أي فرق في النهاية أو فارق في النهاية وهو انما نقل فيها الفرق ولكن لما قرأه كان كأنه قائل به
فنسب اليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق بدل عليه عبارة الكمال حيث قال قال إمام

(قول الشارح أشد) لانه
ثبت قصدا والآخر تبعا
للمطلوب وما ثبت قصدا
أكد مما ثبت تبعا (قوله
المتعلق) أي اسمه وقوله
بالكسر الخ الأولى عكسه
وقد علم انه متعلق بالواسطة
(قوله لا يلزم فيها ملاحظة
معانيها) يطله استقراء
المنقولات كيف والمنقول
لا بد فيه من المناسبة بينه
وبين غيره سيما وقد وجه
اطلاقه هنا بأنه من باب
اطلاق اسم المتعلق على
المتعلق فان قلت لم يحكموا
بالشناعة في التحريم
والكراهة قلت اشترى
استعمالها في مثبت الحرمة
ومثبت الكراهة في
متعلقهما فلم يلزم منافاة
الادب بخلاف خلاف
الأولى فإنه لم يشتهر لافي
مخالف الأولى كذا نقله
بعضهم (قوله وحيث
ظرف) والأول تعليلية
(قوله الشارح حيث قابلوا
الخ أي تمييزا بين المكروه
كراهة شديدة وغيره قاله
الكمال

(قول الشارح وعدل المصنف الخ) (١١٦) جواب عما يقال لم عدل عن كلام من اخذ منه بتغيير العبارة (قوله) لكن هذا النهي بما

يثبت الخ فيه ان استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج إلى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر في كونها ادلة مخصوصة كالنهي بخصوص إلا ان يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهي بخلاف غير ما هنا فان الثابت كونه للتحريم مثلاً وفيه أيضاً ان كلام الشهاب يقيد ان قوله نظر متعلق بقوله اى العام ويلزم خلوه عدل عن التعليل وبمجرد لا فائدة فيه إلا ان يقال فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير الخصوص بالعام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قيل وفيه أن ذلك الاعتراض إنما نشأ من العدول فلا حاجة اليه حتى يترتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا نكتة للعدل وما وجهه فالأولى ما تقدم فتأمل لتعرف ما قاله المحشى فى القول الثانية (قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر) أى إلى ثبوته بها وكونها ضابطة له يعنى انه اراد بهذا العدول التضييق على ضابطة هذا النهي بانه ما يفيد العام بالشئ مطلقاً لا ما يختص شيئاً دون آخر كباقي النواهي الخصوصية فلما احتاج للتعبير عنه

المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف إلى الخصوص وغير الخصوص أى العام نظراً إلى جميع الاوامر الندية واما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهي الخصوص وغير الخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الاصوليين يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير) الحرمين فى كتاب الشهادات من النهاية التعرض للفصل بينهما بما أحدثه المتأخرون وفرقوا بينهما بان ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف الاولى ولا يقال مكروه قال والمراد بالنهى المقصود ان يكون مصرحاً به كقوله لا تفعلوا كذا او نهيكم عن كذا بخلاف ما اذا امر بمستحب فان تركه لا يكون مكروهاً وإن كان الامر بالشئ نهياً عن ضده لا ناسفدناه باللازم وليس بمقصود (قوله المقصود وغير المقصود) قال الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فراراً بما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاول وغير المقصود بالقصد الاول بل بالقصد التبعي (قول وهو) أى غير المقصود (قوله) أى العام نظراً إلى جميع الاوامر الندية) قال الشهاب معناه ان النهي الطالب لترك شئ المستفاد من الاوامر وإن كان فى نفسه خاصاً لانه مرتبط بشئ خاص لكنه لتوقف طلبه اترك ذلك الشئ على عام وهو أن الامر بالشئ نهى عن ضده جاز أن يقال انه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله أن الامر بصلاة الضحى مثلاً نهى عن تركها وهذا النهي خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهي إنما يثبت إذا ثبت ان كل امر بشئ نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن ان يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعضهم بقوله الظاهر أنه لو ورد نهى عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر التذنب نهى خاص بالنسبة إلى ضده سيما قلنا أن عينه كاسيحي فالاصوب تعبيراً امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود اه ووجه الدفع ان المراد بالعموم ما تقدم لا كون النهي متعلقاً بأشياء كثيرة والنهى الصريح وإن كان عاماً اى متعلقاً بأشياء كثيرة غير عام بالمعنى المتقدم لثبوته لكل فرد منها بمجرد الصيغة من غير توقف على شئ اخر بخلاف الضمنى فانه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام المتقدم وهو قولنا كل أمر بشئ نهى عن ضده والحاصل ان المراد بالعموم والخصوص توقف ثبوت النهي لمتعلقه على قاعدة عامة وعدم توقفه لا الشمول لأشياء كثيرة وعدم الشمول وقضية كلام الشهاب ان قوله نظر الخ متعلق بقوله اى العام ويلزم حينئذ خلوه عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ إذ مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وصريح كلام شيخ الاسلام حيث قال يعنى عدل المصنف إلى الخصوص نظر إلى أن النهي فيه مخصوص بمتعلقه وإلى غير الخصوص اى العام نظر إلى دليل يعم الاوامر الندية وهو أن الامر بالشئ نهى عن ضده فالنهي فيه لم يستفد من نهى مخصوص بمتعلقه بل من الامر الندي بى بواسطة هذا الدليل العام اه يقتضى أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول نظراً للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار ما ذكره الشهاب وينع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير الخصوص العام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض السابق بما أشار إليه من أنه ليس المراد بغير الخصوص ما يشمل أشياء كثيرة حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره لكن قد يقال أن استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج إلى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر في كونها أدلة مخصوصة كالنهي بخصوص فى اعتبار كون هذا النهي غير مخصوص بما ذكرنا من نظراً على كل حال فعنى قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر الندية نظراً إلى ما يعم جميع الاوامر الندية أى نظراً إلى توقفه على

بغير الخصوص لذلك عبر عن مقابله بالخصوص بخلاف التعبير بغير المقصود فانه لا يعينه بتعيين مو رده فتدبر ما

(قول الشارح بين فعل الشيء وتركه) أى بأن يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل وتركه فاقيل يدخل في التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين ليس بشيء لأن التخيير فيه خصال الكفارة قصد انما هو فعل كل منها بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لا فعل كل منها أو تركه وإن كان لازما لذلك فقدر (قول المصنف وإن ورد الخ) (١١٧) عبر بورولانه لا اقتضاء فيه ومنه

بين فعل الشيء وتركه قابحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب أو خير كما في المنهاج عطفًا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظر للعرف وإلا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سياتى أنه لا تكليف إلا بفعله وأنه في النهى الكف (وإن ورد) الخطاب النفسى يكون الشيء (سببا وشرطا ومانعا وصحيفا وفسادا) الواو للتقسيم

ما يعمها (قوله بين فعل الشيء وتركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين لأن ترك الشيء أعم من أن يكون إلى بدل أو لا اه ناصر (قوله ذكر التخيير سهو) تكلف في دفعه باوجه منها ان المراد بالاقتضاء الاقادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتي بمعنى أعلم وبمعنى أدى غاية أنه استعمل المشترك في منييه وهو جائز ومنها أنه يجوز ان يقال أنه على تضمين اقتضى معنى يصلح لأن يقع على التخيير أيضا أى إقادة الخطاب التخيير من باب علفتنا تينا وماء باردا اه ويرد عليه أن ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات (قوله نظر للعرف) أى الذى لا يعد الترك فعلا (قوله وإلا) أى وإلا نهل ان المقابلة المذكورة بالنظر للعرف فهى غير صحيحة فان الترك الخ حذف الجواب رابقى علته (قوله وأنه) أى الفعل المكلف به (قوله الخطاب النفسى) قيد بالنفس دفعا لتوهم أنه اللفظى لأن الشائع إسناد الورود اليه دون النفسى وإن كان الاسناد إلى كل مجازا لان حقيقة الورود المجبى والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الاجسام (قوله يكون الشيء سببا الخ) الباء للملابسة من ملاسة المتعلق لمتعلقه لا للتبعية لاقتضاءها وقوع الورود على الكون كما هو قاعدة المفعول (قوله وصحيفا وفسادا) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيفا أو فاسدا ورده العضد تبعا لابن الحاجب فقال أعلم أنه قد يظن ان الصحة والبطالان في العبادات من جملة اقسام الوضع فانكر ذلك إذ بعد ورود امر الشرع بالفعل فكون الفعل صحيفا أى موافقا للأمر أو باطلا أى مخالفه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكما شرعيا بل هو عقلى (قوله الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعلها للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما إلى هذه الاقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الوارد بكون الشيء واحدا وضع وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليتأمل واجاب سم بان هذا الاعتراض مبنى على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسما إلى هذه الاقسام وهذا غير لازم بل يجوز ان يكون معناها حيثنذ وإن ورد بأحد هذه الاقسام بان ورد كونه سببا مثلا فان ورد كونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اه ولما ورد المعزلة عليه ان اوفيه للتريد وهو ينافى التحديد اجاب الامام واتباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره ان اول التنويع فلو صرح اعترض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذى أطبقوا على قبوله لان المعنى حيثنذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم لعلقه إلى الاقتضاء او التخيير مع انه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين باحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ اه واقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى او كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشيعه على شيخه بان ما قاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما يبنى فانه رجع اليه والجاء إلا الاعتراف به في تقرير الجواب وإن لم يصرح بذلك ثم ان بعض الحواشى المتأخرة شنع على سم وبعضها انتصر له ولم يأتيا بما

يعلم أنه مقابل لقوله فان اقتضى الخطاب وليست الواو استثنائية لان مجيها للاستئناف قليل (قول المصنف وصحيفا وفسادا) قال العضد تبعا لابن اءاجب قد يظن ان الصحة والبطالان في العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر اى ابن الحاجب ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل يكون الفعل صحيفا أى موافقا للأمر أو باطلا أى مخالفه أو كونه مافعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء بناء على أن الصحة إسقاط القضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلاة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكما به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع فى شيء بل هو عقلى مجردا هو سياتى تحقيق ذلك إن شاء الله (قول الشارح الواو للتقسيم) أى تقسيم الشيء إلى هذه الاقسام لكن ينظر أولا إلى ان الشيء منقسم إلى ما ذكر في نفسه ثم يرد الخطاب بان الشيء واحد هذه الاقسام الالبة للشيء في نفسه اى رد بان الشيء سبب مثلا

الذى هو في الواقع أحد هذه الاقسام ومن المعلوم أنه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فيه فلا يحتاج في تحقيقه لوجود غيره وحيثنذ ففاد الواو هو مفاد الواو لا أحد الشيتين هذا ما أراده سم في دفع اشكال العلامة ولا خلل فيه بوجه خلافا لمن لم يفهم فاطال المقال

يؤيد مقالتهم حتى اني رأيت تقرير انفسوا لبعض مشايخنا اطل في القول معقدا للعبارة مرتكبا وجوها من التكليف التحق بها كلامه باللغز والمعنى وأعجب ما فيه انه أجرى احتمالي التقسيم وغيره في الواو التي في قوله وان ورد الخ وانى بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما في كلامهم من الاوهام وحاصله أن قول المصنف وان ورد الخطاب القضية شرطية حكم فيها بلزوم تسمية ذلك الخطاب المتعلق بكون الشيء سيئا وشرطا الخ وضعا كما اشار لذلك الشارح بقوله فهذا الخطاب يسمى وضعا على تقدير ورود الخطاب بكونه سيئا الخ فعلى تقدير جعل الواو للتقسيم يكون المعنى على ما ذكره الناصر وان ورد الخطاب منقسم الى هذه الاقسام يسمى وضعا هو باطل فاما اذا جعلت الواو بمعنى او كان المعنى أن ورود الخطاب بكون الشيء سيئا او شرطا الخ يسمى وضعا أى يسمى كل واحد من هذه الأمور المعطوفة بالواو التي هي بمعنى او وضعا هو معنى قول الناصر إذ الوارد بكون الشيء واحدا الخ وسم اخذ الاحتمال الثاني ورد به على الناصر فرد عليه كلامه بكلامه والفرق بين جعل الواو للتقسيم وبين جعلها بمعنى او انه على الاول يكون المعلق عليه تسمية الخطاب وضعا تحققة في جميع هذه الاقسام وعلى الثاني يكون المعلق عليه تحقق الخطاب في أى واحد منها والاول باطل والثاني صحيح وهو معنى قول الناصر جعلها للتقسيم الخ فان قلت اذا خرج الكلام على مصطلح من يقول من اهل العربية أن الكلام هو جواب الشرط وفعل الشرط قيد له هل يستقيم ما قاله الشارح ويندفع الاعتراض قلت لا فان المحذور باق بعينه إذ التقدير على هذا الوجه أن تسمية الخطاب بالوضع مقيد بورود كونه سيئا وشرطا الخ أى منقسم الى هذه الاقسام فاما ان جعلت الواو بمعنى او كان المعنى تسميته وضعا مقيد بتحقيق كونه سيئا او شرطا الخ فيندفع المحذور فظهر ان استقامة الكلام انما تتم على جعلها بمعنى او واما جعلها تقسيمية فلا سواء جعلنا القضية شرطية موافقة لاصطلاح المناطقة وهو التقرير الاول او جعلناها حماية باعتبار ما تؤول اليه بحسب اصطلاح أهل العربية كما هو التقرير الثاني لانه على التقرير الاول يكون ارتباط الثاني بالمقدم على كل واحد من الأمور المعطوفة لاعلى المجموع وعلى الثاني يكون الحكم مقيدا بكل واحد منها ايضا لاعلى المجموع فالتقرير ان سواء ومنشا هذا كله ورود حرف الشرط في التقسيم على تقدير ارادته كما هو صنيع الشارح فان قوله الواو تقسيمية يقتضى ان المقصود من قول المصنف وان ورد الخطاب الخ التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافى التعليق لتباين المقامين فان في التعليق حكما ولا حكم في التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق فاین هذا من ذلك لا يقال قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى ان غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الاقسام قلت ليس بل لازم ولو سلم فالتقسيم حاصل في ضمن التعليق أى عرفت حدودها من التقسيم الذى تضمنه التعليق ولا يلزم ان يكون التقسيم مقصودا لذاته حتى يكون حاملا للشارح على جعل الواو تقسيمية المبني عليه المحذور المذكور ولذلك قال شيخ الاسلام عند قول الشارح في شرح قول المصنف وقد عرفت حدودها نبه بتكرير من بلى ان حدود خطاب الوضع لم تعرف بما ذكر الى آخر ما سأتى هناك فلو كان غرض المصنف من سوق هذه العبارة التقسيم لم يستقم قول شيخ الاسلام ان حدود اقسام الوضع لم تعرف بما ذكر الى آخر كلامه لان التقاسيم تتضمن تعاريف الاقسام وان كان ما قاله شيخ الاسلام غير مسلم بل اعترف هو بمرفتها في أثناء عبارته كما سأتى واعجب من جواب سم تمسكه في تأييده بقوله ولما ورد المعترلة الخ فان قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المسكفين بالاقتضاء او التخيير تعريف للحكم والتعريف لاحكم فيه فليس قضية وما هنا قضية شرطية او حماية على الاعتبارين السابقين وقد صرح في هذا التعريف بلفظ او والاعتراض عليه والجواب مبنيان على احدا احتمالي او ودعوى سم ان المعنى على تقدير جعل او تنويعية ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المسكفين المنقسم تعلقه الخ دعوى لادليل عليها كيف وقد لزم على هذا التقدير تضمن التعريف للتقسيم والامر بالعكس في الواقع فقد اخرج ما قاله المعترلة والامام اعتراضا وجوابا عن

(قول الشارح أجود من أو) لأنها للجمع في الحكم فهي أنسب لجمع الحكم في أفراد المقسم وإن كانت أو تفيد الاتصاف الحقيقي بين الأقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود في التقسيم هو المعنى الأول (قوله لأن ذلك مفاد أو) قد عرفت أنه مفاد الواو التي للتقسيم أيضا فتدبر (قوله وبالجملة الخ) قال بعض المحققين رد كل من هذين الأمرين أما الأول فلأن معنى كون الحرف للتقسيم أنه لا قاعدة أن المتعاطفات به أقسام وإن لم يؤخذ في معنى التركيب الأقسام إليها لأن ذلك بحسب المعنى فتارة يقتضى أخذ الأقسام في بيان معنى التركيب كما في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لأن معناه الكلمة منقسمة إلى هذه الأقسام وتارة لا يقتضى ذلك هنا وإما الثاني فلأن المراد أن قولهم المذكور نظير عبارة المصنف في الاشتغال (١١٩) على حرف التقسيم وإن كان في عبارة

المصنف الواو وفي قولهم المذكور أو وبه ظهر فساد ما قيل أيضا أنه عند إرادة التقسيم لا بد من مادة التقسيم ولو بالملاحظة وكذا ما قيل أن المقصود من قول المصنف وإن ورد الخطاب التقسيم مع أن مقام التقسيم يناقى التعليق فإن في التعليق حكما ولا حكم في التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق لما عرفت أن التقسيم غير مفاد هذا التركيب بل المراد أن الخطاب ورد بكون الشيء واحدا من تلك الأشياء التي هي أقسام في الواقع فليتأمل فإن قلت قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى أن غرضه بهذه الجملة التقسيم لأن التقسيم تتضمن حدود الأقسام قلت يكفي فيه أن يكون المراد أن ورد الخطاب بأحد هذه الأشياء التي هي في الواقع أقسام تأمل (قوله وافرقت بين المعنى

وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ما قدرته كما عبر به المختصر أي كون شيء العلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفس بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع

موضوعه وثبت به في تقوية كلامه بعد صرفه عما أرادوه وتأويله بما لا يحتمل وإنما معنى كلام الامام منع كون أول الترتيب وجعلها للتوزيع وإن المعروف بالحكم بنوعه يعلم ذلك من قول المناطقة أنه يتمتع دخول أو في التعاريف من انتزعة بين الحدود الرسم ومن كون أو للتوزيع أو الشك على تفصيل بينه هناك فإين مقام التعريف والاختلاف في أو الواقعة فيه من مقام التعليق المستفاد من الشرط وفي الواو الواقعة فيه المدعى أنها تقسيمية فصحح أن يقال

صارت مشرقة وصرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

رحم الله الجميع ورحمنا معهم والمسلمين أجمعين ثم إن التقسيم المستفاد من أو التقسيمية على ما زعمه الشارح أماراجع إلى الشيء وإلى كون الشيء أو إلى الخطاب الوارد بهذا الكون وكل محتمل والأول أقرب (قوله وهي فيه أجود من أو) لأنها للجمع في الحكم فهي أنسب بجمع الحكم في أفراد المقسم وهو هنا الشيء المقدر بخلاف أو فأنها لأحد الشيئين أو الأشياء فقد توهم أن المراد واحد منها فقط وهذا في تقسيم الكل إلى جزئياته كما هنا ما في تقسيم الكل إلى أجزائه فلا يقال أنها أجود بل متعينة اهـ ذكرنا وإنا قال أجود لأن أو مناسبة بالنسبة لخصوص الأقسام لا فادتها الاتصال الحقيقي بين بعضها مع بعض المفضى عدمه إلى فساد التقسيم فظهر أن أجودية الواو ونظر إلى المقسم مع الأقسام وأنه متحقق في جميعها وإن في الواو وجوده أيضا بالنظر لحال الأقسام بعضها مع بعض حتى لو لوحظ هذا بخصوصه كانت هي أجود من الواو كما لا يخفى فأمل (قوله أي كون الشيء) تفسير لما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا في عبارة المختصر لا تفسير لما قدره لأن الذي قدره بكون الشيء لا كون الشيء فقط إلا أن يكون تساهل بحذف الجار مراعاة لعبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) أي من جهة المعنى إذ من المعلوم أن الخطاب النفسي لا يكون سببا وشرطا وما نعو صحيحا وفسادا وإنما يكون كذلك الشيء الذي تعلق به ذلك الخطاب لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لا ناقول المقام هنا للتقسيم لا للتعريف وإن فهم في ضمنه ومعلوم أن التعريف الضمني لا يراعى فيه ما يراعى في التعريف الصريح (قوله ووصف النفس بالورود) أي إسناد الورود إليه فالوصف بالمعنى اللغوي كما هو واضح وقوله مجاز أي عقلي من باب الإسناد إلى السبب فإن الخطاب النفسي المذكور سبب لورود الرسول بما ذكر ويصح جعل المجاز مرسلا من إطلاق المألوم على اللازم فإن من لازم الورود بالشيء التعلق به فالمراد بالورود والتعلق مجاز العلاقة اللزوم والقرينة استحالة الحقيقة (قوله الشائع)

على الواو الخ) ما ذكره إنما هو في الواو التي لأحد الشيئين أما التي للتوزيع فالمراد منها بيان الأنواع بمعنى أن كلافي نفسه منفرد عن الآخر لا أن المراد هذا أو هذا بل المراد أن المقسم متنوع إلى جميع تلك الأنواع فعنى متنوع مأخوذ من أو وبعد ذلك لا يستقيم أن يقال متنوع إلى هذا أو هذا بل إلى هذا وهذا أفرادا والتنويعية هو مفاد الواو وبعبارة أخرى متنوع وجد أحد الأنواع فقد وجد الجنس فيه كما مر تحقيقه (قوله ملتبس بذلك التعلق بأحد هذه الأقسام) أن كان كونه أحدًا من أو فهو ممنوع لما عرفت أن المراد بها بيان الأنواع لأن الموجود والملاحظ أحدها وإن كان من كفاية تحقق القسم في وجود المقسم فأو والواو على حد سواء (قوله وإما على عبارة أو) أي التي لأحد الشيئين كما هو مراد العلامة لا التقسيمية (قول الشارح أي كون الشيء) حذف الجار لأنه ليس في عبارة المختصر فالتشبيه ليس من كل وجه (قول الشارح للعلم به معنى) قيل لا يضر الاكتفاء بالقرينة العقلية لأن المقصود التقسيم لا التعريف وإن حصل ضمنا تأمل

(قول الشارح الشائع) قيل انه تورك على المصنف حيث ارتكب غير الشائع في التعريف وفيه انه ضمني كما مر (قوله شبه استعمال المشترك) لم يجعله منه لان الاشتراك ونحوه (١٢٠) من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب

هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم أن تكون المقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل به وأما ما قاله المحشي ففيه أن التحقيق ان المضاف مسلط على المعطوف والمعطوف عليه دفعة واحدة فالعامل فيها واحد حيث يكون من استعمال المشترك في معنى لا شيئا به فتدبر (قول الشارح لان متعلقه) أي الكون كذا فليس المتعلق هو الفعل سواء كان فعل مكلف أولا قال الناصر وهذا مني قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما رأى فليس هذا حكما عند المصنف كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه أما على كلام ابن الحاجب وغيره فالكون المذكور حكم من احكام الوضع وحيث ينفذ يقال على قياس ما مر لا فرق بين تكوين الشيء دليلا وكونه دليلا إلا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل كالايجاب والوجوب فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا

والشيء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالو ناسيا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهور واتلاف الصبي مثلا سببا لوجوب الضمان في ماله واداء الولي منه (فوضع) أي فذا الخطاب يسمى وضعاً ويسمى خطاب وضع ايضا لان متعلقه بوضع الله أي بجعله كما يسمى الخطاب مقتضى أو الخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) أي حدود المذكورات من اقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع لحد الايجاب الخطاب مقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس وسياق حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع

فيه به على أن المجاز شائع في الخطاب اللفظي دون النفسي (قوله والشيء) أي في قوله بكون الشيء يتناوله فعل المكلف أي وقوله واعتقاده أو اراد بفعله ما يشمل ذلك (قوله وغير فعله) تحته شيان ما ليس فعلا اصلا وما ليس فعلا للمكلف بل لغير المكلف فلذا مثل الشارح بثلاثة امثلة (قوله لوجوب الضمان الخ) المراد بالضمان المضمون به من مثل أو قيمة والمراد بالوجوب المضاف للضمان الثبوت لا الطلب الجازم لانه هذا المعنى لا يتعلق إلا بفعل المكلف وبالوجوب المقدر المضاف لاداء الولي الطالب الجازم فهو قريب من استعمال المشترك في معنييه قاله الناصر قال بعض من كتب ولعل وجه عدم جمعه من استعمال المشترك في معنييه ان المشترك المستعمل في معنييه يذكر مرة واحدة والوجوب هنا ذكر مرتين وهو مبني على ما شئ من تقدير الوجوب في المعطوف وتحقيق ان المضاف تسلط على المضاف اليه المعطوف عليه والمعطوف دفعة واحدة من غير تقدير في المعطوف وان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فيكون ما هنا من استعمال المشترك في معنييه لا قريبا منه اهـ واقول ليس المعنى على ما فهمه هذا القائل من ان سبب قربه من المشترك تعدد اعط الوجوب المذكور والمقدر بل لأن الاشتراك ونحوه من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم ان تكون المقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل بذلك وهذا ظهر دعوى كونه قريبا من المشترك وفساد جمعه منه المبني على التكليف المذكور وقد تفطن لذلك العلامة النجاشي فقال وانما قال قريب ولم يقل من المشترك لاختلاف الوضعين إذ الوجوب الاول بمعنى اللغوي والثاني بالمعنى الشرعي (قوله لان متعلقه بوضع الله) أي تعلق لاسميته بالوضع وبخطاب الوضع واعترضه الناصر فقال اخصر منه ان يقول لانه أي الخطاب وضع الله أي جعله اهـ قال سم لا نسلم صحة ما ذكره من كرم الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو صدقة قائمة بذاته قديمة فليست جملا ولا يتعلق بها الجمل اهـ والمراد بمتعلقه كرم الشيء سببا الخ (قوله كما يسمى الخطاب الانسب رجوعه إلى قوله ويسمى خطاب وضع) (قوله مقتضى أو الخير) الاسناد فيهما مجازي إذ مقتضى والخير في الحقيقة هو الله (قوله كما تقدم) أي عند قول المصنف والحكم خطاب الله وهو راجع لقوله الذي هو الحكم المتعارف أي من انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث انه ملزم ما فيه كافة (قوله ومن خطاب الوضع) به يتكرر من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع خطاب الوضع لا حدودا قسامه ايضا وان امكن معرفتها لان الجملة الشرطية السابقة تتضمن تعاريف اقسامه فيكون التقسيم غير مقهور د اصالة كما نبه على ذلك الشارح بقوله ومن خطاب الوضع وقوله وسياق حدود السبب الخ وبهذا يظهر لك ما ذكرناه سابقا في تقوية اعتراض الناصر ورد ما تمحوا به في دفعه (قوله وسياق حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع) في اطلاق المتعلق على الشيء المنقسم إلى السبب وغيره تجوز حيث اطلق

فلينأمل (قول بل متعلق متعلقه) وتقسيمه وان علم منه تقسيم خطاب الوضع أيضا وتعريف أقسامه كان يقدح في السببي المتعلق منه مثلا الخطاب المتعلق بكون الشيء سببا وهكذا إلا أن ذلك ليس مقصودا أصالة بل المقصود تعريف خطاب الوضع فقط وهذا لا ينافي ان الواو للتقسيم بالمعنى الذي حققناه سابقا فلينأمل

(قول الشارح لان المميز فيها خارج) أى كما يفيد تعليق المصنف كون الخطاب إيجاباً مثلاً على الاقتضاء. ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى إيجاباً بالاقتران هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جاز ما وكذا الباقي فليس الاقتضاء من ذاتيات الإيجاب أعنى الخطاب والامتناع استناد الاقتضاء فيما تقدم إليه إلا بالتكليف الذى ارتكبه وقد علمت ما فيه بما لا مزيد بل الاقتضاء قيد فى كون الخطاب وحده إيجاباً وقد تقدم ان الخطاب فى كلام المصنف هو الكلام النفسى (١٢١) بقطع النظر عن التعلق او معه ويكون

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ما عرف رسوم لاحدود لان المميز فيها خارج عن الماهية

المتعلق على متعلق المتعلق اذ المتعلق حقيقة هو الكون وفى قوله وسيأتى اشارة الى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود اقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الاقسام فيؤخذ من حد السبب ان جعل الشيء سبباً معناه جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود من عدمه العدم لذاته ومن حد الشرط ان جعل الشيء شرطاً معناه جعل الشيء بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهكذا (قوله) وكذا حد الحد الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف اليه بمعنى المعروف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعروف سواء كان بالذاتيات او بالمرضيات فلا يتجه الاعتراض على المصنف بان التعريف المذكور رسوم لاحدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبنى على ما فهمه الشارح من ان هذه التعريفات رسوم والا فالحق انها حدود اسمية وقول الاسنوى ان هذا ونحوه حدود حقيقية ممنوع كما ستطلع على ذلك وحيث لا حاجة لقول الشارح وكذا حد الحد الى قوله نعم لانه مبنى على ما فهمه من كونها رسوم (قوله) لان المميز فيها خارج عن الماهية اعترضه الشهاب بان تعريف الإيجاب بانه الخطاب مقتضى للفعل اقتضاء جاز ما بان الاقتضاء نفسى فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجاً هو بعد ان قوى هذا الاعتراض سم وايدى بان جماعة منهم التفتازانى فى حواشى العبد صرحوا بان اقتضاء هو نفس الخطاب وانما استدالى الخطاب مبالغة كفى جد جده ويرافقه ايضا قول الشارح نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ لانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصاراً له تمحل فى الجواب بالاقبلة الالباب فقال يمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان المميز هنا خارج او بانه اجاب بذلك على سبيل التناول مع المترض فلا ينافى انها حدود ولا رسوم وان المميز في ذاتى لا عرضى اهو انت تعلم ان دعوى ان الشارح اطالع على نقل لادليل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وان سوق العبارة يأتى دعوى التناول فلا دليل عليه فى الكلام وبعض من كتب هذا دفع اشكال الشهاب بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدرى فلم عليه مع مخالفتهم اضطراه الى ان للاقتضاء معنيين وانه هنا بمعنى الطلب وفى قول الشارح فى الاختصار بالمعنى الذى ارادوه وان تصريحهم بان الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر او انه لا يكون الا بمعنى الخطاب وبعد ان تكلف هذه التكاليف البعيدة رجع آخر الى ان الطلب ذاتى ايضا فلم يرد شيئاً سوى اطالة الكلام فيما لا يتعلق به المرام وأما ما نقله سم عن الناصر فى درسه من ان انتماس التعريف الى الحدود الرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان واما الامور الجعلية فهى امور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنساً وفصلاً وعرفها بذلك فذلك حد لها والاجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شئ داخل وخارج كالا امور الحقيقية فساقت جدا بل الحق ان الماهيات قسمان ماهيات حقيقية كماهية الانسان والفرس ومعنى كونها ماهيات

تفصيلاً لتعلمه وان ما قاله ابن الحاجب من اما الخطاب هو الاقتضاء فالمراد منه المعنى المصدرى كما يصرح به قول العبد فى شرح الخطاب هو نفس قول اقول مع قول السعد فى حاشيته اى على ما يناسب المعنى المصدرى وقوله فى التلويح الامر يطلق على صيغة افعل وعلى الطلب على جهة الاستعلاء بل تراعى فن اعترض ما هنا فى العبد والسعد فقد وهم ثم انه لما كان الخطاب ليس إيجاباً ونحوه الا باعتبار التعليق صح ان يختصر حد الإيجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الإيجاب الا به كما سبق تحقيقه ايضا فالقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ما ذكر اختصاراً له قول فاسد اذ مغايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فتأمل لتدفع شبه الناظرين (قوله هو مقتضى للفعل) لم يجعله اقتضاء جاز ما لاجل الاباحة فانه لا اقتضاء فيها بناء على ما تقدم للشارح (قوله على سبيل التناول)

(١٢٦ - عطار - أول) قد علمت فساد مع بعد المقام عن ذلك (قول الشارح نعم يختصر) قيل استدراك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقاءه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فينا فى قول المصنف لا يمكن اختصار شئ من المنوفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك وإنما ذكرها ضمناً فلا تطويل فى كلامه اصلاً فالاولى ان يجعل قوله نعم استدراك على قول المصنف عرفت حدودها مقتضى او تلك الحدود عرفت مختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم مما تقدم إلا غير المختصر (قول الشارح وعلى هذا القياس) اى يفيد بالجازم فى اقتضاء الترك الذى هو تعريف التحريم ويترك فى غيره مع التقيد بالنهى المخصوص فى المكروه وتركه فى

خلاف الاولى (قول الشارح باقتضاء الفعل الخ) أى مع ترك الجازم فهما العموم الاول للواجب والمندوب والثاني للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذلك يترك التقيد بالهوى المخصوص وعدمه وكذا يقال في قوله كما يحذف الخ اذا عرفت ذلك عرفت ان الشارح رحمه الله معترف بعدم ترادف حد الايجاب (١٢٣) وماعه مع حدى الامر والنهى كيف وقد صرح بالجازم وغيره في حد الايجاب وماعه

نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يحذف بالقول المقتضى للفعل والكف فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهى

حقيقية انها محققة الوجود خارجا إما بوجود افرادها في الخارج أو بوجودها بنفسها بناء على القول بوجود الكلى الطبعي وهذه الماهيات تعاريفها تكون حدودا ورسوما فما كان بالذاتيات فخذ او بالعرضيات فرسم وتسمى هذه حدودا ورسوما حقيقية وأما الماهيات الاعتبارية كحقائق الامور الاصطلاحية كماها فلها حدود ورسوم ايضا وتسمى حدودا ورسوما اسمية لانها بحسب الاسم ثم ان الاطلاع على ذاتيات الماهيات الحقيقية وعرضياتها والتمييز بينها عسر جدا واصل الى حد التذمر كما نقل ذلك السيد في حاشية الشمسية عن ابن سينا وذلك لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وأما الماهيات الاعتبارية فامر الفرق سهل لان طريق ذلك النقل عن الواضع فما اعتبره داخل في مفهوم المسمى الذى وضع له الاسم فذاق وما لا تعرضى وبقية الكلام في كتب المنطق والمسئلة شهيرة فكيف خفي على الشيخ الحال حتى قال ما قال وتفسير شيخ الاسلام والكمال المميز تعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وتفسير الماهية بماهية الحكم فغير دافع لاعتراض الشهاب ايضا لان تعلق الخطاب جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يعلم مما سبق فليس خارجا عن ماهيته (قوله نعم يختصر الخ) استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لا اعتراض على المصنف بوجه فينبى به انه يعترض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله اخر الكتاب ان اختصاره متعذر وروم التقصان منه متعذر (قوله وسيأتى) مقصوده بهذا بيان مساواة الحدود هنا بماعدا الاباحة للمحدود فيما بعد من الامر والنهى في المعنى فمساواة التعاريف هنا للتعاريف بعد توجيه التعبير عن المحدود هنا بالايجاب والتدب والتحريم والكره وخلاف الاولى وفيما بعد بالامر والنهى (قوله كما يحذف) أى كما يحذف الامر بالقول المقتضى للفعل والنهى بالقول المقتضى للكف كما يرشد اليه ملاحظة كل على حدته وافراده بتعريف يخصه في قوله وسيأتى حد الامر الخ وحيث ان المناسب لذلك ان يكون التفريع اعنى قوله فالمعبر عنه الخ على التوزيع ايضا فيكون المعنى فالمعبر عنه هنا بمجموع الايجاب والتدب هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والمعبر عنه هنا بمجموع التحريم والكره وخلاف الاولى هو المعبر عنه فيما سياتى بالنهى وانما اجل الشارح اشارة للاختصار مع وضوح المراد (قوله فالمعبر عنه هنا) اشارة بالقاء الى أن ما بعدها نتيجة ما قبلها من حد الايجاب واخواته هنا بالخطاب المقتضى وبالاقتضاء وحد الامر والنهى فيما يأتى بالاقتضاء وحدهما بالقول المقتضى الذى هو بمعنى الخطاب المقتضى وهو الكلام النفسى لان اتحاد الحد يوجب اتحاد الحدود ثم المناسب لسياقه السابق ان يكون كلاما هنا على التوزيع كما قدمناه والمراد ان المعنى المحدود والمعبر عنه بمجموع لفظي الايجاب والتدب هو عين المعنى المحدود والمعبر عنه فيما سياتى بلفظ الامر والمعنى المحدود والمعبر عنه هنا بمجموع ألفاظ التحريم والكره وخلاف الاولى هو عين المعنى المحدود والمعبر عنه فيما سياتى بلفظ النهى واعتراض الناصر

تصريحا وقياسا وترك ذلك في حد الامر والنهى فهل بعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الخ على اتحاد التعريفين كلا والله ما يقدم عليه محقق ولا يكون الامن ترك ما يعنى والاشتغال بالخطوط بلا طائل فالحق الذى لا يحصى عنه ان ذلك تفريع على اتحاد ماصدق الايجاب ماصدق الامر الذى هو اقتضاء الفعل بعد التقيد بقيد الايجاب وهكذا الباقي يدل على ذلك ايضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة الخ فانه لم يعبر الا عن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سياتى بالامر هو ما صدقه المفيد بقيد ما اريد الاتحاد به فليتامل (قوله والثالثة اعم من الاولين) أى تتحقق مع تحقق افرادها فيعتبر بمجموع الاولين فردا والثالثة فردا آخر فمجموع افراد الاولين هي افراد الثالث وبالعكس كذا قيل وفيه ان مرجع ذلك الصدق لا الاعمية في المفهوم بل

المراد ان مفهوم الماهية لا بشرط أى المطلقة حتى عن قيد الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا في العنوان لافى المعنون عنه يصدق على كلامه فهو ميهما لكن قول العلامة وتارة لا بشرط واحد منهما وقوله وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما يقتضى ان معنى لا بشرط لا بشرط واحد منهما الذى معناه انه يعتبر الاطلاق عنهما وحيث تدفيع المفهومات التباين لان المراد حيث تدفيع الماهية المعبر فيها الاطلاق عنهما الا ان يقال المراد لا بشرط واحد منهما ولا غيره الصادق بعدم اشتراط الاطلاق فليتامل

على

(قول المصنف والفرض والواجب) انجر الكلام إلى ذلك من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذي إذا أضيف إلى ما فيه الحكم سمي واجباً وقدم الفرض اهتماماً به لأنه المجهول والمراد الترادف اصطلاحاً (١٢٣) فلا يرد الفرق بينهما في الطلاق

فيم لو قال الطلاق واجب على والطلاق فرض على حيث طلقت في الأول دون الثاني فإن الطلاق ينظر فيه للمعنى اللغوي متى اشتهر وإن اشتهر العرف بخلافه أو يقال أن المنظور إليه في الطلاق العرف بناء على عدم اشتهار المعنى اللغوي وهو غير الاصطلاح الذي الكلام فيه فإن المراد منه العرف الخاص أعني الأصول وبه يندفع إيراد التفرقة بينهما في الحجج فإنه لعرف آخر قال في التلويح وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الأعم أيضاً أى الأعم من الفرض والواجب قال السعد وكذلك قد يطلق الفرض على ما ثبت بدليل ظني كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ويسمى فرضاً عملياً فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علمياً وعملياً فيكفر جاحده كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع ذكره صحة الفجر كتدكير العشاء وعلى ظني هو دون الفرض

نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام (والفرض والواجب

على الشارح بأن كلامه يقتضى مرادفه الأمر والنهي لما عدا إلا باحتمال أن الترادف الاتحاد في المفهوم والاتحاد مفقود هنا لأن الطلب في الايجاب والتحريم أخذ بشرط الجزم وفي التدب والكراهة وخلاف الأولى أخذ بشرط عدمه وفي الأمر والنهي أخذ لا بشرط واحد منهما فإما هناك التساوي في الماصدق لا الاتحاد في المفهوم وأجاب سم بأن الشارح لم يدع الترادف وليس في كلامه ما يدل عليه فإن المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات وعليه الاعتراض اه وهذا كلام غير تام فإن الشارح فرع على قوله فالمعبر عنه الخ على أن اتحاد الحديد يجب اتحاد المحدود ومعلوم لكل أحد أن المحدود هو المفهوم لا الأفراد فالشارح وإن لم يصرح بالترادف فقد لزمت من كلامه دعوى أنه ليس في كلامه ما يدل عليه مكابرة وقوله فإن المعبر عنه الخ مشاغبة فإن المعبر عنه باللفظ إما أن يكون معنى جزئياً أو كلياً فالأول يراد منه الذات إذ هو مدلول اللفظ فلفظ زيد مثلاً يراد به الذات المشخصة والثاني تعيين إرادة المفهوم منه وإتباعي قصد الذات أى الأفراد عند انتقاد الحكم عليه كإفى القضايا المحصورة وقد يراد المفهوم نفسه كما في المعروف والقضية الطبيعية على أن بعض محققى المناطق حقق أن الحكم في المحصورات على مفهوم الكلى على تفصيل في ذلك والمسئلة شهيرة حتى أتت فردناها برسالة فتم إيراد الناصر نعم تمهيد ذلك الاعتراض بقوله أن الماهية قد تؤخذ بشرط شئ الخ لا تخلو عن نظرياته يستدعى تطويلاً فمن رجع لحواشينا الكبرى على المقالات علم ما فيه وقول بعض من كتب مجيباً عن اعتراض الناصر أن الوجه في دفع الاعتراض منع قوله لا اتحاد هنا في المفهوم وذلك لأن المدعى اتحاد الأمر ومجموع الايجاب والتدب واتحاد النهي ومجموع التحريم والكراهة وخلاف الأولى ولا شك أن مفهوم الأمر ومفهوم مجموع الايجاب والتدب أى المفهوم الذي يجمع ويعم الايجاب والتدب شئ واحد وهو اقتضاء الفعل ومفهوم النهي ومفهوم مجموع التحريم والكراهة وخلاف الأولى أى المفهوم الذي يجمع ويعم الثلاثة شئ واحد وهو اقتضاء الترك فيكون لفظ الأمر مراداً لمجموع لفظي الايجاب والتدب ولفظ النهي مراداً لمجموع ألفاظ ثلاثة اه وفيه أن مجموع لفظي الايجاب والتدب لم يوضع له لفظ حتى يتحقق الترادف بينه وبين لفظ الأمر وكذا يقال في الثاني وما ادعاه من أن هذا المجموع مندرج تحت مفهوم اقتضاء الفعل ومفهوم اقتضاء الترك فسلم لكن كل واحد من الأمر والتدب مغاير لصاحبه بقيد لم يوجده وكذا الثلاثة فاندراجها تحت اقتضاء الفعل أو الترك اندراج النوع تحت الجنس والشارح لم يدع اتحاد الأمر بذلك المفهوم الذي هو الجنس بل بكل واحد من أنواعه ومفهوم الأمر مطلق وهذه المفاهيم مقيدة والمطلق لا يرادف المقيد وأيضاً المفهوم الذي يعم ذلك المجموع وهو اقتضاء الفعل أو الترك لم يعبر عنه بلفظ مفرد اسم لأن الترادف إنما يكون في أسماء الأجناس بل دل عليه بمركب إضافي فاتحاد مفهومه بمفهوم الأمر والنهي لا ينفع في دعوى الترادف تأمل (قوله نظر) مفعول لأجله للمعبر والمعنى أن المعبر عنه في الموضوعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للنسبة فعبّر عنه هنا بالايجاب وغيره نظر إلى أنه حكم لأن الكلام في بيان الأحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سأتى بالأمر والنهي نظر إلى أنه كلام والكلام يناسب الأمر والنهي (قوله والفرض والواجب) أى هذان اللفظان إذ الترادف من صفات الألفاظ وانجر الكلام إليهما

في العمل وفوق السنة كتعين الفاتحة حتى لا تنفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو اه ومنه يعلم أن هذا الإطلاق ليس من أبي حنيفة رضى الله عنه الذى الكلام معه ولو فرض ذلك فهو إطلاق مبني على التوسع وهو لا يبنى الفرق بينهما فتدبر

(قول الشارح كالقرآن) عبارة السعد كحكم القرآن ومحكم خبر الواحد فيقدر ذلك هنا ولعل الشارح رحمه الله اكتفى عن
عن ذلك بقوله ثبت بدليل فان (١٢٤) غير المحكوم لا يكون الثبوت به وحده بل بضمير التأويل

والمحكم على ما في المعنى هو النص والظاهر وقيل
مالا يحتمل التأويل وهو الظاهر هنا فتأمل (قول
الشارح كقراءة القرآن) أى بقطع النظر عن كونه
ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو بعض آية بشرط
التركيب من كلمتين على ما نقل عن أبي حنيفة
رضي الله عنه ولا شك أن دلالة الآية على ذلك
قطعية لما قيل أنها ليست بقطعية بناء على احتمال
المقروء ليس بشيء فان الشارح المحقق إنما قال
كقراءة القرآن من غير تعيين في فرد من تلك
الأفراد فان قلت يمكن أن تكون صيغة الطلب
للتدب أو طلبا لقرآن مخصوص أعني الفاتحة
فالدلالة ليست قطعية فكيف كانت الآية قطعية
قلت أصل تلك الصيغة الطلب الجازم وكون
المطلوب مخصوصا إنما هو من خارج وهم يطلقون
القطعي على مالا يكون احتماله ناشئا من ذاته
(قول الشارح فيأثم بتركها الخ) تفريع على قوله
بدليل ظني لأعلى التسمية أعني قوله فهو الواجب

مترادفان) أى إسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الإيجاب الفعل المطلوب طلبا جازما
(خلافا لابي حنيفة) في نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعي كالقرآن
فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظني
كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب فيأثم بتركها ولا تقصد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظي) أى
عائد إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله ان ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت
بظني كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا

من جعل الإيجاب من أقسام الحكم الذي إذا اضيف إلى ما فيه الحكم سمي واجبا ووجوبا
على ما تقدم ولو اولا تقتضى ترتيبا فلا يقال كان عليه ان يقدم الواجب (قوله مترادفان) أى
اصطلاحا لالغة ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقا الاحكام
اللفظية متفرعة على الوضع اللغوي وهما بحسبه ليسا مترادفين كما سيأتي في الشارح ومترادف
بمعنى مرادف أى مرادف كل منهما للآخر فلا يرد الاعتراض بان شرط التثنية صلاحية المعنى
للتجريد وهو هنا لا يصلح له لان الترادف تفاعل لا يكون الا بين اثنين ولك ان تقول ايضا
يصح اطلاق مترادف على الواحد بقيد مع فيقال مترادف مع الآخر (قوله لمعنى واحد) أى
مفهوم واحد لان الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم لانه انما يكون في المعاني الكلية وهى مفاهيم
كما قررناه لك (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم الخ المراد بعله من حد الإيجاب علم
ذاته لا بوصف كونه واحدا سمي بلفظين لان المعلوم مما سبق ذاته لا بهذا الوصف وقد يستشكل
هذا التشبيه بان المعنى المعلوم هنا هو المعلوم من حد الإيجاب لاشيء آخر يشبه المعلوم منه
والتشبيه لا يكون إلا بين اثنين ويجاب بتغايرهما اعتبارا فالمعنى المذكور مشبه باعتبار ذكره
هنا مشبه به باعتبار علمه من حد الإيجاب وفيه تكلف فالاحسن ان تجعل الكاف بمعنى على
وما مصدرية أى بناء على علمه من حد الإيجاب (قوله حيث قال) ظرف لنفيه والحقيقة تعليلية
فهو لم يصرح بنى الترادف بينهما بل لزم ذلك من كلامه (قوله هذا الفعل) أى الفعل المطلوب
طلباً جازماً (قوله ان ثبت بدليل قطعي الخ) هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية
لكن يكثر في استعمالهم ما يخالفه وهو إطلاق الفرض على ما ثبت بظني والواجب على ما ثبت
بقطعي كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضا عمليا لا علميا
يلزم اعتقاده حقيقة وكقولهم الصلاة واجبة الزكاة واجبة قاله الكمال (قوله فيأثم بتركها الخ)
تفريع على قولهم بدليل ظني وليس مفرعا على التسمية أعني قوله فهو الواجب لانه يقتضى حيثئذ
ان للتسمية مدخلا في عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظيا ولا يصح قول الشارح الآتى وما
تقدم من أن ترك الفاتحة الخ (قوله كما يسمى الخ) العامل في الجار والمجرور وما بعد هل ولا
يقال عليه أن أدوات الاستفهام لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لان هل ضعيفة في الاستفهام لتطغى
فيه فليست كالمهزة العريقة فيه وقد نظم ذلك الدونشرى فقال

وهل

لاقتضائه أن للتسمية مدخلا في الفساد (قول الشارح كما يسمى فرضا الخ) متعلق بما بعد هل

فَعِنْدَهُ لَا اخْذًا لِلْفَرْضِ مِنْ فَرْضِ الشَّيْءِ بِمَعْنَى حِزِّهِ أَيْ قَطْعَ بَعْضِهِ لِلْوَاجِبِ مِنْ وَجِبِ الشَّيْءِ وَجِبَةُ سَقَطَ وَمُثَبَّتٌ بِظَنِّي سَاقِطٌ مِنْ قِسْمِ الْمَعْلُومِ وَعِنْدَنَا نَعَمْ اخْذًا مِنْ فَرْضِ الشَّيْءِ قَدَرُهُ وَوَجِبُ الشَّيْءِ وَجُو بَاطِنٌ وَكُلٌّ مِنَ الْمَقْدُورِ الثَّابِتِ أَعْمَ مِنْ أَنْ يَثْبُتَ بِقَطْعِي أَوْ ظَنِّي وَمَا خَذْنَا أَكْثَرَ اسْتِعْمَالًا وَمَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنْ تَرَكَ الْفَاتِحَةَ مِنَ الصَّلَاةِ لَا يَفْسِدُهَا عِنْدَهُ أَيْ دُونَ تَأْخِيرِهَا فِي أَنْ الْخِلَافَ لِقَطْعِي لِأَنَّهُ أَمْرٌ قَهْرِيٌّ

وعمل قولهم ما بعد الاستفهام
لا يعمل فيما قبله مالم يقدم
من تأخير على أن ذلك في
غير هل لأنها ضعيفة فيه
لأنها بمعنى قد أصاله أو يقال
أنه متعلق بمحذوف يدل
عليه ما بعده هل وعمل المنع
إذا كان من باب الاشتغال
أعني تفسير ما بعدها لما
قبلها لا من باب الدلالة
وما قيل من أن الاستفهام
هنا تقريرى لا حقيقى
والمنع فى الثانى دون الاول
وهم كما هو ظاهر (قول
الشارح من وجب الشئ
وجبة سقط) انما ذكر
قوله وجبة مع كفاية ما قبله
توركا على هذا القول بان
مصدر وجب الذى نحن
فيه الوجوب لا الوجبة
وهو بمعنى الثبوت (قول
الشارح اخذا من فرض
الشئ قدره الخ) على ان
لنا ان نقول لانسلم امتناع
كون الشئ مقدرا علينا
بدليل ظنى وكونه ساقطا
علينا بدليل قطعى

وهل فى الاستفهام قبل وجد * معمول ما بعد لضعف فاعتمد
(قوله فعنده لا اخذا الخ) عنده متعلق بلا لتضمنها معنى الفعل اى اتفقت التسمية عنده واخذا مفعول له
للا لتضمنها معنى الفعل المذكور (قوله بمعنى حزه) اى قطع بعضه اى بالفرض بمعنى المفروض اى المقطوع
به واعتراض الناصر اخذا تذكر بامر من احدهما ان توجيههم هذا انما يتم اذا اريد قطعى الدلالة
لكن امثالهم تخالف ذلك فان الآية المتقدمة ليست قطعية الدلالة الثانى ان القطع بالاحكام ليس من
الفقه المعروف بالعلم اى الظن كما تقدم واجاب سم بان الاعتراض الاول لا يتوجه على الشارح لانه
حاك له عنهم بل ولا عليهم ايضا لان القطع عندهم بمجامع مطلق الاحتمال وهو مالا يكون احتماله ناشئا عن
الدليل كما نصوا على ذلك فى اصولهم وعن الثانى انه من اين لزم هذا الكلام ان ما ثبت بقطعى يسمى قهرا
وليس فيه تعرض لذلك بوجه ولو سلم فان من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعى كما هو مبين فى اصولهم
(قوله ساقط من قسم المعلوم) لان المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمى ما ثبت بقطعى بالفرض علوا وعملا
وما ثبت بظنى بالفرض عملا فقط (قوله وعندنا نعم) يقال فيه ما قيل فى قوله فعنده لا اخذا (قوله ووجب
الشئ وجوباً ثابت) بما يرجح اخذنا للواجب من وجب بمعنى ثبت اتحاد الواجب وما خذنا فى المصدر فان
مصدر كل الوجوب بخلاف اخذهم له من وجب بمعنى سقط فان المصدر عليه مختلف لان مصدر الواجب الوجوب
ومصدر ما خذناه عندهم الوجوب والوجبة أفاده الكمال (قوله وما خذنا أكثر استعمالاً) اى ان استعمال
فرض لغة بمعنى قدرا أكثر منه بمعنى حيز واستعمال وجب بمعنى ثبت أكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحنا اول
فهذا بيان لم يرجح ما خذنا الذى عارضه ما خذناه قال شيخ الاسلام فان قلت قد فرق عندكم بينهما فى الطلاق بانه
لو قال الطلاق واجب على طلقته زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفى الحج بان الواجب ما يجبر تركه
يدم والركن بخلافه والفرض يشملهما فهو اعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقة لهما بل لجرىان
العرف بذلك فى الطلاق ولا اصطلاح آخر فى الحج على ان اللفظين فى الطلاق ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوى
مع ان اصحابنا يقضوا اصل الحنفية فى اشيائها جعلهم مسح ربيع الراس والقعدة آخر الصلاة فرضين مع
انهم لم يشترط دليل قطعى (قوله اعم من ان يثبت بقطعى أو ظنى) أى وان كان بين الثابت بالقطعى والثابت
بالظنى تفاوت فى الرتبة اذ التفاوت فى الرتبة لا يقتضى التفاوت فى التسمية فاتحادهما تسمية لا يوجب
اتحادهما رتبة كما لا يوجب اتحاد دليلهما رتبة قال التفازانى فى حواشيه على الشرح العضدى والزاع
لفظي عائد الى التسمية فنحن نجعل اللفظين احما للمعنى واحد لتفاوت افرادهم يخصون كلا منهما بقسم
مر ذلك المعنى ويجعلونه اسماءه وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظنى بل القياس المبنى
عليه فى مرتبة الكتاب القطعى حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه وفيه تأييد لما صرح
به كثير كالسيوطى فى طبقات النحاة من ان السعد التفازانى شافى المذهب وكلامه فى حاشية التلويح
يؤيد ذلك ايضا فانه كثير ما ينتصر للشافعية واما السيد الخننى باتفاق (قوله وما تقدم الخ) جواب سؤال
مقدر تقديره ظاهر (قوله من ان ترك الفاتحة) لم يقل ويأثم به مع انه ما تقدم لانه متفق عليه بيننا وبينهم
(قوله لانه) اى ما تقدم امر قهري اى حكم من الاحكام التى عملها هو الفقه وجعل كون صلاة تاركها

لامدخل له في التسمية التي الكلام فيها (والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أي أسماء للمعنى واحد وهو كما علم من حد النذب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) أي القاضي الحسين وغيره في تفهيم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أو لم يواظب عليه كان فعله مرة أو مرتين

صحيحة الذي هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وإن لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أي الحكم التكليفي صحيح لأن الفقه باحث عن الخطاين التكليفي والوضعي لأنه يبحث عن أفعال المكلفين من حيث تحمل وتحرم وتصح وتفسد (قوله لامدخل له في التسمية) قال الناصر المتبادر أن يقال لامدخل للتسمية فيه لأنه ناشئ عن الدليل الذي دل المجتهد على ذلك الأمر الفقهي لأن التسمية فالمقصود نفي مدخلة التسمية في عدم الفساد إذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عير به الشارح أنه لو كان لعدم الفساد مدخل التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه أن ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أي الساقط وعدم الفساد بالترك وكانت قطعية الدليل سببا لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه وأجيب بأن الشارح لم يعتبر السبب (قوله والمندوب والمستحب) ومثله الحسن والنفل والمرغب فيه (قوله مترادفة) أي اصطلاحا لعل نظير ماسر (قوله وهو) أي ذلك المعنى الواحد (قوله كما علم) أي على ما علم أي من حيث ذاته لا بوصف كونه مسمى بتلك الأسماء (قوله وغيره) كالبغوي في تهذيبه والخواص في الكافي والغزالي في الأحياء (قوله حيث قالوا) ظرف لتفهم والحجية تعليلية (قوله هذا الفعل) أي الفعل المطلوب ظلما غير جازم الذي هو كلى وقائدة للإشارة ببيان أن التفصيل في الفعل المذكور لا في مطلق الفعل وليست الإشارة للفعل الجزئي كما توهمه الإشارة إذا الجزئي الحقيقي لا تصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين لأنه متى فعله مرة انقضى فالعاد ليس هو بعينه بل فعل مماثل له لأن الفعل عرض والعرض لا يدوم وقد يقال هذا تدقيق فلسفي والعرف العام لا يلتفت لمثله فإن قيل يشكل على التفصيل المذكور في الشرح ما نقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أنه إذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه فالجواب أن كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول لأنهم فرقوا في روايت الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم في عدم مداومته صلى الله عليه وسلم على غير المؤكد ولأن في الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى يقول لا يصليها بعد ولا أنهم جمعوا بين الرواية الدالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على أنه كان يصوم بعضه بأنه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال أن مرأت البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيدة نعم ذكر السيوطي عن بعضهم أنه عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم أن جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا فانهم حكموا بخلافه في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لا يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي التفصيل في نفسه لجواز أن بعض نوافله وجب عليه على وجه المداومة وبعض وجب له على وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفي الروضة كاصحابها أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم إتمام كل تطوع شرع فيه أي وجوب ذلك ولا يخفى أن قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى لذكر وجوب الإتمام مع وجوب الأصل (قوله كان فعله مرة أو مرتين) دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرة ولعل الضابط ما لم ينته إلى حد المواظبة ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك إلا العذر وبقي النظر فيما أمر به صلى الله عليه وسلم

(قول الشارح لا مدخل له في التسمية) فلو كان لعدم الفساد مدخل في التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون معنويا (قوله مثلها الحسن الخ) لا حاجة إليه لما سيأتي من أن ذلك متفق عليه فهو كالمندوب لكن المندوب ذكره لتقديمه في التقسيم فاحتاج لذكره وذكر الثلاثة بعده لوقوع الخلاف فيها (قوله إذ لم يعلم ذلك) أي مجموعه وإن علم المندوب (قوله دخوله تحت المستحب) أي تنزيلا لأمره عليه الصلاة والسلام منزلة فعله مرة أو مرتين مثلا ولو علل المحشى بهذا لكان أولى لأن ما ذكره من التعليل يناسب قول الأكثرين (قوله فهو محل القسم الأخير) جعل ما ينشئه الإنسان مطلوبا من حيث اندراج تحت أمر عام والإنشاء إنما هو من حيث الخصوص

(قوله أى مطلوب له طلبا نفسيا الخ) أى علم ذلك بسبب الحاجة للطلب لا الميل لأنه محال على الشارع (قول الشارح أى لا يجب إتمامه) إنما قال ذلك لما قالت الحنفية في تعليل وجوب الإتمام من أن المفعول عبادة نه فيجب صيانتها وصيانتها تقتضى لزوم الباقي موجب أن لا يقولوا بأن أول المفعول واجب ويؤخذ من التعليل أن الذى قالوا بوجوب إتمامه إنما هو ما توقع صحة ما وقع منه على الباقي دون ما ليس كذلك كالقراءة والوضوء وقال بعضهم النزاع إنما هو في سبعة من المنذوبات الصلاة والصوم (١٢٧) والطواف والاعتكاف والإمامة

والحج والعمرة ووقع الاتفاق على وجوب إتمام الأخيرين وقال بوجوب إتمام الباقي أبو حنيفة ومالك وغالب الشافعي (قول الشارح أيضا أى لا يجب إتمامه) فالخلاف

إنما هو في غير ما حصل به الشروع إذ هو لا نزاع في عدم وجوبه لأنه جائز أن يكون واجب الإقدام عليه لجواز ترك الإقدام ولا جائز أنه بالتبليس يقين أنه واجب لأنه لا يتحقق وقوعه عبادة لله الذى هو العلة إلا بعد الوقوع ولزوم تبعض العبادة ندبا ووجوبه بالامتناع منه كسح جميع الرأس عندنا (قوله) مجاز من إطلاق الكل الخ) التى فرع صحة الإثبات والكلام على حقيقته باطل فى الإثبات إذ لا يتأتى وجوب الكل بسبب الشروع فى البعض لمضى الشروع فيه قبل الوجوب فهو مجاز بلا حقيقة لكن الناصر صحيح الكلام فيما سياتى فهو على زعمه وإن كان غير صحيح كما ستعرفه ثم أن المتن وجوبه هو

فهو المستحب أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للتدبؤ لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك (وهو) أى الخلاف (لفظي) أى عائدا إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله أن كلامنا من الأقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الأسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا إذا السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الأقسام الثلاثة أنه طريقة وعادة فى الدين ومحجوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المنذوب (بالشروع) فيه أى لا يجب إتمامه

وسلم صريحاً ولم يفعله فيحتمل دخوله فيما لم يفعله أو فى المستحب لأنه محجوب للشارع بطلبه صريحاً وأما ما لم يفعله ومنعه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء فإنه حين حطبو كان عليه خيصة سوداء أراد أن يحولها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه أو عزم ومنعه منه مانع أيضاً كما فى صوم يوم تأسر عام فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم إن دل الحال على أنه لو تمكن منه وأظب عليه الحق بالقسم الأول ولا فالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يامر به صريحاً ولا فعله فهو من القسم الأخير (قوله) فهو المستحب ولا يقال أنه سنة لأن السنة لغة الطريقة ولا يكون طريقة إلا بال تكرار حيث (قوله) وهو ما ينشئه أى وجعله مطلوباً من حيث اندراج تحت امر عام والانشاء من حيث الخصوص (قوله) لعمومه) يعنى أنه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غير ما حتى يرادفها لأن الأعم بهذا المعنى لا يرادفه إلا خص (قوله) إذ السنة) أى وهى إنما تكون مع التكرار (قوله) والمستحب المحبوب) أى وما فعله مرة أو مرتين محجوب للنفس لعدم كثرة إذ لو كرر بما حصل منه الملل والسامة كذا قيل والاحسن أن يقال إنما ثبتت المحبة بارتكابه وفعله ولو مرة فوفيه أنه يلزم أن السنة يقال لها مستحب لأن المواظبة عليه أكثر حبا للشارع وهو كذلك (قوله) والتطوع الزيادة) أى على ما فعله الشارع (قوله) ويصدق الخ) فى معنى التعليل لقوله نعم (قوله) ومحجوب للشارع بطلبه) أى هو مطلوب له بسبب الطلب فليست المحبة هاهنا بمعنى الميل بل معنى الطلب النفسى لأنها وصف للشارع لا يناسبه معنى الميل لاستحالة فى حقه تعالى (قوله) ولا يجب المنذوب بالشروع فيه) أى لا يصير الشروع فيه سبب لوجوب إتمامه قاله للسيبى وفى المنذوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل فى البعض بدليل قوله بالشروع وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله أى لا يجب إتمامه وإنما فسر ضمير يجب بالمنذوب دون غيره من السنة وما بعدها لعمومه للكل كما سبق (قوله) أى لا يجب إتمامه) فالخلاف إنما هو فى غير ما حصل به الشروع إذ هو لا نزاع فى عدم وجوبه وقد يوجه ذلك بأنه لا جائز أن يكون واجب الإقدام عليه لجواز ترك الإقدام عليه وأما أنه بالتبليس به يتعين أنه واجب فهو بعيد مع تجويز ترك الإقدام عليه ولزوم تبعض العبادة ندبا ووجوبه لا مانع منه كسح جميع الرأس عندنا وعلل الناصر مندوبة الجزء الأول بأنه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب ونظريه بأن السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان على ما هو الحق عندهم كحركة اليد لحركة الخاتم أى فلا يكون الجزء الأول له دوابا وعليه منع ظاهر فإن مبنى هذا النظر أن ذات الجزء الأول سبب فى الوجوب وليس كذلك إذ لو كان سبباً أى علة فى الكل كما قال لزوم توقف الشيء على نفسه

الإتمام كما بينه الشارح بعد فإطلاق المنذوب من إطلاق اسم المتعلق بالفتح على المتعلق وهو الإتمام خلافاً لما فهمه الناصر وغيره من أن الواجب هو باقى المنذوب فليتامر ولك أن تقول أن معنى بحث الناصر مع كون هذا سبباً لعدم المقارنة بناء على زعمه وحاصل جوابه ما قاله سم وأما قول المحشى وقد يجاب أيضاً الخ فالصواب إسقاطه لأنه لا يصح جواباً عن الشارع لأنه متناقض له لاقتضائه أن الواجب الكل لا الإتمام مع أنه مساعدة لكلام الناصر بناء على أن مراده وجوب الجزء الأول مع أنه باطل فى نفسه كما ستعرفه فتدبر

(قوله ان السبب يتقدم على المسبب بالذات الخ) اي فلا يكون الجزء الاول مندوبا ومبنى على النظر ان الجزء الاول سبب في الوجوب وفيه انه لو كان سببا في علة الكل كما قال لازم توقف الشيء على نفسه فان هذا الجزء من الكل وقد جعل علة لكل فيكون سببا في نفسه ايضا وغير خاف ان الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للحدود المذكور فبطل ان السبب متقدم بالذات الخ فالسبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه بل وقوع الجزء (١٢٨) الاول عبادة لله كما مر وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام

لان المندوب يجوز تركه وترك اتمامه

فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة لكل فيكون سببا في نفسه أيضا وغير خاف أن الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للحدود المذكور وحينئذ بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لانه اتى فلا يمتد زمنه حتى يجمع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنته للسبب في جميع الصور الا ترى ان الزنا سبب في وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك الزوال سبب لوجوب الظهر ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العدة حتى يؤدي الفرض وإنما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهر للصلاة وما قاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جرى على اصطلاح الحكماء في حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب واما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة ايضا ومعناها واحد عندهم كائن على ذلك الشارح في شرح قول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ لكنهم لا يقولون بالحكم المذكور في العلة فقد خط الشيخ رحمه الله اصطلاحا باصطلاح ليم له النظر المذكور والعجب عن كتب هاهنا انهم قالوا عند قول المصنف ولا يجب بالشروع فيه كما قلنا وبعد ذلك سلوا السؤال المذكور واجابوا عنه تبعا لسم بان السبب حصول الجزء وثبوته اي كونه حاصل ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان وهو يرجع لما قلناه من ان السبب هو الشروع ومعلوم ان حصول الجزء وثبوته لازم له ومترب عليه وقد كان للاتق في الجواب بيان مفش الغلط كما بينا لتلايق حصول الاشتباه على من لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم وتدل عن تقرير بعض مشايخنا انه لا مانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه واورد انه لو كان كذلك كان واجبا لا مندوبا واجاب بان الندب من حيث القدوم عليه وهذا لا يتنافى وجوبه بالاخذ فيه وفيه انه لو كان الجزء الاول واجبا لزم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينافي وصفه بالندب ودعوى ان الندب وصف للقدوم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالندبية ذات العبادة تامل (قوله لان المندوب الخ) إشارة لقياس من الشكل الاول اشار لكبراه بقوله لان المندوب الخ ولصغره بقوله وترك اتمامه ونظم القياس هكذا ترك اتمام المندوب ترك للسندوب وترك المندوب جائز ينتج ترك اتمام المندوب جائز ويبحث فيه الناصر بان ترك اتمام المندوب ترك له على وجه خاص وهو ترك ما ياتي ولا يبطال ماضى والترك الجائز اريد به الترك ابتداء لم يتحد الوسط لان المحكوم به في الصغرى ترك الاتمام وان اريد ما هو اعم فلا نسلم جوازه لان للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لما قبله والجواب باختيار الشق الثاني والدليل على جوازه حديث الصائم المتطوع فظهر ان البحث مع تكرار الحد الوسط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشرط إنتاجه وان الجواب إثبات المقدمة المنوعة وهي الكبرى وانها ليس المنوع الصغرى كما صرح به الناصر ولا الكبرى

لانه اتى فلا يمتد زمنه حتى يجمع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنة المسبب كالزنا سبب للحد والذوال سبب للوجوب انما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهر للصلاة والمقارنة بالزمان مع التقدم ذاتا اصطلاحا للحكماء في العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب اما الاصوليون فهم عندهم عبارة عن معنى واحد لكنهم لا يقولون بذلك في العلة وبه يعلم ما في جواب اسم وتبعه الحواشي من تسليم وجوب المقارنة ثم الاشتغال بالجواب وما قال بعضهم من ان المندوب انما هو الاقدام وهو لا يتنافى الوجوب للكل بالاخذ فيه فمع مخالفته لمذهب ابي حنيفة في ذلك خارج عن الاصطلاح لان الموصوف بالندبية ذات العبادة (قوله وقد يجاب ايضا بان الجزء الخ) قد عرفت انه لم يقل به احد مع لزوم ان

الشيء سبب في وجوب نفسه فتدبر (قوله ونوقش بأنه لا يتخلو الخ) حاصل ذلك البحث مع تكرار الحد الوسط فقط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشرط إنتاجه وحاصل الجواب إثبات المقدمة المنوعة وهي الكبرى فظهر انه ليس المنوع الصغرى كما قاله الناصر ولا الكبرى فقط كما قاله سم ويرد على القياس ايضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للدعي اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس

(قول الشارح في قوله بوجوب اتمامه) وجوب الاتمام لا يستلزم أن تكون العبادة أو بمضار اجبا ولذا قال بعضهم أن العبادة بتامها عنده مندوبة وباقية على التدب والواجب على المخالف هو الاتمام بمعنى أنه يحرم قطعها وبه يجب قضاءها وبه يندفع قول بعضهم لم يبعد في الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبني على الغلط فيها هو الواجب تدبر (قول الشارح بترك اتمام الصلاة والصوم) ينظر حكم باقي المندوبات (قوله ويرجح المجاز الاول الخ) ويرجح الثاني ببقاء افطر والمنطوع على حقيقتهما (قوله من اطلاق البعض على الكل) الاولى العكس ثم في قوله البعض ان الصوم يتبع وفيه بحث ظاهر (قوله بل اطلاق اسم الفاعل الخ) لان الكلام في الاستعمال اللغوي او العرفي وهو لا يتحمل ما ذكره من التدقيقات فان قولهم اسم للفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل معناه ان اسم الفاعل حقيقة في الحال وان لم يتم ما تلبس به في الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل فالمسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعاً يدل على ذلك تبادل لفظ الصائم فيه وهو اماراة الحقيقة نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعاً لان تمام الغروب وهذا شيء آخر وعبرة العبد في مبحث اسم الفاعل قال من لا يشترط بقاء المعنى في اطلاق اسم الفاعل حقيقة لا يشترط بقاء المعنى (١٢٩) لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة

المبطل لما فعل منه تركه خلافاً لابي حنيفة في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاءهما وعرض في الصوم بمحدث الصائم المنطوع

فقط كما قاله سم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للدعي اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس (قوله المبطل) صفة الترك وخبر منه هنا وفيما بعده للمندوب (قوله خلافاً لابي حنيفة) اي في قوله بوجوب اتمامه اعترض على هذا القول السكوري اني فقال لا يخلو ما شرع فيه من الفعل اما ان يكون باقيا على حقيقة النفل او اعقب بالشروع واجبا والثاني باطل لاجتماعه اذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجب لا ثواب النفل وهذا لم يقل به احداه قال سم قوله والثاني باطل لاجتماعه باطل اما اولاً فمن اين له هذا الاجماع وهو قطعاً ليس من اهل نقل الاجماع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كابي حنيفة ودعوى تقدم الاجماع عليه فتكون حجة عليه غير مسموعة إلا بنقل صحيح صريح ممن يعتد به وعن معتد به وما ذكره في اثبات هذه الدعوى لا التفات اليه لانه ليس من اهل استقراء الشريعة حتى يجزم بانه ليس فيها ما ذكره اما ثانياً فلان من نذر الفعل الذي يشرع فيه انعقد نذره ولو أنه اتمام ما يشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما دعي الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وايضا الخ فاللزمة التي ادعاها ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه وما لا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل الموجب بتمامه بانه يثبت عليه ثواب الواجب فقوله فهذا لم يقل به احد مجرد دعوى (قوله لقوله تعالى) اجيب عن الآية بان الاعمال فيها مخصوصة بالفروض بالحديث الآتي وغيره (قوله حتى يجب) حتى بمعنى فاء التفرع فيجب مرفوع (قوله وعرض في الصوم) المعارضة ان يورد الخصم في مقابلة دليل المستدل دليلاً دالاً على نقيض مدعاه (قوله بمحدث الصائم المنطوع) قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مريد الصوم والقاعدة في النص على ذلك حيث ان النية بمجرد ما لا يلزم به شيء لا يقال فيكون الصائم مجاز الا نانا قول هو ايضا مجاز قبل تمامه ويرجح المجاز الاول

واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله إلا بحصول اجزائه وانها حروف تنقضي اولاً فاولاً ولا يجتمع في حين قبيل حصولها لم تتحقق وبعده قد انقضت الجواب ان اللغة لم تبين على المشاحة في امثال ذلك ولا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست آتية بل زمانية تنقضي اجزؤه اولاً فاولاً والتحقيق ان المعبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعدر فاترك لذلك

(١٧ - عطار - اول) الامر واعراضه انه قال السعد قوله لم تبين على المشاحة يعني ليس معنى اللغة على المطابقة في ان ما تنقضي اجزؤه شيئاً فشيئاً هل هو باق اولاً بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقضى وكذا المتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والمراد بفعل الحال المشتق من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن كالضرب والمشي والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم ان لا يكون حقيقة اصلاً للقطع بانه ليس حقيقة فيما مضى ولا فيما يستقبل بل في الحاضر وتحقيق مثل هذه المعاني في الآن الحاضر محال قال في المنتهى والا تعذرا كثر المشتقات وجميع افعال الحال إلا ان الشارح قيد افعال الحال ايضا بالاكثر احترازاً عن الافعال الآتية كيوجد وعدم اه وبه تعلم ان كلام المحشى الآتي مجرد قول خال عن التحصيل فهو لا يلتفت اليه (قوله حث بالشروع) لما عرفت من انه يطلق عليه لغة وعرفاً مصل (قوله المتكلم به صاحب الشرع الخ) صاحب الشرع إنما نقل المصدر من المعنى اللغوي الى امساك جميع النهار لكن اطلاقه المشتق إنما هو على قانون اللغة وقد عرفت ان المدار على عدم انقضاء الحدث تدبر (قوله ويلزم على ما قاله الخ) فيه ان الراكم لم يتلبس بقيام اصلاً (لاذ به يتحقق

التلبس بالحقيقة (الذى يتحقق (١٣٠) به انه تلبس بالحقيقة بمعنى أن هذا الجزء يتم به التلبس في جميع النهار وليس هذا هو

أمر نفسه ان شاء صام وإن شاء أفطر رواه الترمذى وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة

يعنى حمل الصائم على مرید الصوم ببقاء صام في قوله ان شاء صام على حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه قال سم ما تمسك به لا يغنى عنه شيئا لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مرید الصوم تجوز ان أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مرید الصوم والثاني في لفظ افطر حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه عليه بمعنى استمر صائما ولا شبهة في أن تقليل المجاز أقرب الى الاصل لما قلناه أرجح واما دعواه أن الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوع بل اطلاق اسم الفاعل على التلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلى حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله احد بل هو حيثئذ مجاز قطعا اى باعتبار ما مضى اه وبحت في كلام سم بان دعواه ان الصائم حقيقة فيما قبل التمام ممنوعة فانه اذا كان حقيقة الصوم شرعا الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس لزم ان الصائم قبل تمام الصوم مجاز لعدم استعماله في الممسك جميع هذه المدة وإن ما استند اليه من نصهم على أن اسم الفاعل حقيقة في التلبس بالحدث قبل تمامه فانه محمول على حدث يتساوى في اطلاق اسمه عليه بعضه وكله كالضرب لا على خلافة كالصوم الشرعى وفي قوله يلزم على ما قاله الخ بان ذلك غير لازم كليا من كلامه اصلا ولا فيما نحن فيه وهو الصائم لصدق كلامه بكونه حقيقة مع التمام وأقول هذه تدقيقات لا يتحملها الاستعمال اللغوى ولا العرفى فان قولهم ان اسم الفاعل حقيقة في التلبس بالفعل معناه اسم الفاعل حقيقة في الحال وإن لم يتم ما تلبس به من الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل وان الممسك عن المفطر مع التنية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يبدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه أى وقت والتبادر أمانة الحقيقة وفي الحديث الخوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ولا شك انه فيمن لم يات عليه الغروب نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعا لاتبام الغروب وهذا شيء آخر قدبر ويلزم على ما قاله الحنفية أيضا تجوز ثالث وهو حمل المتطوع على مرید التطوع قال بعض منهم لا يخفى ان حديث الآحاد وان صح لا يصلح لمعارضة عموم القرآن لكونه قطعيا والحديث ظنى مع أن هذا الحديث فيه كلام متناوئ وسندا قد قيل انه موقوف على أم هانئ وتساهل الحاكم معلوم فلا عبرة بقوله انه صحيح ولو سلم فالحديث يمكن تأويله بحيث لا يعارض عموم القرآن فتجب المحافظة على عمومه وذلك اما بحمل الصائم المتطوع على مرید الصوم بطور عالو بحمل الامر على معنى انه قد غلب نفسه وقهرها وملك زمامها حيث صبرها على تحمل المشاق من الجوع والعطش مع انه كان بخيرا وكان ان شاء صام وان شاء أفطر وما كان ملزما من جهة الشرع ومثل هذا التأويل مراعاة عموم الآية مقبول ولو سلم فلا دلالة في هذا الحديث على انه ان افطر فلا قضاء عليه وقد قال قوم من الحنفية انه يجوز الافطار مع القضاء اه وقد جاء في حديث عائشة وحفصة رضی الله عنهما ما يدل على لزوم القضاء اه اقول وما قاله من تساهل الحاكم يؤيده ما رأيت في تاريخ الحفاظ الذهبي في ترجمة الحاكم نقل عن ابى سعيد المالىنى يقول طالعت كتاب المستدرک على الشيخين الذى صنعه الحاكم من اوله الى آخره فلم أرفه حديثا على شرطهما قال الذهبي وهذا اسراف وعلو من المالىنى والا ففى المستدرک جملة وافرة على شرطهما وجملة كثيرة على شرط أحدهما لعل مجموع ذلك نحو نصف الكتاب وفيه نحو الربع مما صح سنداه وما بقى فهو من اكبر رواهيات لا تصح وفي بعض ذلك موضوعات علت لك لما اختصرت هذا المستدرک ونهيت على ذلك (قوله امير نفسه) روى بالراء والنون اه زكريا (قوله ويقاس على الصوم الصلاة) لعل الجامع كون كل منهما عبادة بدنية موقته بوقت مخصوص وفي

المراد في اطلاق اسم الفاعل بل المراد أن يكون حال الاطلاق متلبس بجميع الحدث وليس هذا بمتحقق في آخر جزمو هو ظاهر فان أراد انه بتمام المدة يمكن أن يطلق اسم الفاعل عليه ملاحظا في اطلاقه حال التلبس من أوله الى آخره لان استعماله حقيقة لا يلزم أن يكون حال وقوع الفعل بل اللازم ان يلاحظ في اطلاقه ذلك الحال ولو بعد مضيه كما حققه السعد في بعض المواضع فلا وجه لاعتبار الاطلاق عند آخر جزء بل بعده كذلك وبهذا عرفت ما في قول سم سابقا بل هو مجاز حيثئذ فليتأمل (قوله لا يكون حقيقة الا بعد التمام) فيه انه لا يقال له بعد الغروب صائم الا على مذهب من يقول انه حقيقة فيما مضى وليس الكلام فيه والا يمكن ان يقال انه حقيقة بناء على قول من يقول انه حقيقة فيما لم يحصل بعد هذا وبعض الحنفية طعن في سند الحديث ومته قال وان سلم فهو حديث آحاد لا يعارض القطعى وعند الشافعى يعارضه (قول الشارح ويقاس الخ) هذا تنزل عن المعارضة

فليس من جملتها إذ المعارضة لا حاجة له بالجمع بين الادلة

(قول الشارح ووجوب

اتمام الحج) جواب سؤال

وارد على كبرى القياس

السابق فانها بكليتها تعم

الحج وحاصل الجواب

تخصيصها بغير الحج لمعنى

يخصه ويمكن انه استثناء

في المعنى منها او جواب

عن وجه ايجاب الحج على

خلاف تلك القاعدة

ويصرح بالثاني قول

الزركشي والذي يظهر انه

لا حاجة لاستثناء الحج لانه

لا يتصور ان يكون نفلا

بل هو في حق من لم يحج

فرض عين وفي حق من حج

فرض كفارة ونوقش بحج

العبيد والصبيان ويجب

بان اسقاط الفرض به

يقتضى وقوعه واجبا وان

لم يتوجه الخطاب اليهم

وفيه لا يمكن كونه فرضا

مع عدم توجه الخطاب

فهو نقل سدمسد الفرض

والحق عندي انه جواب

الاستثناء ولا تخصيص لان

الكلام المتقدم في عدم

الوجوب بسبب الشروع

وهذا ليس الوجوب فيه

بسبب الشروع بل لما قال

المصنف من مشابهة نفله

لفرضه فتأمل (قوله في

كلامه استخدام) يمكن انه

من اضافة الاعم الى الاخص

كشجر ارك (قوله هو العبور

في الجسم) اي مجاوزة اول

اجزائه فالمراد به التلبس

المعنوي بجميعة لان جميعة

فلا تتناولهما الاعمال في الآية جمع بين الادلة (وجوب اتمام الحج) المندوب لان نفله اي الحج (كفرضه نية) فانها في كل منهما قصد الدخول في الحج اي التلبس به (وكفارة) فانها تجب في كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أي غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لا يحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساد

التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازي يقول بالمنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من تفاصيل كثيرة ومشى المصنف على الجواز مطلقا وكان الاولى ان يقول ويقاس على الصوم غيره ليشمل باقي المندوبات وأما ما اقتضاه صنيعه من أن المخرج من الاعمال انما هو الصلاة والصوم فقط فيبدأن غيرهما من المندوبات بما تتناولهما الاعمال في الآية حكما لان العام المخصوص حجة في الباقي وأجيب بان الاقتصار على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما اللذان تعرض لهما الخصم في كلامه فلم ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما على ما هو عادة في أمثال ذلك مع اعتقاده عن عدم اختصاص هذا الحكم بهما (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال الناصر فيه مناقشة لان العام المخصوص سياق ان عموم مرادنا ولا احكاما (قوله جمع بين الادلة) وهي الآية والحديث بناء على ان اقل الجمع اثنان وللجمع المذكور جعلنا الاستثناء في قوله وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ للقاتل هل على غيرها لا الا ان تطوع منقطعا اهـ ذكر يا (قوله ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال مقدر تقديره ان ما ذكرتم من ان اتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب وحاصل الجواب ان ذلك لمعنى يخص الحج وهي تسوية الشارح بين فرضه ونفله كذا قرر سم ولا يخفى ان السؤال وارد على كلية كبرى القياس السابق والجواب تسليم لا تنقضا فيختل نظم القياس حيث قد لا احسن اذ يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء في المعنى لا جواب نقض او جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة وبهذا ظهر لك صحة كلام السكوري في تقرير ذلك السؤال وان ما رد به عليه سم خلاف الانصاف وعدول عن سلوك طريق المناظرة واورد انه يخرج عن القاعدة غير الحج كالاضحية فانها سنة واذبحت لزمت بالشروع فوجه الاقتصار على الحج واجيب بانه تمام الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع وعلى فرض تصور ذلك فوجوب الاتمام لدفع التلف المالم لا للشروع في المندوب لكن عدم الاتمام لا يستلزم التلف على الاطلاق لجواز ان يحصل بالشروع جرح خفيف تعيش به الاضحية ولا ينقص القيمة قال الزركشي والذي يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو في حق من لم يحج فرض

عين وفي حق من حج فرض كفارة فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اهـ ونوقش بانه يصور بحج العبيد والصبيان ويبحث بان فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنائزة تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال الا ان يجاب بان فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سدمسد الفرض أبان الكلام في نقل يصح ان يتصف بوجوب الاتمام وجج الصبي ليس كذلك لانه ليس بمن مخاطب بالوجوب والحمل على انه يجب على الولي ان يأمره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القاتل بوجوب الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة الى الصبي (قوله لان نفله كفرضه) ضمير نفله يعود للحج المطلق عن كونه نفلا أو فرضا لا للحج النفل لئلا يلزم اتحاد المضان والمضاف اليه في كلامه استخدام حيث اطلق الحج او لا مراد به النفل وأعاد عليه الضمير مراد به ما هو اعم منه والاعم يغاير الاخص فقد ذكر الحج بمعنى وأعاد عليه الضمير بمعنى اخر (قوله أي التلبس به) تفسير للدخول وأشار به الى انه ليس المراد هنا بالدخول حقيقة وهو العبور في الجسم اي مجاوزة اول اجزائه بل التلبس المعنوي بالفعل بجميعة لان جميعة منوى

(قول المصنف ما يضاف إليه الحكم الخ) اعتبار إضافة الحكم إليه بالنسبة للتعريف بالمعرف فيه دفع لما ورد على من عرف العلة به من أنه غير مانع لدخول العلامة التي ليست بعلة كالأحصان للرجم والأذان للصلاة فانهما دالان على وجود الحكم من غير أن يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع أن المراد بالمعرف ما يضاف إليه الحكم والأحصان لم يضاف إليه بل هو شرط فيما أضيف إليه الحكم أي ما جعل علامة عليه وهو الزنا والأذان لم يجعله الشارع (١٣٣) علامة للوجوب بل العلامة هي دخول الوقت (قول الشارح لبيان جهة الإضافة)

والعمرة كاللحج فيما ذكر وغيرهما ليس فله وفرضه سواء فيما ذكر فالتية في نفل الصلاة والصوم غيرها في فرضهما والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نفل ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقي المندوب في وجوب تمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم (والسبب ما يضاف إليه) كذا في المستصني زاد المصنف لبيان جهة الإضافة قوله (للتعلق) أي لتعلق الحكم (به من حيث أنه) مغرف (للحكم أو غيره) أي غير معرف له أي مؤثر فيه بذاته أو باذن الله تعالى أو باعث عليه الأقوال الآتية في معنى العلة

مقصود فهو مجاز من وجوب (قوله والعمرة كاللحج فيما ذكر) يعني من وجوب الاتمام لأن نفلها كفرضها نية وكفار قو غيرهما (قوله لمشابهتهما لفرضهما) بحث فيه الناصر بأن التشريك في الحكم للمشابهة إنما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام في الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بل لازم العلة أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الاتمام في فرض الحج إنما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للأمر المذكورة والالتبعية حيث كان في صلاة وغيرهما وذلك ظاهر البطلان قال سم وهو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعا على إبداء شيخنا إياه يمكن دفعه بأن هذا القياس الذي أشار به المصنف من قياس الشبه وحاصله أن نفلي الحج فرع ترددين أصليين أحدهما فرضه والآخر نفل غيره فالخلق باكثرهما شهما وهو فرض الحج (قوله والسبب) ال فيه العهد المذكور لكن لا بقيد كونه متعلق بخطاب الوضع لأن المراد تعريف مطلق السبب وأخواته كما يدل عليه كلام الشارح في الشرط وغيره ثم إن الكوراني بحث في ترتيب المتن ورده سم وكلامهما بما لا ينبغي صرف العناية إلى أمثاله فانها إبداء مناسبات لو سلك غير ما التمس له آتى بمناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظيم فائدة (قوله لبيان جهة الإضافة) أي لبيان سببها الذي هي من قبله وهو قوله لتعلق من حيث الخ فقوله من حيث متعلق بالتعلق يعني أن المراد التعلق من هذه الحيثية ولولا هذه الزيادة لسكان الحج غير مطرد لصدقه على الأفعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلا وحرمة الزنا إلى غير ذلك فإن الحكم أضيف إلى هذه الأفعال لأنها معروضة له لا يقال يكفي في بيان جهة الإضافة وتصحيح الحد أن يقال ما يضاف إليه من حيث أنه معرف أو غيره فلا حاجة لقوله لتعلق لا غناء قيد الحيثية عنه لأننا نقول فيه من البيان والإيضاح ما ليس في حذفه (قوله مؤثر الخ) تفسير للغير والقول بأنه مؤثر بذاته للمعتزلة وبأنه مؤثر باذن الله الغزالي وبأنه باعث عليه للأمدى فالأقوال أربعة وما في المتن لجمهور أهل السنة واستشكل قول الغزالي بأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه السبب الحادث وقد يجاب بأن التأثير من حيث التعلق التنجيزي وهو حادث (قوله الأقوال) مبتدا محذوف الخبر أي فيه الأقوال الأربعة الآتية في معنى العلة في مبثها وقوله معزوا أولها الخ حال من الضمير في الآتية وأولها هو المذكور

أي سببها الذي هي من جهة لاخراج الأفعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة وحرمة الخمر فإن الأحكام أضيفت إليها وليس أسبابا لأن الإضافة ليست من حيث أنها معرفة (قول الشارح أي مؤثر فيه بذاته) هو قول المعتزلة وهذا كما جعلوا العلة العقلية كالنار للاحراق مؤثرة بذواتها فكان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى للاحراق فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك بما لا يذهب إليه عاقل لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إجماد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدو أن من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما

تحقق عندهم أنه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلي لحسن القصاص الذاتي وأوجه عقلا كذا في التوضيح والتلويح (قوله أو باذن الله) أي يجعله وهذا مذهب من يجعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسه النار لأنها مؤثرة بذاتها فيحكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء وجد عقيقه الوجوب بحسب وجود الاحتراق عقيب مماسه النار وحاصله أن الله رتب بالإيجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه أصلا وإنما الوصف مجرد إمارة يعلم بها أن الحكم قد تعلق ولقاتل أن يقول الوجوب الحادث اثر الإيجاب القديم وثابت به فكيف يكون

اثر الشيء اخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم يرتبه على العلة وثبوته عقبا وبهذا يندفع ما يقال ان الوقت مثلا موجود قبل الشرع ولم يؤثر لما عرفت من ان ذلك يجعل الله ثم انه اذا كان معنى التأثير انه رتب الوجوب على تلك العلة فلا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيره في تعلق الخطاب بافعال العباد وقال السعد (قول الشارح او باعث عليه) لقد اطل المصنف الردو شدد النكير على من فسر بالباعث واجيب بانه (١٣٣) ليس مراد من عبر به انه لا جلا لشرع الحكم

ليزوم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مریدا ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير لكونه جواد لذاته مع استواء حصول المصلحة وعدمه بالنسبة اليه قال السيد إذا ترتب على فعل اثر من حيث ان ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غايته ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل سمي بالقياس اليه غرضا ولا فغاية فقط وافعاله تعالى يرتب عليها حكم وفوائده لا تعد فذهب الاشاعرة والحكام الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلّة ولا لاشكل بالغير وكان ناقصا في فاعليته وسياتي هذا في القياس مبسوطا وعلى هذا فلا بد من التجوز في الباعث واخرجه عن حقيقة الباعثية (قول الشارح حيثما اطلقت) اي

أى حيثما أطلقت على شيء معزوا لها لاهل الحق وتعرض لها هنا تنبيها على ان المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلّة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الجنز وازداف الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال وتحرم الجنز للاسكار

في المتن (قوله حيثما أطلقت على شيء) أى فى كلام أهل الشرع فلا ينافى انها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر فى وجود الشيء وفى التقيد بالحقيقة اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيها هو مراد من اطلاقها من ائمة الشرع لانها اصطلاحات متخالفة لقائلها (قوله لاهل الحق) ان اريد اهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من ان القائلين بخلافه غير اهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وان اريد اهل الحق فى هذه المسئلة فلا اشكال إلا انه يلزم التكرار فى قوله الآتى الذى هو الحق إلا ان يجب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق ان يكون فى نفسه حقا فلذلك قال فيما سياتى الذى هو الحق (قوله تعرض لها) أى بقوله معرف او غيره وهو استئناف يأتى لانه جواب سؤال تقديره ظاهر (قوله تنبيها) وجه التنبيه انه حكى هذه الاقوال فى كلا المحليين وفيه حوالة على مجهول لان لم نعرف هذه الاقوال حتى نصل اليها فى الكتاب الرابع (قوله على ان المعبر الخ) لا يخفى ان المعبر عنه بالعلّة من المعروف او غيره اخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للعلّة من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر واجاب سم بما حاصله ان المراد ان الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلّة وان الماخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لا ذاتها اه ولا يخفى ان السؤال أقوى من تدبير (قوله كالزنا الخ) عدد المثال لان العلة اما مناسبة للحكم أو لا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر إذ الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبان لان وجوب الجلد من جلد او رجم مناسب للزنا لانه سبب لاختلاط الانساب المناسب له الزجر وحرمة الجنز مناسب للاسكار لكونه مزيل للعقل المناسب له المنع ومثل المناسبة بمثابة اشارة الى انه لا فرق بين ان يكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا او بغيره كالاسكار (قوله لوجوب الجلد) مثال لا قيد لا يقال بل هو قيد لان علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الاحسان لا نقول الا حصان شرط فى العلة لا شرط منها وفى التعبير عن الحكم فى هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الايجاب والتحريم اشارة الى ان الحكم الذى هو الخطاب السابق باعتبار انه وصف له تعالى ايجاب وتحريم باعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان داتا مختلفان اعتبارا وقد تقدم ذلك (قوله وازداف الاحكام اليها) كما يقال مبتدا وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية ونبه عن ذلك على ان المراد بالازداف فى قول المصنف ما يضاف الحكم اليه الازداف اللغوية وهى الاستناد والربط وان الاستناد والربط هنا ما يفهم من نحو قولنا قتله بالرمي وعق بالشراء فينحل قولنا السبب ما يضاف الحكم اليه الى قولنا السبب ما يستند اليه الحكم الاستناد المعبر عنه بلام التعليل او الباء التى بمعناها (قوله للاسكار) عبر فيه باللام وبالباء فيما قبله لان اللام بشهادة الذوق تشعر بثبوت العلة وزومها محلها والباء تشعر بتجدها وحدوثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها ولا تقول لزهرها تقول اعتقت سالما لسواده ولا تقول بسواده

فى كلام أهل الشرع اما عند الفلاسفة فهى المؤثر فقط وفى التقيد بالحقيقة اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيها هو مراد من اطلاقها من ائمة الشرع لا اصطلاحات متخالفة إذ لا مشاحة فى الاصطلاح حتى يكون الحق الاول (قول الشارح لاهل الحق) ان كان المراد فى العقيدة مطلقا اقتضى ان عقيدة غيرهم ليست حقا ولا يصح بالنسبة لغير المعتزلة أو فى هذه المسئلة لزوم التكرار فى سياتى اعنى قوله الذى هو الحق إلا ان يقال مراده بما سياتى فى بيان المراد بالحق (قوله لان الاولين الخ) اشارة الى انه لا فرق بين ان يكون العلة وصفا قائما بالمكلف وغيره كالزنا والاسكار

(قول الشارح نظر إلى اشتراط المناسبة) أى الملاءمة بأن يصح اضافة الحكم إلى الوصف ولا يكون نائباعنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين إلى التأخر عن الاسلام لانه لا يناسب لالاسلام لانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها كذا في كتب اصول الخفية وعندهم لا يصلح ان يجعل الوصف علة إلا ان وجدت فهي شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير في بعض كتب أصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مانعا يقذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبر (قول الشارح بناء على انها بمعنى المعرف) أى العلامة وهي (١٣٤) ليست ذاتية بل يجعل جاعل وللجاعل ان يجعل شيئا علامة على شيء من غير مناسبة

بخلاف ما اذا كانت مؤثرا وباعثا فلا بد من المناسبة كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر والباعث إلا أن يكون من غير العبارتين اعتبر المناسبة كما يدل عليه اعتبار التأثير والبعث أويراد التأثير في عقل العقلاء والبعث لهم على الامثال لوجود تلك المناسبة فليتأمل جداه بقي شيء آخر وهو أنه قد يشكل الفرق بين السبب والشرط بناء على عدم اشتراط المناسبة في السبب ولا اشكال بل السبب معلق وجود الحكم عليه في كلام الشارع الوارد بكونه سببا بحرف مفيد للسببية كالباء واللام كما يؤخذ من كلام الشارح بخلاف الشرط أما بناء على اشتراط المناسبة فالامر ظاهر إذ الشرط

ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة نظر إلى اشتراط المناسبة في العلة وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك بناء على أنها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرفه به في شرح المختصر كالآمدى من الوصف الظاهر المنضبط

ولا خفاء في لزوم الاسكار لمسمى الخمر قاله الناصر (قوله ومن قال) أى كالآمدى ومراده بذلك دفع اعتراض يورد على قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا الخ (قوله نظر إلى اشتراط المناسبة) أى وهي منتفية في السبب الوقتي لأنها كما سيأتى ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء والاقوات لا مدخل لأفعال العقلاء فيها نفي ولا اثباتا (قوله وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك) لكن ذكر ابن الحاجب وغيره ان من شروط علة الاصل ان يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكمة والحكمة هي المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة في السفر المعلن به القصر اه ناصر أقول المسئلة خلافية فقد قال في المنهاج وإيجاب الشرع حكما لا يستدعى فائدة قال البديخشى شارحه لأن أفعال الله وأحكامه غير معللة بالاغراض وما قيل ان الفعل لا الغرض عبث وهو على الحكيم محال فدفع بان ان اريد بالبعث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اريد غيره فلا بد من بيانه لتكلم عليه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا واحسانا لا إيجابا كما هو عند المعتزلة فهذه المصالح ثمرات مترتبة عليها وغايات لها لا علل باعثة (قوله بناء على أنها بمعنى المعرف) أى العلامة وهي ليست ذاتية بل يجعل جاعل وللجاعل ان يجعل الشيء علامة على شيء آخر بخلافه على أنها مؤثر او باعث فلا بد من المناسبة (قوله وما عرف) ه تدأ خبره قوله مبين ان اذاربه إلى ان التعريف المذكور في المتن للسبب رسم لاحد لانه بالخاصة لان اضافة الحكم للسبب امر خارج عن ماهيته وكذلك كونه معر فالخ حال من احواله العارضة له كما يفيد التعبير بحيث ثم في بعض النسخ بخاصته بالباء واسرها ظاهرو في الاكثر باللام واورد عليها الناصر ان المبين عند القوم هو الماهية والمبين به قد يكون ذاتيا لها وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى ان يقول مبين للماهية بخاصتها اه ويحاج بان اللام بمعنى الباء او ان المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للسبب بيان له (قوله الظاهر) خرج الخفى كاللذة في نقض الوضوء حيث تركناه وجعلناه للمس وكذلك العدة تجب بالطلاق دون العلوق لانه خفى وقوله المنضبط خرج نحو المشقة في السفر فانها غير منضبطة لاختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة فانيط الحكم الذى هو

ما أدخل عدمه بحكمة السبب كوجود الدين مع النصاب فليتأمل ثم انه لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة قصر اشتراط عدمها فلا ينافى ما هنا ما سيأتى في القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هي المناسبة بل معنى ذلك أن القياس لا يكون إلا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبدا محضا وهو ما لم يشتمل على تلك المناسبة (قول الشارح مبين لخاصته) أى مفصل لما من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى في دفع ما للناصر (قوله وأجاب سم الخ) حاصل جوابه أن المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للشيء بيان له فيقول إلى انه مبين له بخاصته وبيان المحشى لذلك يحتاج لمعونة فليتأمل (قول الشارح مبين لمفهومه) أى لذاتيته بدليل مقابله بقوله لخاصته ولا فالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم يبين بالحد وبالرسم

قول الشارح للاحتراز عن المانع) أي بقسميه أما مانع الحكم فلا نه معرف نقيض الحكم وأما مانع السبب فلا نه معرف لا انتفاء السببية لا خلا له بحكمة السبب وسياقي (قول الشارح ولم يقيد الوصف بالوجودي) الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبر في الأول أن يكون وجوديا دون الثاني أن المانع مانع لوجود حكم السبب بأن يتحقق كل معتبر في الحكم من السبب والشرط والامتناع احتاج انتفاء الحكم المانع وإذا كان المانع عدم شيء لمزم أن يكون ذلك الشيء سبباً في الوجود أو بعض سبب أو شرطاً فيه وقد فرض أن المانع أنما يتحقق بعد تحقق السبب والشرط وأنما قلنا لمزم أن يكون ذلك الشيء سبباً لأن المانع هو المعارف للنقيض ونقيض الشيء مرفعه وإذا كان عدم الشيء يترتب عليه رفع الشيء بأن يقال اتفق كذا لعدم كذا كان وجوده يترتب عليه وجوده بخلاف السبب فإنه إذا كان عدمياً لا يترتب عليه ذلك لأن المعلن به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المعلن به حكم مبتدأ ولو كان ذلك الحكم عدمياً كما يعمل عدم نفاذاً للتصرف بعدم العقل فمقدم نفاذاً للتصرف ليس مأخوذاً من حيث أنه انتفاء لحكم السبب حتى يكون عدم العقل (١٣٥) مانعاً فلا يصح بل مأخوذاً من حيث

المعرف للحكم مبین لمفهومه والقید الآخر للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع لأن العلة

قصر الصلاة بمسافة القصر (قوله المعارف للحكم) المراد بالحكم النسبة التامة فدخل في التعريف السبب المعارف للحكم غير شرعي كحل الشعر بالنكاح وحرمة بالطلاق جعل علة لثبوت حياته كاليد فلا يرد ما قاله الناصر معترضاً على تعريفي المصنف والامتناع به سياتي أن العلة قد تكون حكماً شرعياً ومعلولاً ثبوتاً أمر حقيقي وهذه لم يشهدها التعريف لأنها لم تعرف حكماً شرعياً فقوله ومعلولاً ثبوتاً أمر الخ ليس المعنى ثبوته في نفسه بل ثبوته لموضوعه إذا لمعنى لجعل المعلول ذات الحياة (قوله مبین لمفهومه) أي لذاته ببدليل مقابله بقوله مبین لخاصته والافالمفهوم قد يكون عرضياً لأن المفهوم قديمين بالحد وقديمين بالرسم (قوله والقيد الآخر) أي قوله معرف للحكم للاحتراز عن المانع بقسميه أما مانع الحكم فلا نه معرف نقيض الحكم وأما مانع السبب فلا نه معرف لا انتفاء السببية لا اختلاف حكمه السبب (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودي) أي كافي المانع وقد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد في المانع دون السبب قاله سم أقول لعل الفرق أن المانع في حد ذاته قوى لأنه رافع للحكم فاعتبر في مفهومه الوجود ليظهر تأثيره بعد انعقاد السبب المستلزم للحكم وأما السبب فهو معرف وعلامة وكثيراً ما تكون العلامة عدمية كعدم الشمس لوجود الليل مثلاً وما يناسب أن يذكر ههنا ما قاله العلامة الشيخ يحيى الشاوي في حاشيته على شرح العارف السنوسي لصغراه قال حصلت لي منذ أزمنة هنا وقفة في أن الحكم لا يوجد إلا بمجموع سببه أو شرطه وعند وجودهما ووجود الحكم معهما ربطوه بالسبب كالزوال مثلاً وجعلوه مقتضياته الامتناع أو تخلف شرط ذات السبب حاكمة ومقتضية لوجود السبب والشرط لا يقتضي كالحول مثلاً فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضه الدين مثلاً بل هو لا اقتضاء له أصلاً هذا حصل ما لجميعهم ومحل الوقفة فيه أنا ندعي أن الحول لا يقتضي الزكاة وعند التخلف ندعي أنه لدين أو لنفي نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكرنا قلنا في الزوال أنه يقتضي وجوب الظهور لولا الحيض والجنون مثلاً فندعي اتفاقهما في الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية أو ندعي أن الجميع سبب مثلاً أو شرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب أو هما شرط وكون

أنه حكم مبتدأ هو أنه لا ينفذ التصرف علل بانتفاء علته فليتأمل فإنه يحتاج للطف القرينة فإن طلبت الفرق بناء على اعتبار الحكمة في السبب فالأمر ظاهر فإن المانع للحكم هو ما استلزم حكمه تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فإن كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سيده لعدمه والعلة ليست كذلك بل هي ما يترتب عليها حكمه تقتضي الحكم لا نقيضه وهذا ظهر أن قول العضد حقيقة الشرط أن عدمه مستلزم لعدم الحكم كأن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمه الحكم أو السبب إلى آخر ما بينه ليس مراده به أنه المانع الاصطلاحي المعتبر بعد

تحقق ما يتوقف عليه الحكم بل المراد به ما يتحققه ينتفي الحكم هذا مانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح أن يكون عدم شيء لأنه ما استلزم حكمه تخل بحكمة السبب فالفرض تحقق السبب والذي جعل عدمه مانعاً لا يمكن أن يكون حينئذ الشرط للسبب بأن يخل بعدمه بحكمة السبب وعدم حكمه السبب عدم له والفرض تحققه وأن هناك حكمه تخل بحكمة وهذا علم الفرق أيضاً بين مانع السبب وعدم شرط السبب والحاصل أن لنا سبباً ومانعاً للحكم ومانعاً للسبب وشرطاً للحكم وشرطاً للسبب وعدم شرط للحكم وعدم شرط للسبب فأنع الحكم ما اخل بالحكم مع بقاء حكمه السبب ومانع السبب ما اخل بحكمة السبب^(١) ولا يقال مانع إلا بعد تحقق الحكم أو السبب فلزم أن يكون وجوداً بالمعارف وشرطاً للحكم ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمه السبب وشرط السبب ما اخل بعدمه بحكمة السبب ولقد اطلنا المقاص لتكون ذا بصيرة فإن قلت قد يجعلون انتفاء المانع شرطاً في ثبوت الحكم وهو مناف لكون تحقق المانع بعد تحقق الشروط قلت انتفاء المانع ليس شرطاً لوجود الحكم بل لتأثير السبب فيه أما بمجرد الترتيب عليه أو لما فيه من (١) قوله اخل بحكمة السبب لعل صوابه ما استلزم حكمه تخل بحكمة السبب كما يعلم مما مر وما سياتي فتنبه اه كاتبه

المناسبة وبالجملة المانع إنما يكون بعد ما يكتفى (١٣٦) في ترتب الحكم لولاه فليأمل فإن ههنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن

قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص آخره إلى هناك لأن اللغوى من أقسامه مخصص كما في أكرم ربيعة إن جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية

ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى الاشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتدها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلاً ولا جل خفاء الفرق وعدم اطراد وجدنا أكابر الأئمة كامام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في امر يسميه بعضهم سبباً وبعضهم شرطاً ولو وضع الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اه رحم الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الأصوليين في هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما في ذلك الاشكال من الاختلال رحماً الله ولأبائهم أجمعين (قوله قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غير وهو لعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبتة إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منه وبيناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعلم مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل ان الاستثناء من المجرور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدنية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء وردد عليه أن الظرف تصرف لأنه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحذور أيضاً إلا أن يقال أن مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى في وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف أى المناسب ذكره هنا أى في هذا المحل ثم حذف المضاف فانفصل الضمير واستتر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية ولا يصح أن يجعل مفعولاً به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعله ظرفاً للمحذوف بجعله ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لأن اللغوى من أقسامه) قال الناصر في كون اللغوى من الشرعى منع ظاهر لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ وأجاب سم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقع الشرط في قوله وإن ورد سبباً وشرطاً الخ على وجه خاص لا يقتضى الحواله على ما وقع فيه ولا يمنع الحواله على وجه اعم فإنه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوى وخبر أن قوله مخصص (قوله أى الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصاً لكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كما يأتى وإن كان مفهوم الشرط أقوى (قوله ومسائله الآتية) بالنصب عطفًا على اسم ان وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسائله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغوياً لأن اللغوى لا يكون إلا متصلاً ونظر فيه بأن اللغوى ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعتمد منه

المناسبة وبالجملة المانع إنما يكون بعد ما يكتفى (١٣٦) في ترتب الحكم لولاه فليأمل فإن ههنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن التأمل (قول الشارح لأن العلة قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غير وهو لعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبتة إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منه وبيناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعلم مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل ان الاستثناء من المجرور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدنية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء وردد عليه أن الظرف تصرف لأنه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحذور أيضاً إلا أن يقال أن مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى في وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف أى المناسب ذكره هنا أى في هذا المحل ثم حذف المضاف فانفصل الضمير واستتر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية ولا يصح أن يجعل مفعولاً به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعله ظرفاً للمحذوف بجعله ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لأن اللغوى من أقسامه) قال الناصر في كون اللغوى من الشرعى منع ظاهر لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ وأجاب سم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقع الشرط في قوله وإن ورد سبباً وشرطاً الخ على وجه خاص لا يقتضى الحواله على ما وقع فيه ولا يمنع الحواله على وجه اعم فإنه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوى وخبر أن قوله مخصص (قوله أى الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصاً لكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كما يأتى وإن كان مفهوم الشرط أقوى (قوله ومسائله الآتية) بالنصب عطفًا على اسم ان وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسائله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغوياً لأن اللغوى لا يكون إلا متصلاً ونظر فيه بأن اللغوى ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعتمد منه يجعل ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كما سيأتي

(قول الشارح ثم الشرع الخ) الشرط الشرعي كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما بشرط السبب وهو ما يخل بعدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت المالك الذي هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة بخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة (١٣٧) السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه

يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه

إلى الله ولم يخل به عدم الطهر (قوله أي لجوازاها) الأولى لصحتها فان الجواز قد يفتي معناه به يعلم أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله فلا يرد أن منه مانع السبب) هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء فمانع السبب معرف لا انتفاء المسبب ووجه تعريف مانع الحكم نقيضه أنه حقيقة مانع الحكم هو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص كما تقدم فقول الزركشي لابد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب ليس على ما ينبغي لخروجه

من الاتصال وغيره لا يخل إذ كرها إلا هناك ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرحم (والمانع) المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم) أي حكم السبب (كالأبوة في) باب (القصاص) وهي

هو المتصل (قوله من الاتصال) أي لا يفصل إلا بسكتة تنفس أو عى إلى آخر ما يأتي (قوله ثم الشرعي الخ) الشرعي مبتدأ والمناسب صفته وكالطهارة خبر والكاف بمعنى مثل أو المناسب خبره وكالطهارة تمثيل فهو خبر مبتدأ محذوف أي وذلك كالطهارة ووجه كونه المناسب هنا أن المقصود بالذات بيان أقسام متعلق الخطاب الوضعي السابق في قوله وإن ورد سببا والذي من متعلقة ليس إلا الشرعي والشرط الشرعي كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو ما يخل بعدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت المالك الذي هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة بخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدم نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر اه زكريا (قوله كالطهارة للصلاة) أي لجوازاها لأنه هو الذي ينتهي بانتفاء السبب والأولى تقدير لفظ الصحة أي لصحة الصلاة إذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أي وجود حقيقتها هذا إن قلنا أن الحقائق الشرعية تطلق على الفاسد كالصحيح وأما أن قلنا أنها لا تطلق إلا على الصحيح فلا يحتاج لتقدير المضاف ثم في تقدير لفظ الصحة إشارة إلى أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله المراد عند الإطلاق) فلا يرد أن منه مانع السبب والتعريف لا يشمل فيكون فاسداً ومانع السبب هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء وفي قول الشارح المراد عند الإطلاق الخ وقوله أما مانع السبب والعللة الخ دلالة على خروجه من التعريف وقول الزركشي لابد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب أجاب عنه شيخ الإسلام بأنه صرح بالقيد الأخير لأنه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وإن استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم (قوله الوجودي) خرج به عدم الشرط فإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمع (قوله المعرف نقيض الحكم) نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لا إشعار بالأبوة بما يفيد صدق حيثئذ على المانع حد السبب مطلقاً أي ولا ينافي ذلك الصدق اعتباراً وجودية الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل التحديد

(١٨ - عطار - أول)

بالقيد الأخير فانه لا يعرف نقيض الحكم ابتداء بل معرف لا انتفاء السببية ابتداء وإن استلزم هذا الانتفاء نقيض الحكم لأنه متى انتفى السبب انتفى المسبب وعلم من ذلك أنه يلزم من كونه مانع السبب كونه مانع الحكم ذكره بعض المحققين (قول الشارح الوجودي) خرج به عدم الشرط وقد علمت الحال فيه فإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمع (قوله لكن أريد به هنا حكم معين) من أن هذا مع قول البعض مانع الحكم ما استلزم حكمة تقتضي

نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الأب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن سببا لعدمه فانظر كيف جعل مقتضى عدم الصيرورة الذى هو رفع لحكم السبب فالمانع إما يرفع الحكم لانه ثبت حكما فالحق ما قاله سم من ان النقيض هو الرفع واما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فالأبوة (١٣٨) نفت الوجوب لا غير واثبت الحرمة فبالدليل المثبت لها (قوله إلا ان يلزم)

كون القاتل أبا القاتل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي أن الأب كان سببا في وجود ابنه فلا يكون الابن سببا في عدمه وإطلاق الوجودى على الأبوة التى هي أمراضا في صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظر إلى أنها ليست عدم شيء وان قال المتكلمون الإضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتى تصحيحه في آخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا مقيدا باحدهما فسيأتى في مبحث العلة (والصحة)

بذلك إلا أن يلزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه ناصر قال سم قوله لوصف المانع الخ صفة ثالثة لقوله حكم وما اجاب به صحيح ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قوله اريد به هنا حكم معين بل لم يرد به إلا مجرد الرفع والنفي واما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما اجاب به نقول الأبوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث اثبتت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب واثبتت الحرمة فبالدليل الذى أثبتنا إذا لم يكن هناك قتل (قوله وهي كون القاتل الخ) هو تعريف للأبوة في باب القصاص لا للأبوة مطلقا (قوله فلا يكون الابن سببا في عدمه) اورد عليه الناصر ما لم تزل الفضلاء تلجج به فقال قد يعترض هذا بان السبب في عدمه هو القتل الذى هو فعله لا الابن فلا ينهض ذلك حكمة اه وجوابه ان المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل إذ لو لم يتصور قتله إياه فله مدخل في القتل لوقوفه عليه أفاده سم ولا يخفك سقوطه لجريانه في المفعول به إذ لو لا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى فيلزم ان يكون سببا ميّدا فيه ولا يقول به احد فالاحسن ان يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظة فيه تأمل (قوله أمراضا) لانها نسبة يتوقف تعللها على نسبة أخرى وذلك معنى الإضافة ولم يقل نسي لان الإضافة التى هي المقولة اخص من النسبة وهي أمر يتوقف تعلله على تعلل غيره نسبة كان أو غيرهما بخلاف الإضافة فانها النسبة المتكررة (قوله نظرا إلى أنها ليست عدم شيء) اى ولاداخلها العدم في مفهومها زاده الناصر بعد ان نقل كلام المتكلمين في معنى الوجودى وانه يطلق على معان وفيه خلط اصطلاح باصطلاح فذكر أمثال هذه المباحث هنا تشويش على الطالب (قوله وان قال المتكلمون) اى فلا منافاة بين ما ذكره هنا وبين تصحيحه في آخر الكتاب ان الأمور الاعتبارية ليست وجودية لأن ما هناك جرى على اصطلاح المتكلمين وما هنا على اصطلاح الفقهاء (قوله أمور اعتبارية) للاعتبارى معنيان ما يكون له تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالأماكن وما يكون تحققه باعتبارها ولو قطع النظر عن اعتبارها لا يكون له تحقق اه سم وهو كلام مشهور ذكره غير واحد الحق ان الاعتباريات لا تحقق لها في نفس الامر وان نحو الامكان تحققه إنما هو بتحقيق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتباريات المحضة كآنياب اغوال فليس لها في الخارج امر تستند اليه ولذلك قيل ان الاول موجود بوجود انتزاعى والثانى بوجود اختراعى وقد بسطت القول في هذه المسئلة في حاشية المقولات الصغرى (قوله والصحة الخ) ظاهره ان المراد الصحة المتقدمة فقطضاء ان الشرع ورد بكون الشيء صحيحا وفاسدا واعترضه الناصر بان الماخوذ من كلام ابن الحاجب والعصيان الصحة من الاحكام العقلية بعرض

هو التزام غير لازم أوقفه فيه جملة النقيض على الحكم الآخر (قوله بان المراد هنا السبب البعيد الخ) يلزم هذا ان المفعول به سببا بعيد في وجود الفعل المتعدى إذ لو لم يتحقق فالاحسن أن يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام ملاحظة فيه تأمل (قوله فإطلاق الوجودى الخ) هذا تخليط وعبرة الناصر قيل العدوى المدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا مركبا مع وجودى كعدم البصر أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل في مفهومه العدم فقول الشارح نظرا إلى أنها ليست

العبادة

عدم شيء أى ولا داخل ذلك في مفهومها إشارة إلى إطلاق

الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث انتهى فالمحشى فهم ان مراد الناصر الثالث من القول الثانى وليس مرادا بل المراد القول الثالث كما هو صريح المنقول نعم قد يقال الوجودى عند الفقهاء لا يلزم ان يكون ما هو عند المتكلمين وهو ما نقله الناصر فيحتمل ان الوجودى عندهم ما ليس بعدم شيء وان لم يكن واحدا من معانى الوجودى عند المتكلمين تدبر

(قوله في قوة وروده) بان جامعها موافق فيه ان هذا ماخوذ بطريق الزوم فيكون من استنباط العقل والكلام ليس في انه ورد بذلك
اولا بل في كون ذلك متوقفا معرفة على خطاب الشرع به كما هو في عبارة (١٣٩) المضدوكا فييده اول كلامه ولو فسر معنى

كون متعلق خطاب الوضع
شرعيا بانه يقع في كلام
الشارع وان لم يتوقف
عليه كافي قوله عليه الصلاة
والسلام صل فانك لم
تصل لما ورد ذلك (قوله
عن فاعل المصدر) اي
في المعنى ليوافق قوله
والاصل الخ والافظا هره
انه محول عن المضاف ولو
قال والاصل موافقة الفعل
ذو الوجهين وقوعه لكان
اولى وانما كان الوجهان
للوقوع لان الفعل قبل
الوقوع لا يوصف بموافقة
ولا مخالفة (قول الشارح
من حيث هي) هي مبتدا
خبره محذوف اي صحة
واخذ هذا الاطلاق من
قوله وقيل صحة العبادة
(قول الشارح لاستجماعه
ما يعتبر فيه شرعا) دخل
الطهارة المظنونة مع عدمها
في الواقع فان الشارع لم
يعتبر الطهارة في نفس
الامر بل بحسب الظن
فدخل صلاة من ظن انه
متطهر ثم تبين حدثه وصح
قوله بعد وان لم تسقط
القضاء ومثل ذلك صلاة
فاقد الطهورين ومريض
لغير القبلة لعدم من يوجهه
لاستجماعهما ما يعتبر فيهما
شرطا حيثئذ قوله بل

من حيث هي الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد (موافقة) الفعل (ذو الوجهين) وقوعا (الشرع)
والوجهان موافقة الشرع ومخالفة اي الفعل الذي يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر
فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة او عقد كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف
مالا يقع الاموافقا للشرع كمعرفة الله تعالى

العبادة مثلا على الاوامر فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا لا يحتاج الى توقف من الشارع بل
يصرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة او تاركا لها فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وتحمل سم
باجوبة احسنها ان الخطاب اذا ورد باعتبار الشروط وغيرها ما يتوقف عليه الحكم الشرعي كانه ورد
بان ما استجمع هذه الامور موافق ومالا يخالف وفيه ان هذا ماخوذ بطريق الزوم فيكون من
استنباط العقل فالحق ان الصحة والفساد من الاحكام العقلية لم يرد بها الخطاب وعلى هذا فالاحكام
الوضعية ثلاثة (١) واما بقية كلام سم فما لا ينبغي ان يسطر (قوله من حيث هي الخ) هي مبتدا
خبره محذوف اي من حيث هي صحتها الجلية في محل جرباضافة حيث اليها فلم تضاف حيث الا الجلية
والحيثية للاطلاق والشارح اخذ ذلك من قوله وقيل صحة العبادة الخ (قوله الشاملة لصحة العبادة الخ)
اخذ من قوله وقيل في العبادة الخ فدل ذلك على ان التعريف للقدر المشترك بينهما ثم انه فرق
غير واحد بين الطاعة والقربة والعبادة بان الطاعة امثال الامر والنهي والقربة ما تقرب به بشرط
معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما في النظر
المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي
لا تحتاج الى نية كالعتق والوقف فعلى هذه متفرقة لم يتناول كلام الشارح نحو العتق والوقف مع
انهما يوصفان بالصحة والحق ان هذه التفرقة تحكم فتحو الصلاة يقال له طاعة وقربة وعبادة
باعتبارات وكذا الوقف ونحوه فتأمل (قوله وقوعا) يشير الى ان الاصل موافقة وقوع الفعل
ذو الوجهين فحذف الوقوع وأقيم المضاف اليه مقامه فاضيفت الموافقة اليه ثم جيء بالوقوع
تمييزا فالمتصف بذو الوجهين حقيقة هو الوقوع لا الفعل (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا) هذا
عما يؤيد ان الصحة امر عقلي والمراد بما يعتبر الشروط والاركان وانتفاء الموانع والمراد استجماعه
ما ذكر ولو بحسب ظن الفاعل فصح قوله بعد ذلك وان لم تسقط القضاء اي بحسب نفس الامر وان دفع
اعتراض الناصر بان تفسير الموافقة به يقتضى انتفاء ما عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه ففتنى
صحتها على هذا القول ويأتى انها صحيحة عليه ولو قال امر الشارع كما انصح به ان الحاجب لتناول الحد
صحة العبادة والعبد ايضا بدون تفسير الموافقة بالاستجماع المذكوراه ووجه الدفع ان الطهارة المعتبرة
شرعا في الصلاة اعم من المتيقنة والمظنونة فدعوى الاقتضاء المذكور غير صحيحة ومن ذلك صلاة فاقد
الطهورين فهي صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا لا الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها اذ هي انما تعتبر عند
القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لعدم من يوجهه اليها (قوله بخلاف ما لا يقع) محترز قوله ذي الوجهين
(قوله الا واقفا) وكذا ما لا يقع الا مخالفا كالشرك فلا يوصف بالبطلان لانه ليس ذا وجهين واورد عليه
(١) قوله فالاحكام الوضعية ثلاثة قالت زاد الشيخ ابواسحاق الشاطبي في الموافقات العزائم والرضى
وعليه فيكون خمسة حتى مع اخراج الصحة والفساد فافهم اه كاتبه

بمعنى مطلق الادراك لا وجه له بل هو فاسد لان المعنى حيثئذ لو وقع مطلق الادراك مخالفا كان الواقع جهلا لا معرفة ولا فسادا في
هذا لعدم فرض ان الواقع معرفة والمقصود انه مناقض للواقع بأن الكلام مبني على الفرض والتقدير (قوله وانما
اقتصر الخ) اي في مفهوم ذي الوجهين وحاصل كلامه ان مالا يقع الا مخالفا لم يدخل هنا لخروجه عن الموافقة

(قول الشارح اخذا بما ذكر) زاد ذلك لان التعريف المتقدم عام (قوله والجواب ان المراد الخ) حقيقة الجواب ان مدار الصحة على موافقة الامر ومن ظن انه متطهر ما مور في الواقع بانواع ظنه فالفعل حيثئذ مستجمع ما يعتبر فيه شرعا ومدار القضاء على تحقق الشروط في نفس الامر (قوله ومن الاستجماع (١٤٠) بحسب ظن الشخص) ان كان المراد استجماع شروط عدم القضاء فليس الكلام

فيه وان كان المراد استجماع ما يعتبر فيه شرعا بالنسبة لذلك الظان فالفعل مستجمع لها بحسب الواقع فتأمل (قول المصنف وقيل في العبادة اسقاط القضاء) حاصل الخلاف على ما في العصد وغيره ان الصحة عند المتكلمين موافقة امر الشارع وان وجب القضاء وقلنا انه بالامر الاول لا بامر جديد لما عرفت من اختلاف مدركي الصحة ووجوب القضاء وعند الفقهاء كون الفعل مسقط للقضاء لا يقال القضاء حيثئذ لم يجب لاننا نقول المعنى دفع وجوبه قال العصد ولو فسرنا الصحة في العبادات بترتب الاثر المطلوب عليها ورجعنا الخلاف إلى الخلاف في ثمرتها لكان حسنا يعني يحسن ان يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة

اذلوقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة اخذا بما ذكر موافقة العبادات ذات الوجهين وقوعا الشرع وان لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة (في العبادة اسقاط القضاء) اي اغناؤها عنه

الناصر أن هذا يخالف قولهم إيمان المقلد صحيح أو غير صحيح والإيمان لا يقع إلا بموافقة قد وصف بالصحة وعدمها وقال تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل أي الشرك قد وصف بالبطلان مع أنه لا يقع إلا بخالفه واجيب عن الاول بان المراد بالصحة وعدمها في مسئلة وإيمان المقلد المعنى اللغوي أي الكفاية وعدم الكفاية لا الصحة الفساد بالمعنى الاصطلاحي وهذا بناء على ان المعرفة هي الإيمان وقد يمنع ذلك بان معرفة الله أي إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الإيمان فانه تصديق مخصوص بأمر مخصوص بشروط مخصوصة فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع تلك الامور وتارة لا بخلاف المعرفة فانها ذات وجه واحد فان قيل قد اعتبر في الموافق كون موصوف الصحة فعلا وبه افسح كلام الشارح فالجواب ان المراد بالفعل في امثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقادات كما تقدم غير مرة وعن الثاني بان اطلاق الباطل على الشرك في الآية الشريفة ليس بهذا الاصطلاح لجواز ان يكون مجازا أو باصطلاح آخر فتأمل (قوله اذلوقعت) أي المعرفة بمعنى مطلق الادراك وإلا فصحة المعرفة لا يمكن ان تقع مخالفة ففيه استخدام قيل ان للمعرفة ايضا جهتين لانه قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والاولى مستجمعة للشروط دون الثانية ولانه قد تكون مكتسبة بمقتضى اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرها وقد لا يكون كذلك كالموافق في قلبه ان الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذي يعبر عنه بالاذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والاولى قد تكون مقرونة بالانكار باللسان والاصرار على الفساد والاستنكار ظاهر او قد لا يكون والاولى غير صحيحة ايضا وقد يجاب بان المعرفة في حد ذاتها لا تكون إلا موافقة وهذه امور عرضية تأمل (قوله فصحة العبادة الخ) أي إذا عرفت تعريف الصحة من حيث هي فصحة العبادة فهذا توطئة لكلام المصنف الآتي (قوله اخذا بما ذكر) أي من قول المصنف والصحة الخ زاد ذلك لان التعريف عام كما تقدم واخذا حال مقدمة على صاحبها وهو الموافقة وليس مفعولا لاجله لانه قد شرطه وهو اتحاد الفاعل إذ فاعل الموافقة العبادة وفاعل الاخذ الشخص (قوله موافقة العبادة الخ) اخذ من هذا ان الفاسد يقال له عبادة ولذلك قال الفقهاء الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفساد واما قولهم المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فمعناه انه غير معتد به وخصها بعضهم بالصحيح كما تقدم (قوله وان لم تسقط القضاء) أي كصلاة فاقدا الطهورين وصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له بعد الصلاة انه محدث (قوله وقيل في العبادة اسقاط القضاء الخ) عزي هذا القول في المنهاج للفقهاء والاول للمتكلمين فصلاة من ظن انه متطهر ثم بان حداثه صحيحة على رأي المتكلمين لموافقته امر الشارع لانه ما مور بانواع هذا الظن دون رأي الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء قال الشارح البدخشي واما الثواب فليس باثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة الشيرازي بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بان المراد جواز ترتب الاثر لا وجوده وفي حاشية الكمال انما لم يذكر الشارح هذا القول إلى الفقهاء كافي الحصول والاحكام وغيرها لتصريح اصحابنا الفقهاء بخلافه فانهم قالوا في صلاة الجماعة في الكلام على شروط الاقتداء فان كانت صلاته صحيحة فاما ان تكون مغنية

أمر الشارع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن هنا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الاثر المطلوب منها قال التفتازاني وما استحسنة العصد هو وما مشي عليه البيضاوي في المنهاج وقابله عليه شارحه الصفوي لكن مراد المصنف الرد عليه بقوله فيما سيأتي وبصحة العقد

ترتب أثره وبصحة العبادة اجزاؤها (قوله في الوقت) الصواب اسقاطه هنا (١٤١) وفيما يأتي لان سقوط القضاء

عدم الاحتياج إلى فعل

العبادة ثانيا ولو في غير

الوقت (قول الشارح

يسمى صحيحا على الاول

دون الثاني) في ذكر

التسمية إشارة إلى ان

الخلاف لفظي وواقعه

قول الغزالي وغيره

الخلاف في المسئلة لفظي

لاتفاقهم على انه في صلاته

المذكورة موافق للأمر

وانه يثاب عليها وان يجب

القضاء ان تبين حدثه وإلا

فلا ورد الزركشي لهذا

غير متجه كما بينه شيخ

الاسلام (قول المصنف

وبصحة العقد ترتب اثره)

شروع في الاعتراض على

من قال الصحة ترتب الاثر

وبني عليه ان لا خلاف في

الصحة بل في الاثر المطلوب

وحاصله ان ذلك تساهل

وان التحقيق هو ان صحة

العقد وصف للعقد وهو

موافقة الشرع فاذا

وجد ذلك الوصف ترتب

الاثر فهو منشأ لترتب الاثر

وبهذا ظهر وجه مغايرة

الاسلوب (قول الشارح

كحل الانتفاع) لم يجعله

الانتفاع لانه يتخلف عن

الصحة ويوجد مع الفساد

(قوله في تبعية احد شيئين)

المناسب أن يقول في شيء

تابع لشيء آخر اخذا

بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانيا فوافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثاني (وبصحة العقد) التي هي اخذا بما تقدم موافقة الشرع (ترتب أثره) أي أثر العقد وهو ما شرع العقد له

عن القضاء ولا فجعلوا من الصحيحة ما لا يفنى عن القضاء وأيضا فانهم حكوا وجهين في وصف صلاة فاقد الطهورين بالصحة أصحهما نعم مع أنه يجب القضاء على الجديد (قوله بمعنى أن لا يحتاج) ببناء الفعل للفاعل ضمير مستتر يعود للكلف المعلوم من المقام والمجهول فثابت الفاعل الجار والمجرور وكان الانسب ان يقول بان لا يجوز لان الاحتياج وصف للمكلف وعدم الاحوج وصف للعبادة كما ان الاغنياء وصفها وقاية اب بانه تفسير للاحواج الذي هو وصف للعبادة بلازمه وهو الاحتياج الذي هو وصف للمكلف ومثله شائع كثير وهذا كله على ان يحتاج بالتحية اما ان قرئ بالفوقية فضميره حيث يذيعود للعبادة ولا يرد ما ذكر غاية ما فيه ان الاسناد مجازي (قوله يسمى صحيحا على الاول دون الثاني) في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي ويوافقه قول القرافي (١) وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق (٢) للأمر وان يثاب عليها وان يجب القضاء ان تبين حدثه وإلا فلا ورد الزركشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله وبصحة العقد) فسر الآمدى صحة العقد بترتب اثره وتبعه على ذلك غيره كابن الحاجب والعصدي وغيره من شارحي المختصر ونبه المصنف على ان في ذلك تساهلا وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقة الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو منشأ لترتب الاثر كما قال الشارح فالصحة منشأ لترتب فظهر أن قوله وبصحة العقد كلام مستأنف وليس من القليل واتضح سر مغايرة الاسلوب (قوله موافقة الشرع) لم يقل موافقة العقد ذي الوجهين كما قال في العبادة لان العقد لا يكون إلا ذا وجهين فقوله ذي الوجهين في تعريف مطلق الصحة للاحتراز بالنسبة للعبادة وليبان الواقع بالنسبة للعقد قال الناصر هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض مع أنه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتأمل واجاب ابن قاسم بان المراد بموافقة الشرع اجتماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استكمل ما يعتبر فيه شرعا من الامور المعتبرة فيه وما مخلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لاركنا ولا شرطا وإن كان واجبا في نفسه وفرق بين ما يعتبر في الشيء من جهة كونه ركنا او شرطا وما يجب فيه من غير اعتباره فيه فالاعتداد بالطلاق متوقف على ما يعتبر فيه وحله على الخلو عن الحيض كما ان الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترة او مكان وان اعتبر ذلك في حلها فتصح بستره مغسوبة ومكان مغسوب وتكون معتد بها مع الحرمة فالحرمة

(١) قوله فانهم حكوا وجهين الخ وحكى اصحابنا المالكية في ذلك اربعة وأشار لها بعضهم بقوله

ومن لم يجد ماء ولا متيما * فاربعة الاقوال يمكن مذهبا

يصلى ويقضى عكس ما قال مالك * واصبغ يقضى والقضاء لأشبا

وزاد التتائي خامسا نظمه بقوله

وللقاسبي ذوالربط يومي لارضه * بوجه وايد التيمم مطلبا

قال الشيخ يوسف الصفقي والمعتمد من هذه الأوجه الخمسة قول مالك انه لا يصل ولا يقضى بل

لا يصل ولا يقضى بل تسقط عنه الصلاة وقضاؤها اه كاتبه عنى عنه

(٢) في الشريبي الغزالي بدل القرافي فليحرر اه كاتبه

من قوله وان كان السبب شيئا آخر

كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح فالصحة منشأ الترتب لانفسه كما قيل قال المصنف
بمعنى أنه حيثما وجد فهو ناشئ عنها لا بمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار
فانه صحيح ولم يترتب عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار

عارضة فيهما تأمل (قوله كحل الانتفاع في البيع) لم يقل كالا انتفاع لانه قد يتخلف عن الصحيح ويوجد في
الفاقد (قوله فالصحة منشأ الترتب) تفرغ على كلام المتن بين الغرض منه وأورد الناصر
لزوم التفاضل في كلام المصنف من حيث انه جعل ترتب الاثر مسييا عن الصحة كما تقيده
بأن السببية الداخلة عليها وجعل الاثر مسييا عن العقد لانه مقتضى اضافة الاثر اليه ولا معنى
لكون الشيء أثر الآخر إلا انه مترتب عليه ومسبب عنه وأجاب بأن الصحة هي السبب
حقيقة ولما كانت صفة للعقد والصفة والموصوف كالشيء الواحد أضيف الاثر اليه مجازا
من اضافة ماحقه ان يضاف للحال وهو الصحة للحال الذي هو المقدر وأجاب سم بجواب آخر
وهو أنا نمنع ان اضافة الاثر الى العقد تقتضى سببيته له لم لا يجوز أن يكون معنى تلك الاضافة
بمجرد تبعية ذلك الاثر للعقد في الحصول وان كان سبب التبعية في الحصول الصحة (قوله لانفسه)
كما قيل فانه الآمدى وغيره كما تقدم والدليل على انها ليست نفسه ان تقول لو كانت نفسه
لم توجد بدونه لكن التالي باطل فبطل المقدم ثبتت تقيضه وهو المطلوب أما الملازمة
فبدئية وأما دليل بطلان التالي فلان الصحة قد وجدت في بعض الصور ولم يوجد
الاثر كما في البيع قبل انقضاء الخيار وقد يمنع هذا بان ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع
والمانع هنا وجود الخيار إذ لولا لترتب الاثر (قوله بمعنى انه حيثما وجد الخ) أورد عليه
الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما أثرهما من اليقونة والعق مع انها غير صحيحتين
وأجيب بأن ترتب أثرهما ليس العقد بل للتعليق وهو صحيح ونظيره القراض والوكالة
الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد وأما ما أورده
الناصر من ان كلا من الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج
فالوجود المسند اليهما ان كان الخارجى كما هو الظاهر لم يصح وان كان الذهني فان المتكلمين
لا يثبتونه وان اثبتته الحكماء فضعيف جدا لان المراد بالوجود التحقق والامور الاعتبارية
نوصف به ولا يقتضى ذلك تحققها في نفسها حتى ينشأ ما قررناه سابقا بل معناه تحقق
ما انتزعت منه واعتبرت فيه ودعواه ان المتكلمين لا يثبتون الوجود الذهني ممنوع فان
المنكر له الكثير منهم والبعض اثبتته كما صرح بذلك في المواقف وغيرها من كتب
المتكلمين وحينئذ لا حاجة لما أطال به سم مما لا يخلو بعضه عن القدر يعلم ذلك من وقف
على كلامه مع استحضار ما قاله الحكماء والمتكلمون في هذا المبحث تركنا ذكره هنا مخافة التطويل
(قوله وتوقف الترتب الخ) جواب اعتراض يرد على قوله الصحة منشأ الترتب بان المنشأ
سبب يستلزم مقارنة الناشئ عنه فانتفاء تلك المقارنة يستلزم انتفاء السببية وحاصل الجواب
منع استلزام المقارنة لان المسبب كما يتوقف على سببه يتوقف على انتفاء مانعه كالخيار ووجود

(قول الشارح لا نفسه)
يدل عليه انها لو كانت نفسه
لم توجد بدونه والتالي باطل
لوجودها في بعض الصور
بدونه كما في البيع قبل انقضاء
الخيار قيل وقد يمنع
ترتب الاثر مفروض مع
انتفاء المانع والمانع هنا
وجود الخيار ولولا
لترتب الاثر وليس بشيء
إذ الترتب ذاتي للصحة
فكيف يتخلف ولو مع
ألف مانع إذ تخلفه تخلفها
والفرض وجودها اللهم
إلا ان يقال معنى هذا
المنع ان القائل بان الصحة
هي ترتب الاثر لولا المانع
فالصحة هي ترتب الاثر
وقوعا وفرضا إذ يتخلف
لعارض لا يمنع بالذات
لكن هذا لا يسلبه المصنف
كما يدل عليه قول الشارح قال
المصنف الخ ويعدان يقال
ان الخلاف في التسمية فقد
لا يسميه ذلك القائل زمن
الخيار صحيحا بذلك المعنى
فان قلت الترتيب صفة
للاثر والصحة صفة للعقد
فكيف كان الترتب صفة
العقد قلت ترتب اثر العقد
صفة له (قول الشارح بمعنى
انه حيثما وجد الخ) وترتب
أثر الخلع والكتابة
الفاسدين إنما هو على التعليق
وهو صحيح لانهما تدبر

(قول الشارح فهو ناشئ الخ) عبر بالامية في الاولى والفعلية في الثانية لان المرتب على . جوده ثبوت أنه ناشئ . لاحصول
إنشائه والمراد الاول دون الثاني كما هو ظاهر للتأمل (قوله) (١٤٣) أنه متحقق في نفسه المراد

بتحققه في نفسه أن منشأ
انزاعه متحقق وهذا معنى
قولهم الخارج ظرف
للنسبة لوجودها أما هو
بنفسه فلا تحقق له أصلا
والحاصل أن الوجود
معناه التحقق وأن إسناد
الوجود اليهما في الحقيقة
إسناد لما انزعاه (قوله)
لذا السبب يعتبر فيه مقارنته
لمسببه قد تقدم أن ذلك
لا يعتبر عند الاصوليين
إنما يعتبر في العلة عند
الحكام وهي عندهم غير
السبب على أن ذلك في
السبب بمعنى المؤثر وكلام
العلامة السبب بمعنى
المعرف على أن العلامة
يلوح من كلامه على قول
الشارح وتوقف الترتب
الخ أن المقارنة إنما تلزم
إذا تحقق انتفاء المانع وإن
أمكن أن يكون ذلك
مجاراة للشارح أولا نعم
الحوادث الاول لا ينفع
سم لانه تقدم أنه سلم
وجوب المقارنة ويمكن
أن يجاب هنا بما أجاب به
هناك وهو أن السبب
وقوع العقد وذلك ليكون
أمر وجودي بمعنى أنه

المانع منه لا يقدح في كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح في سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة
توقفه على حلول الحول وقدم الخبر على المبتدأ لئلا يأتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر
العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة
(العبادة) على القول الراجح في معناها (أجزاؤها)

شرطه كحول الحول (قوله المانع) صفة للخيار وضمير منه يعود للترتب (قوله) كما لا يقدح في سببية
ملك النصاب الخ) اعترضه الناصر بأنه يفرق بينه وبين صحة العقد بأن ملك النصاب مستمر الوجود حالة
وجود الشرط وهو حلول الحول التي هي حالة انعدام المانع والصحة متقدم لانعدام موصوفها وهو
العقد لانه عبارة عن الإيجاب والقبول وهو لفظ يقتضي بمجرد التطابق فكيف يكون السبب المعروف
للحكم بجهة وجوده معر فاهو معدوم وأجاب سم بأن العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع
بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار فلم يعرف السبب الصحيح هنا لاجهة
وجوده حال وجوده لاجل عدمه (قوله) لئلا يأتى له الخ) قد يعمل أيضا بإفادة الاختصاص لكن تركه الشارح
لان الظاهر أن القصد في ما قيل أن الصحة هي الترتب لانني أنه قد يحصل بغيرها وهو نظر دقيق اه ناصر
(قوله) الاختصار فيما يليهما) هو قوله والعبادة أجزاءها الخ واختصار فيه بحذف بصحة منه لانه يلزم
أن يقول على تقدير تأخر الخبز وأجزاء العبادة بصحتها لکنه لزم على صنيعة العطف على معمولي عاملين
مختلفين لان العبادة عطف على العقد العامل فيه صحة أجزاءها عطف على ترتب العامل فيه الابتداء
والجواب أنه من عطف الجمل لا من عطف المفردات بان يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أي بصحة بعد
العاطف لتمام الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقريته وهي هنا نظيره في الجملة الاولى ومعلوم أن التقدير
لا ينافي الاختصار لان مرجع الاختصار إلى اللفظ لا التقدير (قوله والعكس) معطوف على أنه مفعول
معه أو مفعول به لعامل محذوف أي وفعل العكس (قوله) ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال الناصر علة
لتغير الضمير بالظاهر والعكس مع الالكل منهما ثم ان هذا التقدم للرجع غير لازم لانه مع التأخر مقدم
رتبة وهو كاف في الجواز اه وأجاب سم بأن ذلك إذا عاود الضمير على المبدأ نفسه وها يعود إلى ما أضيف إليه
المبتدأ وليس رتبة التقدم بالذات بل بالنسبة تأمل (قوله) أجزاءها) قال ابن الحاجب الأجزاء والأمثال
وهو كما راها الأتيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به فهو موافقة للعبادة الشرع التي هي صحتها فجزاء
العبادة صحتها ناشئ . كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فلي تأمل ناصر قال سم تأملناه فعلنا أن هذا
الاعتراض بما لا يخفى في سواده على أحد لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب ومعلوم
أن المصنف والشارح ليسا مقلدين له ولا ناقلين عنه وأن المصنف اطلع على مقاله وخالفه عن قصد فانه
شرح المختصر فلا بد أن يطلع على مقاله ابن الحاجب فلوارتضاه لنقله وهو كثيرا ما يستدرك عليه أشياء
فليكن هذا منها بقرينة عدوله عنه اه والحق أن تشييعه على شيخه تحامل منه فان المقصود هنا للمصنف
والشارح نقل الاقوال في تفسير الصحة والجزاء وبيان أن الأجزاء هل هو عين الصحة أو غيره على

ليس عدم شيء فلي تأمل (قوله) ولا يخفى أن مانحن فيه الخ) على أن تأخير المرجع وإن جاز خلافه أولى حيث لا مانع لانه الاصل
(قول المصنف وبصحة العبادة الخ) علم منه اختصاص الأجزاء بذى الوجين كالصحة المبني هو عليها فلذا ترك التنبيه عليه (قول
المصنف أي كفايتها) فسر بذلك إشارة إلى أن ذلك هو المراد من قول صاحب المنهاج الأجزاء هو الاداء الكافي فان الأجزاء صفة للعبادة

والاداء صفة الفاعل فلا بد ان يقال هو الاداء الكافي من حيث الكفاية وإلى أنه هو المراد من قول ابن الحاجب ايضا الاجزاء الامثال فالإتيان بالمأمر به على وجه يحققه انما فاقيل اسقاط القضاء يدل على هذا قول العضد في شرحه اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامثال به فلا شك ان إتيان الأمر به على وجه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامثال وحقيقته ذلك اه قال السعد في حاشيته قوله حصول الامثال به لا خفاء في ان الاجزاء صفة الفعل بالمأمر به بخلاف الامثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى كون الفعل مجزئا حصول الامثال به اه ولا شك لاحد في ان حصول الامثال به هو كفايته ما صدقا واختلاف المفهوم لا يضر وأثره المصنف اختصارا وليس المراد بالاجزاء في كلام ابن الحاجب الإتيان بالمأمر به على (١٤٤) وجه كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب كما عرفت من كلام العضد بل يصرح به قوله اول

أي كفايتها في سقوط التعبد أي الطلب وان لم يسقط القضاء (وقيل) اجزاؤها (اسقاط القضاء) كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء

مقتضى تلك الاقوال وصنيع المصنف غير ملائم لهذا المطلوب ان كان الاجزاء بمعنى الامثال ولو عند احد لانه على قوله لم يكن الاجزاء ناشئا عن الصحة على القول الراجح في الصحة فكيف يستقيم ما ذكره الشارح انه على الراجح ناشئ عنه وفي المنهاج ما يوافق كلام المختصر قال والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به اي بذلك الاداء ومعنى السقوط خروج المكلف عن عهده انما يجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والاداء الكافي هو الإتيان بالمأمر به كما امر الشارع اه وهذا عين ما قاله العلامة الناصر فاعتراضه قوي لا يندفع بمجرد التشنيع انما يندفع بنقل قوي يؤيد مقالة المصنف او ابداء وجه مرضي للمخالفة كما هو المتعارف بين الفضلاء واما رد الاعتراضات الواردة بمجرد الاطراء في المصنف والشارح فعدول عن سبيل الانصاف نعم لو اشعر كلام المصنف بان ما ذكره اختياره كان قاله وعندي مثلاً ما قاله اسم لكن بعد بيان سر المخالفة وترجيح ما ذهب اليه المصنف لا كما هو اسلوبه من الالتفات للاطراء ودعوى الاطلاع ونحو ذلك مما يجري مثله في مجلس المناظرة لحكم على قائله بالافحام واعتراض بعض من كتب هنا بان الامثال وصف للفاعل والاجزاء وصف للعبادة فكيف يفسر الاجزاء بالامثال ساقط فان مثل هذا شائع في كلامهم كتفسير الدلالة بالفهم فما يجب به هناك يجب به هنا (قوله) وان لم يسقط القضاء (بالتحية والفوقية اي الاجزاء او العبادة وذلك كصلاة من ظن الطهارة ثم تبين له الحدث وفيه تأمل فانه اذا نظر فيهما للظن سقط الطلب والقضاء وان نظر للواقع فلا سقوط لواحد منهما في نفس الامر الان يقال ان الطلب لا ينظر فيه لما في الواقع وانما يكون باعتبار الظن لان المكلف انما يطلب بما في يوسعه مثل سقوط الطلب وامره بالقضاء بعد ذلك لتبين عدم ما ظنه بامر آخر غير الامر الاول فالساقط هو الطلب الاول لا مطلقا والانا في وجوب القضاء (قوله) اسقاط القضاء (من اضافة المصدر للمفعول ورد هذا القول بان القضاء لم يجب لعدم المرجح فكيف سقط وبانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون سقط القضاء لكون الفعل مجزئا فلو كان هو عللا لعل به لتغاير العللة والمعلول بالذات والمفهوم واجيب عن الاول بان موجب القضاء النص الجديد هنا لا الفوات عن الوقت وعن الثاني بانه لا يراد بالتعليل العللة الخارجية بل الاستدلال بتحقيق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود الضاحك (قوله فالصحة الخ) الالمهدى صحة العبادة التي هي وصف لها لا الصحة من حيث هي كما يفيد

المسئلة اقول الاتيان بالمأمر به على وجه هل يوجب الاجزاء اه وبهذا ظهر ان ما قاله الناصر من مخالفة المصنف لابن الحاجب وتسليم سم له ذلك ليس بشيء والعجب من بعض الناس سلم اعتراض الناصر مع تأويله عبارة ابن الحاجب بما اول به العضد (قول المصنف) وقيل اجزاؤها اسقاط القضاء لم يغير عبارة ابن الحاجب هنا لان اسقاط القضاء صفة العبادة كما قاله السعد اعلم ان الشارح رحمه الله تابع للمصنف والمصنف لم يرد هنا التحقيق ان الاجزاء هو الكفاية دون اسقاط القضاء وان اردت تحقيق المقال فاعلم ان الاتيان بالمأمر به على وجه هل يسقط القضاء او لا بل

يحقق الاجزاء بمعنى سقوط التعبد وان لم يسقط القضاء قال بالاول ابن الحاجب وغيره وبالثاني القاضي عبد الجبار قال في المنتهى قوله ان ارادته لا يتمتع ان يراد امر بعده بمثله فقسام ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان ارادته لا يدل على سقوطه فساقط قال السعد ليس النزاع في الخروج عن عهده الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال عبد الجبار انه بفعله قد أدى الواجب وأتى بالمأمر به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه من العهدة فانه لا يتمتع عندنا ان يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المأني به ثانيا لا يكون نفس المأني به اول بل مثله والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمأمر به على وجه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو كان إتيانه بالفعل ثانيا إتيانا بما هو مصلحة الاداء لسكان تحصيل الحاصل قال السعد قد لا يسلم القاضي ان القضاء عبارة

عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق اللزوم وعلى ما قاله ان الحاجب يكون الثاني واجبا مستأنفا بأمر جديد يسمى قضاء مجاز لانه مثل الاول قال السعدوني ان هذا بعيد اذ لم يعد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة اهـ وبهذا ظهر وجه اختيار الشارح مذهب عبد الجبار وان الخلاف لفظي لان المفعول اول حيث كفي في سقوط الطلب بناء على أن المكلف لا يطلب إلا بما في وسعه وهو الظن لا يكون هو مطلوباً بل مثله بأمر آخر لتبين عدم ما ظنه والعبرة في العبادة يعني عدم الاتيان بالمثل بما في نفس الامر وظن المكلف ثم ان المراد بالسقاط القضاء الاغتناء عنه كما تقدم وبالقضاء الفعل ثانياً لا ما خرج وقته وهذا ظهر ما تضمنته هذه الجملة فليأمل بقي انه قيل انهم يعللون سقوط القضاء بالاجراء فكيف يكون هو هو وفيه انه ليس المراد بالتعليل العلة الخارجية بل الاستدلال يتحقق الاجزاء على تحقق السقوط لا يلزم منه التغير بالذات كما يقال الانسان موجود ولو جرد الصاحك تدبر (قوله اضافي) (١٤٥) أي فيصف به غير العبادة والعقد

لكن عبارة الصفوى على
النساج الحق ان الموصوف
بالاجزاء وعدمه إنما هو
العبادات المحتملة للوجهين
دون ما عداها من الافعال
اهـ وحيث قد قول الشارح
لا يتجاوزها الى العقد نص
على المتوهم لمشاركته العبادة
في الصحة فالخصر حقيقى
تدبر (قول الشارح ومنشأ
الخلاف الخ) معنى كون
هذا الحديث وما شاكله
منشأ الخلاف ان من قال
بوجوب كل ما وصف فيها
بالاجزاء لما قام عنده من
دليل الوجوب قال
لا يوصف بالاجزاء إلا
الواجب ومن قال بالنسب
ولوى حديث منها لما قام
عنده من دليل النسب قال

على القول الراجح فيهما والمراد به المرجوح فيهما (ويختص الاجزاء بالطلب) من واجب و مندوب
أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد المشارك لهاى الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزها الى
المنسوب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة وقيل
الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلاً أربع لا تجزى في الاضاحي

قوله كصحتها (قوله على القول الراجح فيهما) أى الاجزاء والصحة (قوله بالطلب) الباء داخلة على المقصور
عليه وهو من قصر الصفة على الموصوف والقصر اضافى كما اشار اليه الشارح واوردان العقد قد يطلب
وجوباً او ندباً فيكون عبادة فلا يتم مقابلة العبادة بالعقد على الاطلاق وأجيب بان المراد بالعبادة ما أصل
وضعه التعبد لا ما يطر اعليه ذلك كالعقد (قوله كالعقد) أى لا يتجاوزها اليه ايضاً (قوله لا يتصف به العقد)
أى لا يستعمل لفظ الاجزاء فيه اثباتاً ولا نفياً وقوله لا يتصف به العبادة أى يستعمل فيها اثباتاً ونفياً فاندفع
ما قاله الناصر ان قوله لا يتصف به العبادة اخص من المدعى للمصنف لان مراده اختصاص اطلاق لفظ
الاجزاء بالعبادة سواء كان في الاثبات فتتصف به بمعناه او في النفي فلا ويشهد له قول الشارح فاستعمل
الاجزاء اذا استعمال الاطلاق اثباتاً ونفياً ومنشأ اعتراضه حمل الانصاف في قول الشارح فتتصف به
العبادة على الانصاف بالاثبات (قوله ومنشأ الخلاف) معنى كون هذا الحديث وما شاكله منشأ الخلاف
أن من قال بوجوب كل ما وصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا
الواجب ومن قال بالنسب ولو في حديث منها لما قام عنده من دليل النسب قال يوصف به كل من الواجب
والمندوب قال الكمال ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون اى حنيفة قائل بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما
قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه في اصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستدعاء
عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء فى حديث أبى داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب معه
بثلاثة أحجار فانما تجزى عنه أى تجزى به اهـ وأشار بقوله مثلاً الى أن منشأ الخلاف ليس هذا الحديث فقط
بل هو وما شاكله من الاحاديث لا يقال الحديث إنما يفيد استعمال الاجزاء فى النفي دون الاثبات لأننا نقول

(١٩ - عطار - أول)

يوصف به كل من الواجب والمندوب ومن هنا
يظهر لك انه لا يلزم كون اى حنيفة قائل بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه في
أصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستدعاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء فى حديث أبى داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى
الغائط فليذهب بثلاثة أحجار فانما تجزى عنه قاله الكمال وهو مبنى على ان قول الشارح كالى حنيفة تمثيلاً لمن قال الاجزاء يختص
بالوجوب وليس كذلك بل هو تمثيل للقول بوجوب الاضحية هذا قول بعض المحققين ووصف الاضاحي بالاجزاء من حيث ان الشارع اعتبر
هذه الاوصاف فى الاضحية فصارت واجبة ولو فى الاضحية المنذوبة فهذه الاوصاف بمنزلة قراءة الفاتحة فى صلاة الضحى ومن هذا يظهر
ان وصف الصلاة الغير المقرء فيها الفاتحة مطلقاً سواء كانت واجبة أو مندوبة بالاجزاء انما هو لاختلال أمر واجب لا بد منه فيها بحيث اذا
انتهى اختلت الصحة وهو قراءة الفاتحة وهذا ما تقرر ان النفي مصبه القيد لا المقيد فعنى الحديث ان عدم قراءة الفاتحة فى الصلاة غير مجزى وقراءة
الفاتحة فيها مجزى فاستعمل فيه الاجزاء هو قراءة الفاتحة لا الصلاة بالنظر للمعنى فاستدلال الشارح بالحديث الاول مبنى على ظاهر عباراتهم

(قول الشارح اتفاقا) متعلق بالاستعمال أو الواجب فإن باحقيقة يقول بوجوب الناحية لكن تركها لا يبطل كانه قدم في الشارح (قوله) وأجيب بأن الوجودى يطلق الخ قيل أن الضدين لا بد فيهما من الوجود العيانى وحينئذ فالمتقابل من شبه تقابل التضاد نعم ما قاله يظهر في التقيضين كما نقل عن السيد من أن (١٤٦) الممتع في التقيضين هو الارتفاع في الصدق لاني الوجود الخارجى بناء على ذلك

وإن اشترط في الملكة أن يكون وجودها عيانيا كان التباين على القول الثانى أعنى عدم إسقاط القضاء شبه تقابل العدم والملكة أيضا ولا يخفى عليك ما في قوله والمراد هنا المعنى الثالث وقد تقدم أيضا قد ندر (قوله) تحرير محل النزاع) لأن قوله الذى حكاه الشارح عنه انما يمتشى على القول الاول فكل منهما عنده على هذا القول مخالفة الفعل ذى الوجهين الشرع لكن ان كان منها عنه لاصله فهو البطلان وان كان لوصفه فهو الفساد كما سيذكره الشارح ولا يصح أن يقول على القول الثانى كل منهما عدم إسقاط القضاء لكن ان كان كذا فهو البطلان وان كان كذا فهو الفساد لان الفساد عنده يسقط القضاء (قوله) بمعنى ترتب الاحكام) قال بعد ذلك وهذا مما يؤيد ما تقدم عن العبد في معنى الصحة (قوله قولك لا تصل الخ) تصويره بذلك يفيد انه

فاستعمل الاجزاء في الاضحية وهى مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأتى حنيفة ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطنى وغيره لا يجزى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأمر القرآن (ويقابلها) أى الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذى الوجهين بقرع الشرع وقيل في العبادة عدم إسقاطها انضمام (وهو) أى البطلان الذى علم أنه مخالفة ذى الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ماذكر الشرع (خلافا لاني حنيفة) في قوله مخالفة ماذكر الشرع بان كان منها عيانا كانت لكون النهى عنه لاصله

الاستدلال بالمفهوم وهو إثبات (قوله) فاستعمل الاجزاء في الاضحية) فيه يجوز جارى فيه لفظ الحديث وإلا فالاجزاء والوجوب والندب في الحقيقة أوصاف للذبح الاضحية لاهلها نفسها لاذ الذوات لا توصف بالاحكام حقيقة بل الموصوف بها الافعال (قوله) ومن استعماله في الواجب اتفاقا) يصح رجوعه الى الواجب وإلى الاستعمال (قوله) حديث الدارقطنى الخ) أى فانه استعمال في الصلاة وهى واجبة اتفاقا فان قلت هذا مبنى على أن الصلاة في الحديث هى الواجبة وليس كذلك فانها لكونها نكرة واقعة في سياق التثنية نعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها انما هو على القول الاول لا الثانى قلت لانسلم البناء المذكور اذا استعمال المذكور آت بتقدير العموم أيضا وبكل حال في الحديث رد على الحنفى القائل بان الصلاة تجزى بقراءة غير الفاتحة اه ذكر يا وقال بعض الفضلاء فرق بين كون الشيء واجبا في الشيء ووجوب الشيء في نفسه والكلام في الاول والفاتحة واجبة في الصلاة مطلقا فرضا كانت أو نفلا وليس النظر للصلاة من حيث هى بل من حيث القراءة فيها تامل (قوله) ويقابلها الخ) لكن المقابلة على الاول مقابلة التضاد وعلى الثانى تقابل العدم والملكة (قوله) الذى علم الخ) انما خصه بالمعنى الاول دون الثانى مع أنه علم أنه في العبادة عدم إسقاط القضاء وهو الفساد فيها أيضا لان الاول محل نزاع أبى حنيفة بخلاف الثانى لما يأتى من أنه يعتد بالفساد (قوله أيضا) أى كما يسمى بطلانا لا يقال قد فرق بينهما في أبواب منها الحج فانه يبطل بالردة فلا يمضى فيه وفسد باجتماع فيمضى فيه ومنه الخلع والكتابة فانه يبطل منها ما كان بعوض غير متمول أو كان الخلل فيه راجعا للعقد كصغر وفسد ما كان الخلل فيه راجعا لغير ذلك وحكم البطلان فيهما أنه لا يترتب عليه شيء غير حرمة العقد وحكم الفساد أنه يترتب عليه معها الصداق والعقود ويرجع الزوج والسيد بالبدل لانا نقول ذلك اصطلاح آخر فلا يضر في الاصطلاح المذكور (قوله ماذكر) أى من ذى الوجهين (قوله) بان يكون منها الخ) تصوير لمخالفة الشرع وفيه أن مخالفة الشرع غير قاصرة على المنهى عنه بل تشمل ما لم يجتمع فيه هذه الشروط وأجيب بان المراد المنهى عنه ولو بنهى عام فان مخالفة خطاب الوضع منهى عنه بالنهى العام (قوله) ان كانت الخ) غير مخالف لما قبله بل هو تفصيل له لانه يحمل أو اللام بمعنى مع فاندفع ما قيل أن فيه مخالفة لما قبله لان قوله منها عنه يقتضى أن النهى عنه لذاته (قوله لاصله) أى ما يثقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال أن عدم الشرط من الاوصاف

لو كانت الصورة هكذا لاتصل بدون طهارة فان صليت الخ كان السؤال واردا وهو كذلك لكن يمنع قوله اعتدلت فتكون به لان الاعتداد به ينافى كونه شرطا كافيا بعض شروح المختصر ثم أن تفسير الفساد بما تقدم لعله تفسير باللازم ثم رأيت في العبد وحاشيته للسعدان الصحة تستعمل في موافقة العبادة للشرع في إسقاط القضاء وفي استتباع الاثر والفساد يستعمل في مقابلات ذلك (قول الشارح) بان كان منها عنه الخ) أصل هذا الكلام أنه وقع خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة فيما نهى عنه لوصفه فقال الشافعى رضى الله

عنه النبي عن الوصف يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم فالفساد في صورة النهي عن الوصف هو الاصل لا الوصف قاله العلامة كذا نقله السعد في حاشية العضد فانتهى عن الوصف عند الشافعي يدل على اختلال الاصل لانه يفهم منه فقد الشرط فيكون النهي عنه لعينه أي لذاته وماهيته وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل حتى انه لو طرح الزيادة عاقد الربا صحيحا فلا يدل النهي عن الوصف عنده على اختلال الاصل فلا يكون عدم ذلك الوصف شرطا فلا يكون النهي عنه لعينه اما النهي عن الشيء لعينه فيدل على اختلال الاصل اتفاقا وحيث نذر لم تغاير البطلان والفساد عند أبي حنيفة وبهذا ظهر فساد ما قاله الناصر من انه لا حاجة إلى النهي لان المخالفة امر عقلي لان الكلام ليس في ذلك لاذ هو كلام يقال بعد الاتفاق على ان ما خولف شرط أو لا والكلام إنما هو فيه فليتأمل فان به يعلم ما في كلام سم في الجواب عنه (قول الشارح وهي ما في البطون) دفع به احتمال ان تسميتها اجنة باعتبار ما كان (قول الشارح اول وصفه في الفساد) أي نهى عنه مقيدا بالوصف فالمنهى عنه هو الوصف قاله السعد ولا مانع من ان يقال المنهى عنه الفعل لوجود الوصف فانهم يقولون ان الفعل حرام (قول الشارح في الفساد) أي تلك المخالفة هي الفساد (قوله والصحة هناك للوصف) هو متعين كما سيأتي في الشارح هناك من ان ابا حنيفة يقول بان النهي لا يفيد الفساد مطلقا سواء كان للذات او للوصف واستفادة الفساد في النهي عن الذات إنما هي عرضية (١٤٧) من استعمال النهي في معنى النبي قال الشارح

فيما سيأتي تعليلا لعدم افادته الفساد كما سيأتي من انه يفيد الصحة اه والصحيح إنما هو الاصل لا الوصف وسيأتي الكلام هناك في ذلك وما قاله سم لا يفيد زيادة على كلام العلامة أصلا بل يوم خلاف الصواب فتدبر (قول الشارح للاعراض بصومه) هذه عبارة السعد في بعض المواضع وفي بعض آخر لا يقيع الصوم في يوم النحر والمال واحد فانه إنما نهى عن الايقاع للاعراض (قول الشارح

في البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وكما في بيع الملاقيح وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع أي المبيع او لوصفه في الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي التي شرعها فيه وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيائم به ويفيد بالقبض الملك الحديث ولو نذر صوم يوم النحر صرح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤثر بقطره وقضائه لينتخلص عن المعصية ويبقى بالنذر ولو صامه خرج عن عهد نذره لانه ادى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفساد اما الباطل فلا يعتد به وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظي كما قال في القرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا او لوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعنده وعندنا نعم

فتكون المخالفة للنهي عنه لوصفه (قوله لانعدام) متعلق بمحذوف أي فهو باطل أو قال النهي عنه وقس عليه نظائره الاثنية وقوله أي المبيع تفسير لركن البيع لا للبيع (قوله الملك الحديث) أي الذي يطلب فسخته شرعا لينتخلص من المعصية (قوله لان المعصية الخ) فلا يقال كيف صححة النذر مع انه إنما يلزم به ما ندب فالمعصية إنما هي من حيث الفعل في الوقت المنهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله دون نذره) أي الاثيان بصيغته (قوله لينتخلص الخ) فيه لف وتشر مرتب (قوله فقد اعتد بالفساد) وخالفه في ذلك صاحبه الامام محمد بن الحسن (قوله خرج عن عهده الخ) وان كان لا ثواب له نظير من حلف على المعصية فانه يبر في يمينه بالفعل ومع ذلك يائم (قوله فلا يعتد) ينبغي ان يقرأ بالبناء للفاعل لا يفيد قصر عدم الاعتداد عليه ولا لبعض اصحابه كحمد قال بالاعتداد به (قوله والخلاف لفظي) والاعتداد وعدمه

ويفيد بالقبض) يعني أن القبض سبب للملك قبله وبعد البيع لا ملك لكن القبض لا يفيد إلا بعد عقد بيع ففي افادته المترتبة على العقد اعتداد بالعقد الفاسد (قول الشارح الملك الحديث) أي المترتب على عقد فاسد أو الواجب فسخ العقد المترتب هو عليه أو رد تلك الزيادة فيه ان كان في المجلس والحاصل انه ان كان في المجلس وجب اما الفسخ او رد الزيادة وعاد صحيحا وان كان بعده تقرر الفساد فلا يعود صحيحا بالرد كذا نقله بعضهم (قول الشارح نذر صوم يوم النحر) أي بان قال الله على ان اصوم يوم النحر او نذر صوم غد فوافق يوم النحر خلافا لمن قصره على الثاني لكنه قبل لو صرح بذلك بالمنهى عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح وهو قول ضعيف عندهم (قول الشارح لان المعصية في فعله) أي ايقاع الصوم دون نذره ولو كان المنذور صوم يوم النحر لإعراض في صيغة النذر (قوله) ومقتضاه انتفاء الصحة الخ) هذا لا يفيد شيئا بل لا بد من الفرق وحاصله ان المعصية لو كانت في الصيغة لرجعت لذاتها فكان منها لذاته فيبطل بخلاف الفعل فانه تضمن امرين نفس الصوم وهو عبادة لله لا ينهى عنها والاعراض به وهو منهي عنه فالنهي فيه الوصف فلذا لم يبطل (قوله مع ان بعض الحنفية يعتد بالباطل) هذا كلام لا يقول به احد من خلق الله فضلا عن الحنفية إذ الباطل لا حقيقة له حتى يعتد به اه وعبرة التنقيح هكذا فصل والنهي اما عن الحسابات كالزنا وشرب الخمر فيقتضي القبح لعينه اتفاقا إلا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لان كان مجاورا واما عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح

ويشعر بأصله لإبدليل أن النهى لقبح عينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً اه قال في شرحه إن كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعي يقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشرعية بأصله إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً قال التفتازاني النهى عن الفعل الشرعي يحمل عند الطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمره ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالجواب أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم كالصوم للثواب والبيع للفاسد سيئاً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحاً لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهى عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل أي ويكون النهى مستعملاً في معنى النفي مجازاً لأن المنهى عنه يجب أن يكون متصوراً وجوب بحيث لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه وإن دل دليل على أن قبحه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو مكروه وإن كان وصفاً فهو فاسد عند أبي حنيفة باطل عند الشافعي لارجاعه ذلك النهى عن الذات بأن يجعل فقد الوصف شرطاً قال صاحب الطريقة لأن النهى ورد عن الصوم فأرجاعه إلى غيره عدول عن الحقيقة وإن لم يدل دليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الأحكام لأن الأصل في النهى اقتضاء الفساد وعند أبي حنيفة يصح بأصله إذا قرينة على استعماله في النفي مجازاً والنهى يقتضى الصحة ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح لو صفه اه فانت ترى من يعتد بمنهى عنه لا يجعله باطلاً بل يصرف النهى عن الذات إلى الوصف عملاً بأن النهى يقتضى الصحة ولم يقتصر الناصر على ما نقله عنه المحشي حتى قال أن العضد نقل عن محمد بن الحسن والتفتازاني نقل عن الحنفية في المنهى عنه لعينه أن (١٤٨) النهى عنه يدل على الصحة اه ولعمرك لم يقل بذلك أحد إنما كلام العضد والسعد في المنهى عنه عند الإطلاق

(والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجباً كان أو مندوباً وقوله فعل بعض يعني

أمر فقهي لا يقدح في ذلك نظير ما تقدم (قوله وقيل كل ما) حكاية الخلاف في الحد ليست مألوفة وسياقه يقتضى أن الإعادة لا تدخل في الاداء والقضاء لا تجعلها أمورا متقابلة واجيب بأنه لا يلزم من تغير المفاهيم بالتعاريف المتباين بل يجوز صدق أحدهما على الآخر فالإعادة قبل خروج الوقت أداء وإعادة وبعد خروجه قضاء وإعادة (قوله يعني مع فعل الخ) دفع هذا ما أورده على المصنف من أن التعريف الأول لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة إذا فعلت كلها في الوقت بالتصریح بل بفحوى الخطاب وذلك غير لائق بالتعريف وبأنه يصدق بما إذا فعل قبل دخول الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب

كما تقدم والعضد إنما فرض الكلام فيه كما يعرفه من اطلع عليه ولهذا المقام بقية تأتي إن شاء الله تعالى (قول المصنف والاداء الخ) هذا التقسيم يتعلق بالحكمين الوصفي والتكليفي أما الأول

فلأن من الأسباب السبب الوقي المتعلق به الاداء والقضاء أما الثاني فلأن هذا التقسيم كما في شرح المنهاج والعضد في قوة قولنا الفرض الوجوب إما أن يكون متعلقه قضاء أو أداء أو إعادة فلذا أخره عنهما جميعاً وما قيل أنه لما ذكر القضاء في تعريف الصحة بقوله وقيل إسقاط القضاء ناسب أن يعرفه ولما كان مسبوقاً بالاداء تعرض له فقيهان القضاء هناك المراد به مطلق الفعل ثانياً ولو في الوقت كما تقدم (قول المصنف فعل بعض) أي ما دخل وقته وقيل كل أي فعل كل فقيه احتباك ومن حسنه أنه أراد على صنعة الاحتباك أنه حذف من الأول الثاني ومن الثاني الأول وهذا قدر زائد على الاحتباك إذ هو حذف شيء من كل أعم من أن يكون أولاً أو ثانياً وهذا علم أنهما تعريفان ثم أولهما بقوله بعض مع ما حذف منه وكذلك الثاني فما قيل أنه إدخال تعريف في أثناء تعريف ليس بشيء (قول المصنف ما دخل وقته) خرج ما لا وقت محدد له كالتهيئات والنوافل المطلقة وربع العشر في الزكاة فلا توصف بالاداء والقضاء كذا في شرح المنهاج وهذا عند الشافعي وأبو حنيفة لا يخص ذلك بماله وقت محدد بل الاداء عند تسليم عين ماثبت بالامر والعضاء تسليم مثل ما وجب بالامر فيعزم الزكوات والأمانات والمندورات والكفارات ثم إن الفعل إنما يتعلق ببعض شيء موصوف ذلك الشيء بأنه دخل وقته فالفعل إنما يتعلق به بعد دخول الوقت كما هو العنوان فلا يدخل ما لو فعل البعض قبل الوقت وسيأتي للناصر مثل هذا عند قوله ما خرج وقت أدائه فما قيل أن كلام المصنف شامل لما لو فعل البعض قبل الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب الفرض فلا وإن الشارع دفع هذا بالناية الالية ليس بشيء فإن قيل البعض الواقع في الوقت من تلك الصورة صادق عليه الحد قلت ليس كذلك لأن المراد ببعض ما دخل وقت جميعه والجميع فيها ما فاسد فضلاً عن أن يكون له وقت أو نقل مطلق لا وقت له فليأت مل (قول المصنف قبل خروجه) متعلق بفعل المتعلق ببعض الكل وهذا الظرف هو محل الاشتراط فالشرط أما وقوع

(١) قوله إن كان مجاوراً أي كافي الصلاة في الأرض المخصوصة فإن الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب والنهي عن المغصب لم يشترط فيه عدم الصلاة فافهم اه كاتبه عني عنه

الكل قبل الخروج أو البعض فقط قبل الخروج أو وقوع الفعل بتمامه بقطع النظر عن قبلية الخروج وبعديته فهو أصل موضوع للقولين جميعا لا خلاف فيه بينهما كما هو معلوم من أن النفي المتوجه إلى المقيّد تامهول للقيّد غالبا فإن كل قول في مقابلة الآخر كالنفي له فاندفع ما قيل أنه يشمل على التعريف الأول ما لو فعل البعض في الوقت وترك الباقي لم يفعله في الوقت ولا بعده ثم إن قبلية الخروج تتحقق مع مقارنته آخر المفعول لآخر الوقت تدبر (قول الشارح يعني مع فعل البعض الخ) أشار بالعناية إلى عدم فهم تمام هذا التفصيل من المتن وإن علم بعضه وهو ما عدا تخصيص البعدية بالصلاة فإن الاطلاق يفيد التعميم للصوم وغيره كالجرح ثم إن قوله مع فعل الخ من تمام تصوير الاداء على القول فله صورتان فعل الكل في الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فيه والباقي بعد: واقتصاره على هاتين الصورتين للمواقع لا للاحتراز عن فعل البعض قبل الوقت لما عرفت أنه غير داخل وبهذا ظهر أن حقيقة الاداء على كل من القولين فعل الكل إلا أنه على القول الأول يكفي في تسمية فعل الكل أداء فعل البعض قبل خروج الوقت على ما يأتي بخلافه على القول الثاني (١٤٩) ويدل لذلك ما سياتي من تعريف المؤدى بما فعل من كل العبادة

مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده في الصلاة لكن بشرط أن يكون المفعول فيه من ركعة كما هو معلوم من محله حديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلا توين لضافته إلى مثل ما أضيف إليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل في تعريف القضاء (والمؤدى ما فعل) من كل العبادة في وقتها على القولين أو فيه وبعده على الأول

الفرض نفلا وأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض العبادة في الوقت والبعض الآخر خارجه يكون أداء ولو في الصوم والحج مع أنه لا يصح وبأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض ما يكون أداء لان البعض مبهم وبأنه يصدق بعدم فعل البعض الآخر أصلا ولا يخفى أن دفع الشارح هذا تكلف لادليل عليه وكأنه بناء على أن المراد يدفع الإيراد مطلقا وفيه كلام (قوله مع فعل الخ) ظاهره أن هذا قيد خارج عن مفهوم الاداء مع أن الاداء فعل الجميع الواقع بعضه في الوقت (قوله أو بعده في الصلاة) أي دون الصوم فإنه لا يمكن فعله بعد خروج وقته لأنه لا يكون إلا نهارا (قوله لكن بشرط الخ) فيه أن الشرط خارج عن الماهية والبيان للماهية الاداء فكان المناسب حذف شرط والجواب أن الشرط يطلق على ما يتوقف عليه الشيء وإن كان داخلا كما هو معلوم أي من محله في كتب الفقه قال الكمال ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستندا لأنه إذا فرض أن المخاطب بالتعريف يعلم أن المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وأنه مع وقوع باقيها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئا بل ربما تكلف في تنزيل ما يعمله من ذلك على ألفاظ التعريف هذا على أن الشارح لم يتعرض لما يدفع الحج وقد يقال إنما اقتصر على الصلاة والصوم لان فعل الحج لا يوصف بأنه قضاء إذ لا يمكن أن يفعله المكلف به بعد وقته فقسمته أداء بالمعنى اللغوي من أدت الدين بمعنى قضيته لا بالمعنى الاصطلاحي وتسمية المفعول من بعد فاسده قضاء بجاز (قوله المعطوف) أراد به المصاحبة تسميها لدخوله في مفاعيل الجملة المعطوفة ولا فالمعطوف قبل (قوله والمؤدى ما فعل)

الكافي في تسميته أداء وظهر أيضا اندفاع ما قاله الناصر من أن كون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة معتبرة في مفهوم أدائها فلا يصح جعله شرطًا لما عرفت من أن الاداء على الأول هو فعل الكل أيضا بعضه في الوقت وبعضه خارجه حيث لا مانع من جعل ذلك شرطًا (قوله بل جعله شرطًا لفعل البعض الآخر الخ) لو قال شرطًا لكون الفعل الذي بعضه في الوقت وبعضه خارجه أداء لكان حسنا تدبر (قول المصنف ما فعل) أي الذي فعل والموصول للعهد والمعهود هو ما بينه الشارح بقوله من كل العبادة الخ فاندفع ما قيل أن في التعريف نقصا (قوله وهو المار الخ) أي لتقدم ذكره مضافا إلى ضمير ما فعل كله أو فيه وبعده أداء (قوله بسبب ذكر المؤدى) مبنى على رجوع الضمير له لأنه أقرب كما قيل وفيه نظر قد عرفته (قوله وبان الوقت الخ) الصواب جعله مع ما قبله جوابا واحد دافعا للتوقفين اللذين هما مبنى الدور في كلام العلامة لأنه جعل النور في كل منهما كما هو صريح عبارته وعبرة سم ولو قدم هذا على ما قبله وحذف منه الباء لا يمكن ذلك لكن المحشى اكتفى بمطلق دافع وانفكاك أي جهة منهما كاف تدبر (قوله بأن كلا من التعريفين لفظي) أي ليس المراد منه بيان الحقيقة حتى يضرب الدور وفيه أن هذه التعاريف حدود اصطلاحية فهي حدود إسمية

(قول الشارح المقدّر له) أى لما فعله كاه وليس الضمير عائدا للؤدى ثلاثتوں النكتة السابقة وبه يظهر ان الدور الذى اوردته الناصر ليس بواسطة كما قيل تدبر (قوله اورد العلامة ان النذر) صوابه اورد العلامة ان مقتضاء ان النذر كما فى سم (قوله) إلا اعتبار الشرع اياه بذلك العمل) أى لاجزائه وكونه فيه اداء دون غيره فلا يدخل ما لو عين الامام شهر الاخذ الزكاة فانها فيه وقبله وبعده اداء ومجزئة لا تعلق لشيء منهما بتعيين الامام ومعنى كونها اداء انها ليست قضاء والا فلا يوصف بالاداء الحقيقي إلا ما يوصف بالقضاء (قوله بيانية) لا حاجة اليه فان مدلول الضمير المعنى الحاصل بالمصدر (قول المصنف والقضاء فعل كل الخ) اعلم ان القول المقابل لهذا القول فى الاداء وهو فعل بعض ما دخل وقت اداؤه قبل خروجه مشتمل على صورتين ١ الاولى فى فعل الكل فى الوقت ٢ الثانية فعل بعض معين وهو ركعة فى الوقت والباقي بعد خروجه ولا شك ان وقت الاداء فى الصورة الاولى جميع الوقت إذ متى وقع كله فيه سواء استغرقه او فى بعض منه ولو انطبق (١٥٠) آخر فعله على آخر الوقت فهو اداء وكذلك الثانية فان الركعة متى وقعت فى الوقت

فى أى جزء منه فذلك الفعل وما بعده اداء للكل والمقابل للصورة الاولى من القضاء هو فعل الكل بعد خروج وقت اداء الكل

فى أى جزء منه فذلك الفعل وما بعده اداء للكل والمقابل للصورة الاولى من القضاء هو فعل الكل بعد خروج وقت اداء الكل أى الوقت الذى يكون فعل الكل فيه اداء كما قاله الشارح فى بيان الوقت وذلك هو الوقت بتمامه لا ماعدا ما لا يسع ركعة كما قيل والمقابل للصورة الثانية من القضاء هو فعل أقل من ركعة قبل خروج الوقت والباقي بعده وهذا إما كان قضاء لعدم تحقق الشرع وهو كون ما فى الوقت ركعة لا لأن ما فعل ليس فى وقت الاداء إذ لا شك فى ان زمن الأقل من الركعة من وقت الاداء أى من الوقت الذى يكون الفعل فيه بعده اداء إذ لو

فيه ان هذا يعلم يعرف من تعريف الاداء إلا أن يقال أراد التعريض بان الحاجب على ماسياتى (قوله الوقت لما فعل) اللام متعلقة بمحذوف هو صفة للوقت أى الوقت المقدّر (قوله من كل العبادة) لما كان ظاهر العبارة يوم ان ما فعل إشارة بعض العبادة على القول الاول ولكلها على الثانى وهو فاسد كما علمت حول الشارح العبارة عن ظاهرها الموم للفساد (قوله اوفيه وبعده) لخصوص المفعول فى الوقت كما قد يتوهم (قوله المقدّر له) أى للؤدى لانه أقرب مذكور وأورد أن فيه دور الاخذ الوقت فى تعريف الاداء الذى هو اصل المؤدى وقد اخذ المؤدى فى تعريف الوقت فيتوقف الوقت عليه بواسطة والجواب بانه تعريف لفظى لا يضره الدور غير مرضى لان هذه تعاريف اصطلاحية فهى حدود اسمية فالاحسن الجواب بان المراد بالمؤدى الماخوذ فى تعريف الوقت الشئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن الوصف (قوله مطلقا) حال من ضمير المقدّر على كلام الشارح او مفعول مطلق عام له محذوف أى تقديرا مطلقا (قوله البيض) أى الى اليا لى البيض لياضها بالقمر (قوله المطلقين) مقتضاء ان المقيدين اداء وهو ظاهر فى النفل كالنفل ولا يظهر فى النذر لان وقته مقدّر بجعل الناذر لا بالشرع واجيب بان كونه جعليا لا ينافى كونه شرعيا فان الشرع قدره بسبب التزام المكلف (قوله وغيرهما) أى من عبادة لم يقدر لها وقت فى الشرع وليس تغلا ولا نذرا مطلقين (قوله وإن كان فوريا كالايان) لانه لا وقت له شرعيا إذ لم يعين له وقت وادخلت الكاف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر للقادر لا يقال قد يكون الايمان غير فورى كافى الكافر المؤمن وإلا لا جبر عليه لانا نقول لو كان غير فورى لما حرم عليه استمرار الكفر وإنما لم يجبر عليه لعدم التزامه له مع ترتب وقوعه منه ولمصلحة تعود علينا او عليه لا يمانه (قوله لا يسمى فعله اداء) لم يذكر البعض مع انه اوفق بكلام المصنف لان البعض انما يكون فيما له وقت يقع بعضه فيه تارة وكله اخرى (قوله والقضاء فعل كل الخ) قدم الراجح ههنا بناء على ما تقدم من ترجيح ان الاداء فعل

ادرك ركعة آخر الوقت منطبقا آخرها على آخره فذلك الفعل اداء ووقتها بتمامه وقت اداء لا بعضه دون بعض فاذا لم يدرك فيه بتمام الركعة فليس اداء لفقد الشرط لعدم وقت الاداء وهذا بما يؤيد جعل الشارح كون المفعول ركعة شرطا وما قيل ان وقت الاداء من اول الوقت الى ان يبقى ما لا يسع ركعة وهم منشؤه ان فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقي بعده قضاء وقد عرفت ان ذلك ليس لكون المفعول فيه ذلك الأقل ليس وقت اداء بل لعدم شرط كونه اداء وهو وقوع ركعة تامة ولذا فرّق الشارح بين الركعة وما دونها فيما سياتى وبهذا يظهر انه لا فرق بين قولنا ما خرج وقته وما خرج وقت اداؤه لان وقت الاداء هو جميع الوقت وان جعل الشارح صورة ما اذا فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقي بعده غير داخلة فى المان بل مضمومة من خارج لعلها من انتفاء القيد المعلوم من خارج هو الصواب لان زمن ذلك الأقل كما أنه من الوقت فهو من وقت الاداء بالمعنى المتقدم وهو ما يكون الفعل فيه وبعده اداء بالشرط المتقدم وان قول المصنف وقت اداؤه لا يخل فيه بالنسبة للتعريف الثانى للقضاء فما قيل انه يلزم على زيادته بالنسبة له فساد

فانه لو فعل الكل داخل الوقت لم يكن ركنه البضع بعد خروج وقت الاداء وقع في الايسر كتماناً يصدق عليه فعل بعض ماخرج وقت ادائه مع انه اداء ليس بشئ. لما عرفت من مساواة وقت ادائه لوقته الا في الاختصار الذي ذكره الشارح العلامة وبعبارة اخرى الفاصل بين الاداء والقضاء هو الفعل قبل خروج الوقت او بعد خروج الوقت والوقت المعتبر الفعل قبل خروجه في الاداء وهو جميعه من اوله الى آخره لان الفرض ان المفعول فيه كل العبادة او بعض ركعة فيكون المراد في القضاء بعد الخروج بعد خروج ذلك الوقت بتمامه لانه الوقت الذي اعتبر في الاداء هـ فان قلت ينهم من جعل المراح العمل الواقع بعينه الموقوت في الباقي خارجاً اداء كانه ان الوقت لذلك العمل المركب مما يسع ركعة في وقت ما يسع ركعة في الباقي خارجاً وقت اداء (١٥١) فلم يمتد في تعريف الاداء هـ قلت

الكلام هنا في تعريف الاداء لافي تعريف وقت الاداء ولو اعتبر ذلك في تعريف الاداء نفسه لاقتضائه انه

اذا فعل ذلك البعض قبل خروج ذلك الوقت الذي

يسع باقي الصلاة بعد خروج الوقت الاصلى يكون الكل

أداء وهو قضاء باتفاق فلذا اعتبر في تعريف الاداء

والقضاء الوقت الاصلى وان كان وقت ما وقع منه

ركعة في الوقت والباقي بعده كله وقت اداء كما ان المفعول

اداء وسياتي التصريح بهذا في الاعادة فليستأمل

فانهم تناقوا هذا الكلام كابرار عن كبر سنهم فيه هفوة

صدرت عن قائلها من غير تأمل (قول المصنف ما

خرج وقت ادائه) لم يقيد بقوله بعد خروجه لعلمه

من قوله ماخرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او

خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل

ما خرج وقت ادائه) من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان او صوما وقبله في الصلاة وان كان المفعول منها في الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقد سبق من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة

بعض الخ قال الناصر ويرد على عكسه فعل بعض ركعة من الصلاة قبل خروج وقتها وابقا بعده والكل قضاء وأجاب سم بأن الشارح قد دفع ورود ذلك بقوله ولما اطلق البعض في القضاء الى قوله فيضم اليه الخ وقد يجاب ايضا بأن الصورة الموردة خرجت بمنطوق التعريف لانه اذا كان الباقي يسع اقل من ركعة فقد خرج وقت ادائه (قوله ماخرج وقت ادائه) لم يقيد بقوله بعد خروجه لعلمه من قوله ماخرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه في الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج (قوله من الزمان المذكور) بيان لوقت ادائه والمراد المذكور في قوله الزمان المقدر له شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء في قولهم قضاء الحج الفاسد مجاز من حيث المشابهة لان الحج وقته العمر فلا يخرج او ان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو معنى الاداء فلا ينافي الاداء الاصطلاحي وقال الكوراني انه لما تلبس به صار وقته مضيقا فاطلاق القضاء عليه حقيقة وفيه انه يلزم ذلك في الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فانه يلزم ان اعادتها قبل خروج الوقت قضاء ولا قائل به وأما اطلاق الاداء عليه فقال السيد في حاشية الشرح العسدي انه حقيقة نظرا الى ان وقته محدود معين باشهر معلومة (قوله مع فعل الخ) تنمة للتعريف على القول الثاني معلومة من محلها فلا يقال ان التعريف ناقص ولا يخلو ان امثال هذه الامور بما لا ينبغي ارتكابها في التعاريف وهذا نظير ما تقدم فان ظاهره ان القضاء فعل البعض فقط مع انه للكل وانما الخلاف في مسمى القضاء هل هو وقوع الكل او البعض (قوله ايضا) راجع لقوله بعضه الاخر ولواني به عقبه لكان احسن (قوله وان كان المفعول الخ) مبالغة للاشارة الى ان البعض في هذا التعريف على عموم غير مختص بالركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح (قوله والحديث المتقدم) اى الذى تمسك به من قال الاداء فعل بعض هو ركعة وهذا جواب سؤال مقدر وادعى القول الضعيف وهو انه اذا وقعت ركعة او اكثر في الوقت والباقي بعده كانت الصلاة قضاء ويرده الحديث المتقدم لكنه يضعف حمل الحديث على ما ذكره الشارح لزوم التجوز في لفظ ادرك في الموضعين فان معنى ادرك الاول عليه امكنه ادراك ركعة ومعنى الثاني وجبت عليه الصلاة (قوله فيها) اى في الركعة أى في شأنها او الضمير للصلاة (قوله فيمن زال عذره) فعنى

خروجه من الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج قاله الناصر (قول المصنف وقت ادائه) اى الوقت الذى فعل كل العبادة فيه أو فيه وبعده أداء فان هذا هو المتقدم (قول الشارح من الزمان المذكور) بيان لوقت ادائه والمراد المذكور في قوله المقدر شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء على الايمان بالحج الفاسد مجاز لان وقته العمر فلا يخرج إلا على ما نقل عن الاسنوى من أنه إنما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا وإلا تضيق عليه فلا يجوز الخروج منه فلو خرج وفعله عاما آخر كان قضاء قاله القاضي حسين والمتولى والرويانى وطردوه في كل عبادة واجبة دخل فيها وافسدها فاقيل انه يلزم ذلك في الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فتسكون قضاء ولا غائل به ليس بشئ وعلى الاول

يوصف الحج بالاداء دون القضاء (١٥٢) لوقوعه في وقته المقدر له كما قاله السيد في حاشية المعتمد (قول الشارح وان

ولو قال وقته كما قال في الاداء كنى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) أى لشيء (سبق له مقتضى للفعل) أى لان يفعل وجوبا او ندبا فان الصلاة المندوبة تنفى في الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب كقوله مقتضى احسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتضى كان أوضح وأخصر

فقد ادرك الصلاة ادرك وجوبها او ادرك وقتها الذى هو سبب في وجوبها فلا يعارض ما هنا وما ذكره بقوله وقد بتى من الوقت ما يسع ركعة الخ موافق لمذهب الامام مالك اما عندنا معاشر الشافعية فتجب بادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام (قوله ولو قال الخ) قيل انما قال المصنف وقت ادائه ليكون التعريف الاول للقضاء شاملا لما اذا وقع أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده فان هذا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقت أدائه ولا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقته اذ الزمن المفعول فيه المذكور وقت لفعل ذلك البعض وحيث فلا حاجة في دفع خروج هذه الصورة الى قول الشارح الاقنى لما اطلق البعض الخ (قوله استدراكا) مفعول لاجله عام له فعل أى لاجل الاستدراك بهذا الفعل الذى بعد الوقت للفعل الذى سبق طلب ايقاعه في الوقت واراد بالفعل المعنى المصدرى وبالشئ الواقع عليه ما للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر واللام للتحوية (قوله للفعل) بدل اشتغال من ما او عطف بيان (قوله أى لان يفعل) نبه بكون المصدر مسبوكا من فعل المفعول على أن المحفوظ في الاقتضاء السابق هو الفعل المطلوب دون خصوصية الفاعل من القاضى او غيره كما افصح به قوله مطلقا ومن فوائد هذا التفسير الاشارة الى أن المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حيث يتكرر مع قوله له الرجوع ضميره المحرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كان كلا وبعضا في التعريف واقمان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله وجوبا او ندبا) مفعول مطلق على حذف مضاف أى اقتضاء وجوب او اقتضاء ندب وأعرهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والتدب بمعنى التاديب معنى التاديب يلزم عليه ان في الاول ثلاثة مجازات احدها عقلي لان الموجب في الحقيقة هو الله لا الخطاب وفي الثاني مجازان احدهما عقلي (قوله فان الصلاة المندوبة تقتضى) قال الزركشى الا ان تكون تابعة لما لا يقضى كنفيل يوم الجمعة فلا يقضى (قوله ويقاس عليها الصوم) مقتضى قياس الصوم عليها وجود الدليل على قضاء الصلاة المندوبة ولعل الشارح لم يذكره لانه ليس بصده (قوله فقوله) تفريع على قوله فان الصلاة المندوبة (قوله احسن الخ) لان تعريف من عبر بالوجوب لا يشمل قضاء المندوب قال الناصر العذر له بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقضى فقيلا حقيقة وقيل مجازا وفيه ان هذا الاعتذار لا يدفع الاحسنية اذ شمول التعريف لساائر المذاهب احسن من اختصاصه ببعضها على انه غير جامع على نفس مذهبه بالنظر للفجر فان مذهبه قضاءه الى الزوال الا ان يكون قاتلا بمجازة قضائه بل التعبير بالحسن المشعر بجواز غيره انما هو عند من لا يشترط في التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص اما عند من يشترط ذلك فالتعبير بقوله مقتضى متعين (قوله كان أوضح وأخصر) اما الاخصر فظاهرة واما الاوضحة فلا تعلق بالاقتضاء على هذا تعدده على صنيع المصنف المحجوج لخصا معناه الى جعل قوله للفعل بدل اشتغال من قوله له بناء على تعلقه بمقتضى وقد يدعى ان له يتعلق بسبق جى به لزيادة الربط كما قاله في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم هذا ما افاده الناصر موضحا وفي بعض رسائل فضلاء الروم ان تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم اهتماما بشأن منكرى البحث بانهم مدنو منهم ومقرب لهم ومنذرون

كان المفعول منها في الوقت ركعة (مبالغة للاشارة الى أن البعض في هذا التعريف على عموم غير مختص بما دون الركعة ولا كان تعريفا للقضاء على الفور الراجح (قول الشارح وقد بقي من الوقت الخ) هذا موافق لمذهب الامام مالك أما عند الشافعي فتجب ادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام وحكاية الشارح له انما هي على لسان المخالف القائل بالقول الضعيف في القضاء (قول الشارح وجوبا او ندبا) الاولى جعلهما مفعولا مطلقا على حذف مضاف أى اقتضاء وجوب الخ وأعر بهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والتدب بمعنى التاديب ويلزم عليه أن في الاول ثلاث مجازات أحدها عقلي لان الموجب هو الله وفي الثاني مجازان أحدهما عقلي (قوله وفيه نظر) لا شئ فيه لان التعليل بقوله لان الصلاة الخ لا يقتضى كونه بصدد الاستدلال (قوله هو متيقن الخ) هذا لا ينافي الاحسنية (قوله لا يعتبر

النقض بها) هذا كلام يقال في النقض المتعلق بالبحث لا في التعاريف لا شرائط أن تكون جامعة ولوللناذر ولو قال أن باختصاصهم

اطلاق القضاء في هذه الصورة مجاز لكان اولى (قول الشارح لكن لو قال لما سبق له (١٥٣) عليه الخ) يمكن ان يقال ان المصنف

جار على ان المكلف به
المعنى الحاصل بالمصدر
كما يظهر من قوله فيما سبق
فان اقتضى الخطاب الفعل
والشارح جار على ان
المكلف به المعنى المصدرى
ولذا قدم هناك قوله لشيء
فقوله هنا لما سبق اى لشيء
سبق له اى لاجل ذلك
الشيء الحاصل بالمصدر
وهو المكلف به مقتضى
اى طالب ثم بين جهة
الطلب والتعلق بقوله للفعل
الذى هو المصدر وهذا
المعنى لا يستفاد من عبارة
الشارح فليتأمل (قوله
مفعول مطلق الخ) جعله
العضد وتبعه السعد حالا
من مقتضى والشارح الى
ذلك اقرب حيث قال
اى من المستدرك فانه
يتعلق بالطلب بلا تكلف
تدبر (قول الشارح سبب
الوجوب الخ) وهو دخول
الوقت مع التكليف
والتخلف لوجود المانع
فلا تنقضى سببته في نفسه
(قول الشارح لوجوب
القضاء) علة غائية لقوله
انعقد فالسبب هو الاول

(مطلقا) اى من المستدرك كما في قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما في قضاء النائم
الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتضى لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما
ولان انعقد سبب الوجوب أو التدب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو تدبه لهما وخرج
بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة

باختصاصهم بذلك الوعيد لا مجرد ذكر المقرب كما في قوله تعالى اقرب الساعة وانشق القمر
فان الجهة المنظور فيها هنا بيان المقرب دون المدنومهم لان الآية نزلت لاثبات وقوع الساعة
واقترابها بآيات تنذر بحلولها ومن جعلتها انشقاق القمر وقيل ان اللام متعلقة بالفعل وتقديمها
على الفاعل للسرعة الى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر بما يسوؤهم ويورثهم
رهبة وانزعاجا من المقرب وجعلها تأكيدا للاضافة على ان الاصل المتعارف بين اوساط
الناس اقرب حساب الناس ثم اقرب للناس الحساب ثم اقرب للناس حسابهم مع انه تعسف
بمزل عما يقتضيه المقام (قوله مطلقا) حال من الفعل كما اشار الى ذلك الشارح بقوله اى من
المستدرك اى حالة كون الفعل غير مقيد بالقاضى (قوله من غير) متعلق بفعل الصلاة والصوم
ويجوز تعلقه بمقتضى (قوله سبب الوجوب) وهو دخول الوقت مع التكليف فان الوقت سبب
للوجوب ولو في حق النائم والحائض وتختلف الوجوب أو التدب لشيء آخر كوجود المانع لا ينقضى
سببته في نفسه (قوله لوجوب القضاء) علة لقوله وان انعقد وهذا يقتضى ان الوجوب بالسبب
الاول اذ لو كان بامر جديد لم ينعقد سبب الوجوب في حقهما وسياتي ان التحقيق ان القضاء
بامر جديد (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) استدراك الشيء وإدراكه الوصول اليه ولا يخفى
ان فعل الصلاة في وقتها جماعة مطلوب وان فعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه فرادى يصل الى ما
سبق له مقتضى فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخرجه منه بالقيد المذكور كما فعل
الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل الصلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبتين انتفاءها
لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بلا نزاع
فيكون الحد غير منعكس أفاده الناصر وأجاب سم عن الاول بان المفهوم من كلامهم ان الاستدراك
ليس مجرد الوصول الى ما سبق له مقتضى بل لابد من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجزرية
للخلل الواقع او لا اما بترك العمل راسا واما بفعله على وجه فيه خلل وحيث فلا نسلم ان الاعادة جماعة
مطلوبة كذلك وعن الثاني بمنع عدم الصدق الذى ادعاه لانه تبتين بانتفاء الطهارة طلب الفعل مرة اخرى
بدليل آخر فاذا فعله مرة اخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق لفعله مقتضى وهو
الطلب الذى يبقى بانتفاء الطهارة وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد فقوله لسقوط المقتضى بالفعل
الاول قلنا الساقط مقتضى الفعل الاول ولكن هنا مقتضى آخر بدليل آخر عام طالب لفعل ما وقع
على خلل مرة اخرى كما قلنا اه ونوقش جوابه عن الثاني بانه يلزم عليه ان ما سبق لفعله مقتضى عبارة عن
الفعل بعد الوقت لانه الذى اقتضاه المقتضى الآخر الجديد مع ان المراد بما سبق لفعله مقتضى ما سبق
طالب إيقاعه في الوقت كما صرح به نفسه في احد جوابيه عن الاول وكما يدل عليه تفسير الشارح
قول المصنف مطلقا بقوله اى من المستدرك او من غيره اذ لو صح ان يكون ما سبق لفعله مقتضى
عبارة عن الفعل بعد الوقت لم يحتج الى قوله او من غيره لان الفعل بعد الوقت مطلوب من نفس النائم
والحائض فالاولى في الجواب ان يقال لما تبتين بانتفاء الطهارة عدم اجزاء الصلاة المفعولة في الوقت لم
يسقط بتلك الصلاة وحيث يكون قضاءها بعد الوقت استدراكا لما سبق لفعله في الوقت مقتضى حكما

والقضاء بامر جديد ولا تنافي فليتأمل جدا (قوله

(٢٠ - عطار - اول)

فهو غير مطرد) اى مانع وهذا كما قاله السعد في حاشية العضد لا يرد على ان الحاجب اذ لم يسبق لذلك وجوب كما عر به هو

(قوله سبق مقتضى لفعل الشيء في نفسه) فيه أنه حيث نذ ليس خارجا بقيد الاستدراك الذي أخرج به الشارح تبعا للعضد والسعد مع أنه لا دليل على ذلك (قوله لم يسبق لها مقتضى) بل مقتضيا قائم فليس في فعلها استدراكا الذي معناه فعل ما تقدم طلبه فتم قول الشارح أنها خارجة بقيد الاستدراك (قوله فإذا فعله مرة أخرى الخ) يقتضى أن المفعول الثاني ليس عين الأول بل مثله فقوله بعد ذلك صدق عليه أنه استدراك لما سبق له مقتضى أى مثل ما سبق له مقتضى وتسمية ذلك بالاستدراك لأن الأول لما لم يكف في عدم توجه طلب آخر كأن كان لم يفعل وكان الفعل الثاني كأنه فعل عين ما سبق طلبه فاطلق عليه الاستدراك (قوله ما وقع على خال) لعل المراد بالخلل هنا عدم اسقاط القضاء بناء على أن الصحة اسقاط القضاء وإلا فقد تقدم له أن الخلل يترك الفعل رأسا أو يفعله على غير وجه الصحة والمفعول أولا صحيح بناء على أن الصحة موافقة (١٥٤) الأمر أو يقال معنى ما سبق على غير وجه الصحة المانعة لو ورد طلب آخر

تدبر (قوله قلت مقتضى قوله الخ) حاصله أنه في الجواب الأول قرر أن المراد بالمقتضى مقتضى الاداء وهو الطالب للفعل في خصوص الوقت وهنا جعل مقتضى مقتضى القضاء فينافي ما تقدم وهذا الكلام حق فالصواب أن يقال أن المراد بالمقتضى هو المقتضى الاداء والمراد ما سبق لفعل مثله مقتضى وتسمية فعل ذلك استدراكا كما تقدم وحقيقة عرفية وهذا الاشكال الثاني غير مختص بما إذا فعل المطلوب في الوقت ثم تبين فقط الشرط بل يأتي إذا تركه في الوقت وفعله بعده لأن المفعول ثانيا غير المطلوب أولا إذا المقتضى الأول انما طالب

في الوقت بعده في جماعة مثلا ولما أطلق البعض في تعريف الاداء للعلم المتقدم اقتصر على الكل في القضاء فيضم اليه ما خرج بالقيد من أن فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده قضاء وللفرق بين هذا وبين ذى الركعة أنها تشمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقي كالتكرير لها فجعل ما بعد الوقت تابعا لها بخلاف مادونها

(قوله بعده) ظرف لإعادة أى بعد الوقت فهذه باطله وليست باداء ولا قضاء وقوله مثلا أو فرادى والأولى حذفه لأنه لم يوجد قولا لهم بإعادة الصلاة فرادى بعد الوقت (قوله ولما أطلق) أشار بذلك لرفع الاعتراض على التعريف الأول للقضاء بأنه غير منعكس لعدم شموله لما إذا فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله بقيد المتقدم) وهو كون ذلك البعض ركعة وقوله في الاداء أى في تعريفه وقوله في القضاء أى في تعريفه على القول الراجح (قوله فيضم اليه) أى إلى الكل أى إلى قوله أو إلى القضاء أى إلى حده ووجه ضم ما خرج بالقيد إلى ذلك أن الصلاة لا تخلو إما أن تكون أداء أو قضاء فإم يكن منها أداء فهو قضاء قال العلامة أحمد الغنيمي لا حاجة إلى الضم المذكور بعد قوله في المتن فعل كل ما خرج وقت أدائه دون أن يقول خرج وقته إذ وقت الاداء يخرج بكون الباقي أقل من ركعة كما تقدم وإن لم يخرج الوقت الذي حدده الشارح لكن المتبادر من قول الشارح سابقا ولو قال المصنف وقته الخ أنه لا فرق عنده بين الوقت ووقت الاداء من حيث المعنى وهو محل تأمل (قوله من أن فعل الخ) قال الناصر الصواب اسقاط أن وقضاء بأن يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده لأن الذي ينطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الاداء ويضاف إلى حد القضاء المذكور وهو هذا الفعل لا كونه قضاء اه قال سم يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف من الجانبين أى فيضم إلى حكمه حكم ما خرج ولا شك أن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى حكم الكل وهو أنه قضاء ويجوز أن تكون من التعليل أى ما خرج بالقيد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ (قوله والفرق بين هذا) أى بين فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله وبين ذى الركعة) أى الفعل ذى الركعة في الوقت والباقي بعده (قوله كالتكرير لها) قال الناصر انما لم يجعله تكريرا حقيقة

الفعل في الوقت ولذا قال السعدان هذا

لأن

التعريف للقضاء يقتضى أن لا يوجد قضاء أصلا (قوله انما استدرك بها الخ) في تسميته استدراكا تجوز لأن الطلب قائم كما مر (قول الشارح مثلا) يصح أن يرجع لقول المؤداة في الوقت فيدخل إعادة المقضية أى فعلها قضاء مرة ثانية فلا يكون فعلها الثاني قضاء لعدم سبق مقتضى لها في الوقت كذا قاله السعد والظاهر أن من يجوز الإعادة بعد الوقت لما فعل في الوقت لاجل الجماعة يجوز ذلك لاجلها فيما فعل بعد الوقت إذ لا فرق ويصح أن يرجع لقوله في جماعة فيدخل ما إذا أعادها بعد الوقت فرادى بأن طلب ذلك كأن وقعت في الوقت مختلفا في صحتها فانه يطلب أعادتها ولو بعد الوقت مراعاة للقائل بالبطلان ولا يسمى ذلك قضاء نظرا لعقيدة المعيد إما بالنظر لعقيدة من قال بالبطلان فهو قضاء فليتأمل (قول الشارح للعلم بقيد المتقدم) يقتضى أن كون المفعول في الوقت ركعة شرط وقد عرفت وجهه (قول الشارح لجعل ما بعد الوقت تابعا لها)

مقتضاه ان تسمية الكل اداء بتبعية ما بعد الوقت لما فيه وهو كذلك لكن تبعيته تقتضى الوصف بالاداء حقيقة لا توسعا كما هو عند الاصوليين وسيأتى بيانه وقد يقال أن ما هنا توجيه لجعل الشارع ذلك قسما من (١٥٥) الاداء فلا ينافى أن الفقيه يطلق

الاداء على ذلك حقيقة أخذ من قول الشارح أنه أداء إلا بطريق التبعية فليتأمل جدا (قوله ليس هذا تعريفا كاملا الخ) قد عرفت بما مر أن المراد بالموصول هو المعبود بما سركا يشير اليه قول الشارح من كل العبادة الخ فاندفع ما قاله الناصر (قول الشارح قائلا في المؤدى ما فعل) أى آتيا بعين عبارة ابن الحاجب في المؤدى وهذا من جملة المخلل بالاشارة والاشارة وان اقتضت ان يعبر عن المقضى بما فضى إلا أنه لكفاية التعبير بما فعل عن المؤدى في ذلك وملاحظة نكتة أخرى وهى الاختصار عبر عن المقضى بالمفعول (قوله إلى افساد عبارة أخرى) ليس في عبارة سم لفظ فساد وجذفا أولى كما يعرفه المتأمل بمعنى وبجمعه ذلك يتعين الاشارة إلى خصوص فساد عبارة ابن الحاجب لأنه هو الذى جمع دون غيره (قول الشارح وان كان اطلاقه عليه شائعا) هذا من جملة المفعول على لسان المصنف فلا اعتراض عليه اعتراض

(والمقضى المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين اوقبله وبعده على الثانى وإنما عرف المصدر والمفعول المستغنى باحدهما قائلا في المؤدى ما فعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة إلى الاعتراض عليه في ذلك أى المحجوج لتصحيحه إلى تأويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل في المقضى عما فعل إلى المفعول قال لأنه اخصر منه أى بكلمة

لأن التكرير هو الاتيان بالشئ ثانيا مراد به تأكيد الاول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالأولى (قوله والمقضى المفعول) ال للعهد كما يشير اليه قوله من كل العبادة بناء على انها ليست موصولة وفيها كلام سيأتى (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر لا يقال هذا الاستغناء يوقع في التكرار لانا نقول التكرار إنما يكون حيث انتفتت الفائدة بالكلية والفائدة هنا موجودة وهى الاشارة التى ذكرها الشارح (قوله الذى صدر) صفة لمفعول قائلا اعنى ما فعل (قوله قال) أى المصنف في منع الموانع (قوله اشارة الخ) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيها الاختصار على تعريف المؤدى قائلا فيه المؤدى ما فعل الخ ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الآين إذ قد لا يفهم من الاختصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب قال الكمال اسند الشارح ذلك إلى المصنف للتنبيه على أنه لا يخلو عن نظر وكأنه والله اعلم يشير إلى ما قاله شيخه العلامة أبو عبد الله البرماوى في شرح ألفية الاصول من إطلاق الاداء والقضاء في عبارة الفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية كما يدل عليه جعل التعريف لهذا المعنى ايضا في غير المختصر كالمحتاج وغيره اهـ وحيث كان حقيقة عرفية فلا يفهم من إطلاق الاداء والقضاء إلا المؤدى والمقضى كالحلق إذا اطلق فلا يفهم منه إلا الخلق قال بعض من كتب للمصنف ان يمنع صيرورة الاداء والقضاء حقيقة عرفية في المؤدى والمقضى ويقول انهما من المجاز الشائع كما يشير اليه قوله وإن كان إطلاقه عليه شائعا وما من المشترك وعلى كل يبق اعتراض المصنف على ابن الحاجب لأن الأولى اجتناب المجاز ولو شائعا والمشارك في مقام البيان خصوصا في مقام التحديد اهـ اقول هذا محض تحامل أما أولا فلأن الأصل عدم الاشتراك ودعى انه مجاز شائع لا دليل عليها بعد تصريح الشيخ البرماوى بأنه حقيقة عرفية وهو ثقة فلا يسوغ لنا ان يدفع كلامه بمجرد الادعاء بل لا بد من نقل قوى بالمجاز ولو سلمنا انه مجاز فلاضير في ذلك لأن المجاز الشائع لا يتجاشى عن وقوعه في التعريفات بل مطلق المجاز لا يمتنع منه إذا قامت القرينة خصوصا في تعريف الاصوليين وأهل العربية وغاية ما يترتب على المجاز ذهاب حسن التعريف لاصحته ونحن من اول الكتاب إلى هنا يربنا تعريفات يرتكب المصنف فيها أمور الايسوغها المحققون من حذف بعض الكلمات وحكاية الخلاف في اثناء التعريف كما في تعريف القضاء على مقولين وامثال ذلك وأقربها هذا التعريف الذى نحن بصدده حيث قال والمقضى المفعول وهذا لا يصلح تعريفا بدون ما ذكر فيه من المعونات والتاويلات التى ارتكبها الشارح اتكالا على ما سبق في تعريف القضاء وجعل أو فى المقضى معرفة مع أنها موصولة ولو أن انسانا خوطب بهذا التعريف من اول وهلة لم يفهم شيئا من حقيقة المعرف سوى انه شئ وقع عليه الفعل وهذا المعنى مستفاد من نفس الصيغة ويشاركه في ذلك كل ما كان على زنة اسم المفعول ويرحم الله من يقول

ولست بالمرجوب حقا لمن * لا يوجب الحق على نفسه

(قوله لأنه اخصر منه أى بكلمة) وإن كان ذلك اخصر من هذا حروفا وفيه اشارة إلى ان الفرض قد يتعلق

على المصنف دون الشارح (قول الشارح قال لأنه اخصر منه) لعل نكتة الاسناد اليه هنا ما أتى من الاعتراض بأن اللام أيضا كلمة لا حرف تعريف (قوله يتعلق بالكلمات) ونكتته دفع النقل الذى يحصل من تكرار اللفظ لو عبر هنا بما عبر به هناك

(قوله اسم جنس) فيه انه لو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة الاسد للحيوان المفترس ونحن لانفهم منه شيئا وراه معنى المشتق إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح وايضا اسماء الاجناس جوامد وهذا مشتق كما ينادى به ذكر حرف الجر بعده متعلقا به تدبر (قول الشارح كالجزء من مدخولها) أى يشبه الجزء (قول الشارح كالجزء من مدخولها) قال الناصر ان قلت كيف يعقل انها كجزء من مدخولها الذي هي خارجة عنه قلت المراد من مدخولها معها يعني انها كجزء من مجموع مدخولها معها إذ لا يمكن أن تكون كجزء من شيء عبر عنه بأنه مدخول لها في أنه مدخول لها فيجاب بما اجاب به وهو أن المراد انها كجزء من مجموعها مع مدخولها وفيه ان اللام حيثئذ جزء من ذلك (١٥٦) المجموع لا كجزءه إلا ان يقال المراد بقريئة السياق انها كجزء من مجموع ما دخلت عليه معها ملاحظا انه

إذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة وزاد مسألة البعض على الأصوليين في تعريف الاداء

بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (قوله إذ لام التعريف الخ) اعترضه الناصر بان اللام في ذلك اسم موصول على الصحيح لاحرف تعريف اه وهو قوى وجواب سم بان لام التعريف في عبارة الشارح تحمل الموصولية لانهاد الة على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة وان المصنف جعل لفظ المول اسم جنس لما يتعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول اه لا يخفى فساداه أما ما ادعاه من ان لام التعريف في عبارة الشارح تحمل على الموصولية فاستحدث اصطلاح لم يقله احد من النحاة كيف والمعرفة حرف والموصولة اسم والمعرفة لتعيين مدخولها والموصولة لتعيين مسماها بقريئة الصلة ولكل منها احكام تخصه ولم تراحد من النحاة يستعمل المعرفة في الموصولة واما جعل لفظ المفعول اسم جنس فدعوى لادليل عليها كيف ولو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة اسد للحيوان المفترس ونحن إذا قبل لنا المقضى المفعول لم نفهم منه إلا المعنى الوصفي الذي هو معنى المشتق ولا نفهم شيئا وراه ذلك إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح فتفهم حيثئذ المعنى المراد وايضا أسماء الاجناس من الاوضاع العربية كالمشتقات فالاقدام على جعل المشتق اسم جنس نسخ للوضع العربي على ان أسماء الاجناس جوامد والمفعول مشتق فاین هذا من ذلك وحيثئذ يتعين ان يكون اسم مفعول حتى يلتزم مع ما بعده ويرتبط الكلام ببعضه ببعض وذكر حرف الجر بعده ينادى على فساد دعوى انه اسم جنس إذ لا يتعلق الجار والمجرور بالجماد تامل منصفا (قوله كالجزء من مدخولها) أى تشبه الجزء وليست جزءا حقيقة فهي كاليمين مثلا قول الناصر كيف يعقل انها جزء من مدخولها التي هي خارجة عنه لا يتجه إلا لو قال جزء بخذف الكاف ولا حاجة لما اجاب به بقوله المراد من مدخولها معها (قوله وزاد مسألة البعض) بيان لعذر المصنف في اثباته بما لم يعمد من كلام الأصوليين من ذكر لفظ البعض في تعريف الاداء والقضاء فانهم لا يصنفون الصلة ذات البعض في الوقت بالاداء ولا بالقضاء لاحقيقة ولا مجازا واعتراضه الناصر بان التعريف ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى واجاب بان اطلاق المسألة عليه مجازا لانه لا يمتنع ان المسألة يستلزم مسئلة وحكما اه ولو ان الشارح قال وزاد لفظ البعض لسلم من هذا وقد اعترض على المصنف بانه ما كان ينبغي له ذلك لان فيه خلط اصطلاح باصطلاح ومع ذلك هو مبني على الظاهر دون التحقيق واقول

كلمة واحدة مع كونه في الحقيقة كلمتين والحق انه لا حاجة إلى جميع ذلك بل المراد كما هو ظاهر انها كاليمين من مفعول في انها لا تعد كلمة اخرى فليتأمل (قوله وفيه انها ليست جزءا الخ) لعله اراد انها ليست جزءا ولا كجزء مما لوحظ فيه الهيئة الاجتماعية بان يكون بعض الهيئة مع ذلك الجزء تامل (قول الشارح وزاد مسألة البعض) هذا اعتذار عن المصنف في ذكر ما لم يعمد عند الأصوليين فانهم لا يصنفون ما وقع منه ركعة فقط في الوقت باداء ولا قضاء لاحقيقة ولا مجازا وحاصله انه زاده متابعة لظاهر كلام الفقهاء وفي قوله جريا الخ اعترض على المصنف فكأنه يقول ما تابع مذهب اهل فقه بل جرى وعدى إلى مذهب غيرهم ومع ذلك لم يجر على

تحقيق بل على ظاهر الكلام كذا قيل وستعرف ان ما جرى عليه الفقهاء تحقيق أيضا منظور فيه للدليل قابلية تقسيمه ظاهرا بالنسبة لكلام الأصوليين وإلا فهو تحقيق أيضا فتدبر (قوله واحسن منه ان يحجبا الخ) الاحسن فيه فضلا عن الاحسنية بل لاصحة له أصلا إذ الغرض من التعريف مبان للغرض من الحكم الذي هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرف وتصورها وهذا يقتضى ان يكون المعرف مجهولا من الجهة التي يطلب شرحه بها بسبب التعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين ف قضية الحكم عليه ان يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرف ومقصودا اثباته له كما هو قضية جعله مسئلة كان المقصود ليس ببيان حقيقة بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف او ليس ان المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه في العلم فهي لا تكون إلا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهي قد يعمد من

المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري أن المعرف مع التعريف ليس بما يطلب بالدليل بل حمله عليه حمل صوري ولذا قال بعضهم أن الكلام على تقدير أي التفسيرية إذ لو طلب بالدليل لكان المطلوب أن هذه الذاتيات ذاتيات للحدود وقد قال البعض شرحا لقول ابن الحاجب في المختصر ولا يحصل الحد برهان لأنه وسط الخ الحد لا يكتب بالبرهان لوجهين أحدهما أن البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول امر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسط لكان مستلزما عين المحكوم عليه لأن الحد ليس أمرا غير حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما أنه لا بد في الدليل من تعقل المفرد لو جوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل إقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه فيلزم الدور فإن قيل فيجوز مثله في التصديق قلنا لا نسلم فإن المطلوب ليس تعقل النسبة بل تعقلا أو اثباتها والموقوف عليه تعقلا لاها بخلاف الحد فإن المطلوب تعقله لاثبوتة ومن جهة أن الحد لا يحصل برهان لم يمنع أذم رجوع المنع طلب البرهان عليه (١٥٧) ولا يمكن أنه ومن طلب زيادة

على ذلك فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قول الشارح جريا على ظاهر كلام الفقهاء الخ) حاصل ما استفيد من كلامه اصطلاحات ثلاثة الأولى اصطلاح جمهور الفقهاء وهو وصف جميع الصلاة التي وقع منها ركعة في الوقت والباقي بعده بالاداء حقيقة على قول وهو الراجع وبالقضاء حقيقة على قول آخر نظرا في كل من القولين إلى ما يدل عليه من الأدلة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة في الأولى فإن ظاهره أن هذه الصلاة توصف بالاداء حقيقة الثاني اصطلاح الأصوليين وهو عدم وصف الصلاة المذكورة

والتضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواسفين لذات الركعة في الوقت بهما وإن كان وصفها بهما في التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء

قابل هذا الصنيع في التعريف بما اعترض به على ابن الحاجب وانظر أيهما يسوغ دون الآخر يظهر لك تأييد ما ذكرناه سابقا من ارتكاب المصنف في التعريفات ما لا يرتكبه غيره من المسامحات وبما يتعجب منه هنا ما قاله بعض من كتب من المتأخرين وتبعه شيخنا وأدعى أنه حسن أن إطلاق المسئلة باعتبار مجموع المعرفة والتعريف وهو قوله والاداء فعل الخ ومجموع المعرفة والتعريف مستلوق المركب التقيدى هو التعريف فقط اه وهو ليس بصحيح في نفسه فضلا عن أن يكون حسنا وبيان ذلك أن الغرض من التعريف مبين للغرض من الحكم الذي هو حقيقة المسئلة فإن الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرفة وتصورها بذكر التعريف وهذا يقتضى أن يكون المعروف مجهولا من الجهة التي يطلب بها شرحه بالتعريف والغرض من الحكم إثبات المحمول للوضوع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه أن يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرفة ومقصودا إثباته له كما هو قضية جعله مسئلة كان المقصود ليس ببيان حقيقته بل إثبات هذا الحكم له وهذا تناف أوليس أن المناطقة عدوا المعارف من التصورات فلو كانت من المسائل لعدت من التصديقات أو ليس أن المسئلة مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم فهي لا تكون النظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال أن البديهي قد يعد من المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري أن المعرفة مع التعريف ليس بما يطلب بالدليل وإن حمله على المعرفة حمل صوري لا حقيق (قوله الواسفين لذات الركعة) أي للصلاة ذات الركعة (قوله وإن كان وصفها) أي ذات الركعة بهما أي بالاداء على قول والقضاء على آخره وفي التحقيق أي على التحقيق الملحوظ للأصوليين من نفي الوصف بالاداء وبالقضاء فإن اصطلاحهم أن ما بعضه في الوقت وبعضه الآخر بعده لا يوصف باداء ولا بقضاء وليس المراد الملحوظ في التبعية لما قبل الوقت أو عكسه كما فهم السكالي والنجاشي حتى نافي قوله زاد مسئلة الخ (قوله بتبعية الخ) خبر كان والباء سببية وقوله ما بعد الوقت لما فيه أي على قول الاداء وقوله والعكس أي على قول القضاء وهو معطوف على تبعية أي وبالعكس

بهما نظرا للتحقيق أعنى عدم وقوع جميعها في الوقت وعدم وقوع جميعها بعده وظهر أن وصف جمهور الفقهاء لها بهما باعتبار هذا التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت له على القول بالاداء أو العكس على القول بالقضاء الثالث اصطلاح بعض الفقهاء وهو ما حققه حيث وصف ما في الوقت من تلك الصلاة بالاداء وما بعده بالقضاء وهذا اتضح بتباين الأقوال الثلاثة وإن الأصوليين لا يصفون الصلاة المذكورة بهما مجازا بالتبعية المتقدمة (قول الشارح الواسفين) أي جمهورهم لا كلهم اخذوا من قوله وبعض الفقهاء حقق (قول الشارح بهما) أي بالاداء حقيقة على قول وبالقضاء حقيقة على قول لا بهما معا وهو ظاهر (قول الشارح في التحقيق) أي باعتبار التحقيق لو نظروا إليه والواقع أنهم أي جمهور الفقهاء لم ينظروا إليه في كونها اداء بل نظروا في كل من القولين إلى ما دل عليه من الأدلة فاكثفوا في اتصافه بالاداء حقيقة باشتغال الواقع في الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك يوقع ركعة في الوقت وجعلوا ما بعد الوقت تابعا لما فيه تبعية تقتضى الوصف بالاداء حقيقة بخلاف التبعية على قول الأصوليين فإنها تقتضى الوصف بذلك توسعا وكذا يقال في القضاء وهذا المعنى هو ما قدمه الشارح في قوله لجعل ما بعد الوقت تابعا لها على احتمال

تقدم ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخل في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الأداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الأداء أخذوا من الحديث كان بالنظر إلى التحقيق تبعيا لأصليا وعلى هذا فذات الركعة في الوقت لا توصف بأداء ولا بقضاء لا كلا ولا بعضا حقيقة ولا مجازا بالتبعية المذكورة (قول الشارح وبعض الفقهاء) هو أبو إسحق المروزي ومن تبعه حقق تحقيقا غير تحقيق الأصوليين فوصف ما في الوقت منها أي الصلاة ولو أقل من ركعة كما نقله الجوهري (قوله الذي فرضه غيره) أي لعدم كونه معهودا وإن كانت العبادة كلها قد توصف بوصفين باعتبارين كافي الصلاة في مكان مذهب (قول الشارح وكذا على الأداء نظرا للتحقيق) أي تحقيق الأصوليين (١٥٨) وحاصله أن الفقهاء وإن جعلوا ذلك أداء حقيقة لا يقطعون النظر في الائتم عن قول

حق قوصف ما في الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعض العبادة في الوصف بذلك الذي فرضه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلي بالتأخير وكذا على الأداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند للحديث (والإعادة فعلة) أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا (في وقت الأداء) له (قيل لخلل) في فعله أولا من فوات شرط أو ركن كالصلاة

هذه التبعية وهو تبعية ما في الوقت بعده (قوله حتم) أي تحقيقا آخر مغاير للتحقيق الملحوظ للأصوليين بدليل المقابلة (قوله الذي فرضه غيره) نعت للتبعية ووجه القرار من ذلك أن وصف بعض العبادة بوصف ووصف بعضها الآخر بصفة غير معهود وإن كان وصفها كلها بوصفين باعتبارين مختلفتين معهودا كما في الصلاة في المفصوب (قوله والقضاء) بالجر عطف على هذا أي وعلى قول التفضاء (قوله نظر للظاهر) أي ظاهر كلام الفقهاء (قوله للحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة (قوله والإعادة فعلة الخ) قياس ما مر للمصنف أن يعرف المعاد بعد تعريف الإعادة وكأنه تركها أن الإعادة قسم من الأداء عنده أو للاستغناء عنه بقوله فالصلاة المكرومة معادة (قوله أي المعاد) أشار به إلى أن الضمير لما يفهم من الإعادة وقوله أي فعل الشيء ثانيا دفع به ما يقال أنه يلزم على أخذ المعاد في تعريف الإعادة الدور وأن المعاد هو المفعول ثانيا فلا يصدق التعريف إلا إذا فعل الشيء ثالثا ولا يصدق بما فعل ثانيا مع أنه المراد وحاصل الجواب عن الأول أن المراد بالمعاد الذات مجردة عن الوصف فلا دور وعن الثاني بأن المراد بفعل المعاد الفعل الذي يصير به الشيء معادا وهو فعله ثانيا وأورد أيضا أن التعريف على التفسير المذكور لا يشمل إلا الإعادة الأولى دون ما زاد عليها ويجاب عنه بأن الإعادة مقيدة بالمرّة الأولى كما عليه الكثير أو أن المراد بالثاني خلاف الأول فيشمل ما زاد على الثاني وفيه بعد ولو أن الشارح جعل مرجع الضمير المفعول في قوله المفعول المقضي المفعول لسلم التعريف من هذه التكاليف المنذرة بها ما ورد على التعريف بجعل الضمير عائدا للمعاد واستغنى عن قوله أي فعل الشيء ثانيا وما أورده عليه سم بان المفعول في عبارة المصنف مقيد بكونه فعل بعد خروج الوقت ويستحيل مع ذلك فعله ثانيا في الوقت مدفوع بان الضمير يرجع إليه مجردا عن قيده وارتكاب الاستخدام أهون من هذه التكاليف مع أنه كثير شائع وما ادعاه من أن ذلك تكلف قول هو كذلك إلا أنه تكلف واحد سهل في نفسه فهو أحق بالرعاية من تكاليف كثيرة بعيدة مع ما فيه من رجوع الضمير إلى مذكور مصرح به لا ما لا يدل عليه لزوما كما صنع الشارح (قوله في وقت الأداء) قال الناصر الأوضح والآخر في وقته ودفعه سم بأنه لو عبر بذلك

الأصولي أن ما بعد الوقت تابع لما فيه تبعية لا تقتضي الوصف بالأداء حقيقة المانع من الائتم بناء على التقرير الأول أو عن قوله أن تلك الصلاة ليست بأداء فقط بناء على التقرير الثاني ولم يقل وكذا على التحقيق الملحوظ للأصوليين لأن توهم عدم الائتم إنما هو عند من يقول بالأداء فلا بد أن يكون إثبات الائتم بالنظر إليه على أنه لا تعلق للأصولي بالائتم وعدمه فليتأمل وإنما فصله بكذا لما ذكره فيه من الخلاف فقوله وقيل من مدخول كذا هذا وبق قول نقله الجوهري وهو أن من أدرك من وقت الصلاة ركعة لا يخرج وقتها المقدر لها شرعا أخذنا من قول الشافعي ذلك في الصباح لكنه لما كان ضعيفا جدا لم يعولوا عليه هنا فليتأمل في هذا المقام فانه مزية أقدام (قول الشارح

في وقت الأداء) قد عرفت فيما تقدم مساواة وقته لوقت أدائه لما مر من أن القضاء مقابل الأداء فيكون وقته بقيض وقته لكان ووقت الأداء هو جميع الوقت لقوله فيه فعل الكل أو ركعة قبل خروج وقته وذلك هو الوقت من أوله إلى آخره وحينئذ يكون وقت القضاء مقابلا لهذا فإذا قلنا القضاء فعل الكل بعد خروج وقته يكون المراد بعد خروج وقت الأداء المتقدم وهو جميع الوقت فلذا قال الشارح هناك بالمساواة في المراد مع الاختصاف ما هنا فان المعبر في الإعادة فعل الكل في وقت الأداء لا البعض وحينئذ فوقت الأداء هنا معناه ما تكون الصلاة بتأثيرها فيه أداء وذلك قد يكون هو وقت الأداء المتقدم وقد يكون بعضه منه وهو ما يسع ركعة والباقي خارج عنه كما يصرح بذلك جعل الشارح فيما تقدم الفعل الواقع بعضه الذي هو ركعة في الوقت والباقي خارج عنه كله أداء وحينئذ فوقته وقت

مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهو (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولاً أو حصول فضيلة لم تكن في فعله أولاً (فالصلاة المكررة) وهي في الاصل المفعولة في وقت الاداء في جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثاني لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لا تنفاما للخلل والاول هو المشهور الذي جزم به الامام الرازي وغيره ووجه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظر الاستعمال الفقهاء الاوفق له الثاني ولم يرجح الثاني لتردده في شموله لاحد قسمي ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة في وقت الاداء في جماعة بعد اخرى الذي هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أروع أو أجمع أكثر أو المسكان أشرف فقسم استوائها بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هي حكمة الاستجاب وإن لم يطلع عليها قد يقال يشتر احتمالاً فيقتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حيث تدفع العبادة في وقت ادائها ثانياً للعذر او غيره ثم ظاهر كلام المصنف

لكن المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والثانية خارجة (قوله مع النجاسة الخ) فيه نشر على ترتيب الف ولو قال بدون الطهارة الخ لكان اخصر ووافق بقوله فوات شرط (قوله سهواً) قيد في المستثنين قبله احتراز به عن العمد فان الفعل معه كالعذر لا يعتد به فالفعل بعده ليس ثانياً فلا إعادة حيثئذ (قوله قيل للخلل الخ) من تسمية التعريف كما صرح به في منع الموانع وهو على طريقته التي انفرد بها من حكاية الاقوال ضمن التعريف كما تقدم غير مرة لا يقال التردد مناف للتعريف لا نقول انه ليس من التردد لما في له بل هو اشارة الى اختلاف في التعريف وانهما تعريفان قال بكل منهما قائل وكانه قال الاعادة قيل فعله في وقت الاداء للخلل وقيل فعله في وقت الاداء لعذر (قوله او حصول فضيلة) بهذا القدر يتميز العذر عن الخلل فالعذر اعم (قوله وهي في الاصل) اي اصل وضعها في عرفهم بمعنى أنها وضعت ابتداءً لذلك المعنى ثم الحق به غيره (قوله نظر الاستعمال الفقهاء) فيه اشارة الى ان الفقهاء لم يصرحوا بهذا التعريف وانما هو موافق لاستعمالهم الاعادة فيما كان للخلل او حصول فضيلة (قوله الاوفق له الثاني) فيه رفع الفعل التفضيل للظاهر في الاثبات وهو قليل وقضية التعبير بفعل التفضيل ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانياً للخلل وهو كذلك وإن نظر فيه سم (قوله لاحد قسمي) المراد باحدهما استواء الجماعتين والقسم الثاني زيادة الجماعة الثانية بفضيلة وقد ذكرهما الشارح بقوله استوت الجماعتان أم زادت الخ وبقي قسم ثالث وهو ما اذا زادت الاولى وكان تركه لا يناسب قوله لعذر الا ان صريح كلام فقهاءنا بسن الاعادة وإن زادت الاولى وقد يقال انه يعد من العذر ايضاً حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها هي زائدة على فضيلة الاولى فظهر ان التعريف الثاني يشمل الاعادة الواجبة والمستحبة قطعاً وهي اعاده ما وقع أو لافرادى التي هي الاصل والمستحبة على الصحيح وهي ما ذكره الشارح من القسمين والقسم المزاد قسمت الاقسام خمسة (قوله من كون الامام الخ) بيان للفضيلة ولا يخفى ان الفضيلة لا تنحصر فيما ذكره فالقصد مجرد التمثيل (قوله يعتبر احتمالاً) اي احتمال قسم استوائهما اشتمال الثانية على فضيلة فيكون عذراً فيقتناوله التعريف فضمير احتمالاً لقسم واضافة احتمال للضمير من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف للعلم به كقدرناه (قوله وقد يقال لا فلا) اي وقد يقال لا يعتبر احتمال اشتمالها على فضيلة فينعدم العذر فلا يقتناوله التعريف (قوله ويكون التعريف الشامل الخ) مرتب على قوله فلا وأوردان التعريف المذكور يشمل ما اذا صليت الثانية فرادى والاولى في جماعة مع عدم جوازها ويجاب بان في الكلام قيداً متروكاً للظهور وهو كون الثانية في صورة غير العذر جماعة (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) اي حيث عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف الاعادة بما يندرج في

اداء قطعاً فلذا كان وقت الاداء هنا مفيد ما لا يفيد وقته ولذا سكنت عليه الشارح رضي الله عنه والحواشي بنوا كلامهم هنا على ما سلكوه هناك وقد عرفت حاله فليتامل فانه يحتاج للطف القرينة (قول الشارح لاحد قسمي) المراد هو استواء الجماعتين والثاني زيادة وقد ذكرهما بقوله استوت الجماعتان الخ وبقي ما اذا زادت الاولى فهو ثالث وما اذا وقعت الاولى محتلة أو فرادى فالاقسام على الثاني خمسة وانما لم يقل الشارح بعد قوله ام زادت الثانية أو الاولى لانه لا يناسب قوله لعذر وما قيل ان من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها شيء زائد على فضيلة الاولى فيشملها قول المصنف لعذر ليس بشيء لانه لو كان المراد بالفضيلة ما يشمل ذلك لم يصح للمصنف ان يتردد في قسم الاستواء وحيثئذ فالمراد بالفضيلة شيء لم يوجد جنسه في الاولى فتدبر

(قول الشارح ولم تسبق باداء محتمل) بأن لم تسبق باداء أصلا أو سبقت باداء صحيح فمسبق باداء صحيح اداء وهو قول مخالف للكلامي العضد والسعدا ما الاول فانه يقول الاعداد قسم من الاداء واما الثاني فلانه يقول انه إعادة فتدبر (قوله المصنف والحكم الشرعي الخ) إنما قيد بقوله الشرعي رداعلى من قال لا مدى ان الرخصة والعزيمة من اقسام خطاب الوضع بناء على ما تقدم من ان خطاب الوضع ليس من الحكم الشرعي باصطلاح المصنف ومن معه الذى هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولا يرد أنه متى أطلق انصرف اليه لانه قديتوهم لذكر هذا التقسيم بعد الخطابين جميعا إرادة مطلق الحكم ووجه الرد إطباق الكل على تقسيم متعلقها الى واجب وغيره من أقسام متعلق خطاب التكليف ماعدا الحرام ولا شك أنه يلزم من تقسيم المتعلق الى ذلك تقسيم المتعلق بالكسر الى إيجاب وغيره من اقسام الخطاب المذكور ماعدا التحريم (قول الشارح أى المأخوذ من الشرع) المراد بالاخذ العلم والمراد بالمأخوذ منه النسب التامة ودلالته عليه دلالة الاثر على المؤثر ويحتمل ان المراد (١٦٠) بالشرع دليله نحو الكتاب والسنة فان اللفظ دليل النفسى كما مر (قوله فقول الكمال

وشيوخ الاسلام) قد عرفت
بما مر ان التعاق جزء من
مفهوم الحكم لا من
حقيقته كالبر جزء من
مفهوم العمى دون ماهيته
وحقيقته فالخى ماقاله
الكال وشيوخ الاسلام وعلى
هذا فقول الشارح فيما
أتى فالحكم المتغير اليه
أى المتغير التعلق اليه اما
الخطاب وهو حقيقة الحكم
فلا يغير فيه فعنى العبارة
حيث تدور الخطاب إن انقطع
تعلقه على وجه الصعوبة
وثبت تعلقه على وجه
السهولة فهو الرخصة وهو
حيث تدور مفيد لما هو المقرر
من أن الخطاب شىء واحد
لا تعدد فيه وإنما تختلف
بحسب التعلق فليتأمل
(قوله وصف عارض للحكم)
هو كذلك لما عرفت من
الفرق بين حقيقة الشىء

أن الاعداد قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسم له كما قال فى المنهاج العبادة وإن وقعت
فوقها المعين ولم تسبق باداء محتمل فاداء ولا إعادة (والحكم الشرعي) أى من المأخوذ من الشرع (ان تغير)

الاداء (قوله أن الاعداد قسم الخ) لانها اداء مفيد بالفعل ثانيا للخلل أو العذر والاداء أعم (قوله وهو كما
قال) أى المصنف فى شرح المختصر والعضد موافق له ايضا فانه قال الاعداد قسم من الاداء فى مصطلح
القوم الا ان التفتازانى فى حاشية العضد قال ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها اقسام متباينة وان
ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء ولم تطلع على ما يوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا
وسم انتصر للشارح بما فيه مزيد تكلف والنفس الى كلام التفتازانى تميل (قوله مصطلح الاكثرين)
أى مصطلح عليه عند الاكثرين لحذف الجار والمجرور مع انه نائب الفاعل ويمكن الجواب بان الجار حذف
أو لا فارتفع الضمير واستتر فى اسم المفعول بعد اتصاله اليه توسعا (قوله وقيل انها قسم له) بأن يقيد الاداء
بالاولى والى الاعداد بالتأنيق والقدر المشترك بينهما العبادة الواقعة فى وقتها المعين واما تقييد الاعداد بالخلل
أو العذر فهو بيان لسبب الاعداد لافضل يميز فظهر أن الاعداد اخص من الاداء على مصطلح المصنف
والاكثرين ومباينة كالاداء للقضاء وعلى القول بانها قسم للاداء تكون الثلاثة متباينة (قوله ولم يسبق
بأداء محتمل) أى بأن لم يسبق بأداء أصلا أو سبق بأداء صحيح فمسبق باداء صحيح اداء لا إعادة قال الناصرو هو
قول ثالث مخالف لقول العضد التفتازانى اها ما مخالفت للعضد فلا نه يقول ان الاعداد قسم من الاداء واما
مخالفت للتفتازانى فلانه يقول إن ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء بل إعادة فقط (قوله ولا
قاعد) قضيتها انها اذا وقعت بعد الوقت وكانت قد سبقت باداء محتمل فانها تسمى إعادة لدخول ذلك تحت إلا
وليس كذلك قطعاً اذ هذه قضاء والاعداد مخصوصة بما فعل فى الوقت كما هى للمصنف والجواب ان قوله إن
وقعت لم يعتبر للاحتراز بل اعتبر مقسما وموضوعا والمعتبر للاحتراز هو قوله ولم تسبق باداء محتمل ولو قال
العبادة الواقعة فى الوقت إن لم تسبق الخ كان أوضح تامل (قوله والحكم الشرعي) هذا القيد كما لا يضر
لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه ناصرو وسم تكلف لبيان الحاجة بما لا داعى اليه وغاية
ما يقال انه ذكر للايضاح (قوله المأخوذ من الشرع) أشار به الى ان النسبة اليه من حيث الاخذ منه
والمراد به الاحكام بمعنى النسبة التامة والمأخوذ هو الحكم بمعنى الخطاب السابق فلم يلزم اتحاد المأخوذ
والمأخوذ منه كذا قيل واقول لا معنى لاخذ الحكم بمعنى الخطاب من الحكم بمعنى النسبة التامة إذ الحكم

ومفهومه ولا يلزم من اعتباره والمفهوم اعتباره من أجزاء الحقيقة (قوله أى انتقل من تحققه الخ) الاولى أنه انتقل من بمعنى
صعوبة له باعتبار تحققه فى جزئى صعب إلى سهولة له باعتبار تحققه فى جزئى سهل (قوله إلى عدم انحصار التغير) قال شيخنا رحمه
الله اقسام التغير ستة وثلاثون عنلا لان المنتقل منه هو احد الاحكام الستة والمنتقل اليه كذلك فاذا ضربت ستة فى ستة كان الحاصل
ستة وثلاثين يسقط منها ستة وهى الانتقال من كل الى نفسه يبقى ثلاثون فما كان فيه الانتقال من صعب إلى سهل كان رخصة وذلك
كافى الانتقال من حرمة إلى الخمسة الباقية ومن وجوب إلى ماعدا الحرمة ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى مندوب أو

(١) قوله كافى الانتقال من حرمة الخ أى فاقسام الرخصة بحسب الانتقال والتغير خمسة عشر وقوله وأما على ما حمله على ما يأتى
فى كلام الشارح فلا ينتقل الخ أى فتكون الاقسام ثلاثة عشر وقوله وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضى انه الخ أى فتكون
الاقسام خمسة أو أربعة فقط فتنبه اه كاتبه

خلاف الأولى ومن خلاف الأولى إلى مباح أو إلى مندوب لكن هذا على ظاهر كلام الماوردي من أن الرخصة تكون كراهة وأما على حمله على ما يأتي في كلام الشارح فلا ينتقل في الرخصة إلى كراهة وقد علم من ذلك أن المنتقل منه في الرخصة يكون حرمة وغيرها كما يشير إليه قول الشارح كما تغير من الحرمة الخ ويصرح به قوله فيما يأتي من الرخصة الخ وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضي أنه لا يكون إلا حرمة (قول الشارح كان تغير من الحرمة الخ) أما أن معناه تغير الحكم الكلي من تحققه في التحريم إلى تحققه في التحليل أو تنفي الكلام على اتحاد نحو الإيجاب والوجوب وأما أن يكون معناه أن المتغير هو التعلق الكلي (١٦١) من تحققه في تعلق الخطاب بالتحريم

إلى تحققه في تعلقه بالحل وقد عرفت أن الحق هو الثاني فليتأمل (قوله) عندى أن هذا القيد مستدرك (عندى أن المستدرك هو هذا الكلام فإن حاصل معنى الرخصة هو أن يتحقق الحكم الكلي أو التعلق الكلي على مامر في جزئ من جزئياته لاجل العذر بعد تحققه في آخر وانتفاء السبب غاية ما يقتضيه انتفاء المسبب وهو الخطاب الأول من حيث تعلقه لا تعلق الخطاب بآخر ملائم للعذر الذي هو معنى الرخصة يدل على هذا قول البيضاوى الحكم أن ثبت على خلاف الدليل لعذر ينافي كمال القدرة فرخصة وإن ثبت على وفق الدليل فعزيمة وقول السعد تفسير الرخصة في أصول الشافعية مآشرع من الأحكام

من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (إلى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك إلى الحل له (لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي)

بمعنى الخطاب هو الكلام النفس لا يقال هو بمعنى دلالة عليه لا نأقول الأمر بالعكس لأن الدال هو الخطاب فالأحسن أن يراد بالحكم المأخوذ بالحكم بمعنى النسبة والمأخوذ منه هي النصوص التي جاءت بها الرسل (قوله) من حيث تعلقه (أى) لا من حيث ذاته لأنه قد يقيم لا يتغير وإضافة التعلق للضمير الراجع للحكم من إضافة الجزء إلى كله لا من إضافة المصدر إلى فاعله لاقتضائها عروض التعلق له وخروجه عنه مع أنه قد سبق أنه جزء منه ونبه الشارح بهذه الحثية على أن المتغير أولاً وبالذات هو جزء الحكم وإن تغير الحكم ثانياً وبالعرض بتغير جزئه وتغير التعلق انعدامه ووجود تعلق خطاب آخر بدله فيكون هذا الخطاب حكماً بدل الحكم المنعدم بانعدام تعلقه وهذا هو الموافق لما درج عليه المصنف والشارح سابقاً من أن الحكم بمجموع الخطاب والتعلق التنجيزى وأما قول الكمال وشيخ الإسلام أن الشارح أشار بقوله من حيث تعلقه إلى أن المتغير حقيقة إنما هو التعلق لا الحكم وتغير الحكم محال لأنه خطاب أقره أى كلامه النفس القديم فلا يوافق ما سبق للمصنف والشارح وإنما هو مبنى على ما أسلفناه من أن التعلق خارج عن مفهوم الحكم وقد تقدم شرح ذلك (قوله من صعوبة) من متعلقة بتغير أو ابتدائية متعلقة بمحذوف داخلة على محذوف أى أن تغير تغيراً ناشئاً من تعلق ذي صعوبة وفيه إشارة إلى أن المتغير منه محذوف لدلالة المتغير إليه عليه ثم ظاهره أن ذات الحكم لا تغير فيها بل في وصفها من الصعوبة والسهولة وذلك يخالف قوله من الحرمة إلى الحل فإنه يقتضى أن التغير من حكم إلى حكم وقوله أى فالحكم المتغير إليه وبما بينهما متلازمان فإن الصفة للحكم فإذا تغير الحكم تغيرت صفته وكذا إذا تغيرت الصفة وان من تبعية وهى وبجروها حال من ضمير تغير والصعوبة والسهولة بمعنى الصعب والسهل أو على تقدير مضاف أى ذي صعوبة وذى سهولة والمعنى والحكم الشرعى أن تغير حال كونه كاتناً من التغير من الصعب إلى السهل فرخصة فقوله الآتى من الحرمة أى كاتناً من الحرمة (قوله إلى الحل) أى للفعل أو الترك وأفراد الضمير لأن العطف باو. ههنا سكتة يتبها وهو أنه ليس المراد بتغير الحكم بتغيره بالفعل بان ثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها إلى السهولة بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداءً لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة ولهذا عبر غير المصنف كالبيضاوى بقوله الحكم أن ثبت على خلاف الدال لعذر فرخصة الخ واختلفوا في التيمم فليل رخصة وقيل عزيمة وقيل إن كان لفقد الماء فعزيمة ولتحو المرض فرخصة اه (قوله مع قيام السبب) هذا القيد مستدرك إذ لو زال لم يكن التغير لعذر بل لا انتفاء السبب أفاده الناصر ومحصل ما أجاب به سم أنه كما ينبغي الحكم لا انتفاء السبب ينتق للعذر فيصح أن يسند إليهما بل ربما كان الإسناد للعدم أولى لأن العذر المعين يكفي في التغير دون انتفاء السبب المعين إذ قد

(٢١ - عطار - أول)

لعذر مع قيام المحرم وحينئذ فكيف يكفي في ذلك انتفاء السبب ويزيدك ثباتاً على هذا ما سياتى في الجواب عن ورود وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض من أن التغير إلى آخر ليس للعذر بل للمانع إذ العذر لا يلائمه وجوب الترك من حيث أنه ملائم لغرض النفس من جهة ذلك العذر ولذا قلنا أن وجوب أكل الميتة للبضطرخصة وبالجملة فكلام العلامة هنا غفلة عن معنى الرخصة وموافقاً سم حله كما هو حاصل جوابه غلط ظاهر والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله قلت المراد بالسبب جنس السبب) فيه أن المراد بالسبب دليل الحكم الأصلي (قوله إلا أن يجعل الخ) تكلف لا داعى إليه مع كون الحكم أغلياً

(قول المصنف كاكل الميتة) أى كتحليله وكذا الباقي ليوافق كلام المصنف من ان الرخصة هي الحكم بمعنى الخطاب وهو التحليل ونحوه كما مر أول الكتاب لكن الشارح قد روي ما ساقى الحل لما تقدم ان الفرق اعتبارى والمراد بالحل الاذن فيها على وجه الاقتضاء أو غيره تدبر (قول الشارح الذى هو ترك الاتمام) اشار به إلى وجه التعميم بقوله من الحرمة للفعل أو الترك فان قلت هلا جعل الكل مثالا للفعل بناء على ان الترك كف قلت الكف من شرطه اقبال النفس ثم كفها وترك الاتمام حرام اقبلت نفسه ولا فقه در الشارح حيث لم يتابع السعد هتافى التسوية بين الكف والترك ثم انه مثل لكل (١٦٢) من الفعل والترك بمثالين الاكل والسلم والقصر والفطر تدبر (قوله وورد السهولة

ابتداء) أى الذى تضمنها دليل جواز السلم وقوله على خلاف مقتضى الدليل الشرعى وهو حديث حكم بن حزام الناهى عن بيع ما ليس عنده فانه بعمومه يشمل السلم كما قاله النزالى (قوله أى فى أى الخ) أى على الاول دون الثانى (قول الشارح لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا) هذه عبارة الحنفية وفى ضبط ذلك عندهم خلاف قليل أحد وعشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر قيل والمفتى به هو الثانى لكن الصحيح كما فى الدر وحاشية ابن عابدين ان المراد بثلاثة أيام ثلاث مراحل ضبط كل مرحلة سبع ساعات ونصف تقريبا فالكل اثنان وعشرون ساعة ونصف تقريبا بناء على اعتبار ما بين حجر وظهر الايام المعتدلة وهذا الأخير هو ضبط المسافة عندنا بعد

المتخلف عنه العذر (فرخصة) أى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كاكل الميتة) المضطر (والقصر) الذى هو ترك الاتمام للمسافر (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهد الصوم) بفتح الياء وضمها أى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) أى اكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) أى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام يخلفه سبب آخر فلو حذف قوله مع قيام السبب لشمل ما اذا كان العذر مصاحبا لا تنفاه السبب مع ان المصاحب لا تنفاه السبب لا يقال له رخصة وكفى بذلك فائدة لهذا القيد (قوله المتخلف) اسم فاعل وضميره المستتر يعود على الالموصولة الواقعة على الحكم الاصل فالصلة جارية على ما هى له وقوله عنه أى عن السبب ويصح فتح اللام اسم مفعول صفة للسبب وعنه نائب الفاعل وقصد الشارح بهذا دفع ما يقال كيف ينتفى الحكم الاصل مع قيام سببه (قوله فالحكم المتغير اليه) بفتح الياء اسم مفعول وأشار بذلك إلى ان الرخصة ليست اسم الحكم المتغير كما يوهمه كلام المصنف لانه المحدث عنه بل المتغير اليه لانه المتصرف بالسهولة وإلى ان الضمير الذى اخبر عنه بالرخصة من أقسام خطاب التكليف لا الوضع كما صرح به العضدو الآمدى وعدل المصنف عن قولها لا طباق الكل على تقسيم متعلقهما إلى واجب وغيره من أقسام خطاب التكليف (قوله المذكور) أى الذى كان التغير اليه لعذر مع قيام السبب (قوله يسمى الخ) اشارة إلى ان الاخبار من حيث التسمية لا الحكم والرخصة بضم الراء وسكون الخاء وبالتحريك ويقال فيها رخصة بالسكون والتحريك (قوله وهى لغة السهولة) أى مطلقا ونقل اصطلاحا إلى سهولة خاصة وهى السهولة فى الحكم كما اشار اليه الشارح بالتعبير بالسهولة المعروفة بلام العهد (قوله والسلم) أورد الناصر ان الاصل فى السلم الاباحة ولم يمنع اصلا فهو عزيمة واجاب بانه لا يلزم ان يكون المنع ورد فيه بالفعل بخصوصه بل يكفى ولو من حيث اندراج تحت امر كل واحد وهو ان الاصل فى الغائب المحتوى على غرر المنع كما يشير له الشارح وفى شرح الاسنوى على منهاج البياضوى لا نزاع فى ان السلم رخصة قال الفتازانى وخرج عن الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقية لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقية كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا وجوب التيمم على الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه (قوله الذى هو بيع موصوف فى الذمة) أى بلفظ السلم ومثل السلم الاجارة والمساقاة والعرايا فان فيها عقدا على معدوم فى الثلاثة والعرايا بيع الرطب بالتمر لكنها جوزت للحاجة (قوله فى رمضان) تصوير وتقييد باعتبارين فى المفهوم تفصيل (قوله بفتح الياء مع فتح الهاء) على اخذه من الثلاثى المجرد وقوله وضمها أى مع كسر الهاء على اخذه من الرباعى (قوله واجبا) أى اكل الميتة فى أى ثم تركه واذا مات مات عاصيا بخلافه على القول بانه مباح فانه لا يأثم بالترك (قوله لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام

اخراج زمن الاستراحة ونحو الخطو والترحال كما نصوا عليه فلعل كلام الشارح مبنى على اعتبار القول الاول والثانى ولعل (فصاعدا) ذلك هو قول ابى حنيفة المشار إلى مقابله بقوله لخر وجامن قول ابى حنيفة بوجوبه كما يشير اليه بل يصرح بعض الكتب المعتمدة عندهم اما ان اعتبر قصر الايام كايام الشتاء كما قال به بعض الحنفية فلا تبلغ المسافة عندهم ما هو عندنا كما يعرفه من نظر حاشية الدر (قول الشارح ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال تقديره ان قضية كلام المصنف ان الرخصة لا توصف بالكراهة كما لا توصف بالحرمة والموردى وصفها بما فى أقل من ثلاثة مراحل فأجاب بانه أراد بالكراهة بخلاف الاولى لما اقتضاء النهى بخصوص وأورد أن الرخصة انما لا توصف

فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالإتمام أولى خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كما لا وردي أراد مكروه كراهة غير شديدة وهو بمعنى خلاف الأولى (و مباحاً) أى السلم (وخلاف الأولى) أى فطر مسافر لا يجده الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة لكل المذكورات

فصاعداً) أى ولم يختلف فى جواز قصره وإلا بأن كان يديم السفر فالإتمام أولى (قوله كما هو معلوم) اعتذار عن ترك المصنف القيد المذكور (قوله) خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه (أى) الإتمام فان سفر القصر عند أبي حنيفة ثلاثة أيام والإتمام فيما دونها والقصر فيما بلغها واجبان عنده قال الحنفية ان السير يعتبر من الصبح للزوال باعتبار أقصر الايام كايام الشتاء وبهذا يكون الخلاف لفظياً فان هذا مقدار سفر يوم وليلة وحينئذ لا يستقيم قول الشارح خروجاً من قول أبي حنيفة فليتأمل (قوله بوجوبه) أى الإتمام فيما دون ثلاثة أيام (قوله) ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال مقدر تقديره أن قضية كلام المصنف أن الرخصة لا توصف بالكراهة كما لا توصف بالحرمة والماوردي وصفها بها في أقل من ثلاثة مراحل فاجاب بأنه اراد بالكراهة خلاف الأولى لا ما اقتضاه النهى المخصوص واوردان الرخصة لإتمام توصف بالحرمة لصعوبتها مطلقاً وهذا متفق فى الكراهة بخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة إلى الحرمة لكن وصف الرخصة بهما ينافى ظاهر خبر أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يجب أن تؤتى عزائمه وعلى ظاهر كلام الماوردي أقسام الرخصة خمسة عشر حاصلة من الانتقال من حرام إلى الخمسة الباقية ومن واجب إلى ما عداه والحرام ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب ومن خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب وعلى ما قاله المصنف ثلاثة عشر (قوله) ومباحاً أى السلم) قال البرماوى وما قيل انه قد يندب بانه احتيج إليه فى مال الصبي ضعيف لان ذلك لا مر عارض ككونه مصلحة لا لخصوص كونه مسلماً (قوله) وخلاف الأولى) أى مخالف الأولى لئتم كونه حالاً من فطر المسافر ووافق الاحوال قبله وايضاً بقاؤه على المصدريه يلزم عليه كون خلاف الأولى وصفاً لمتعلق الحكم وهو الفعل لانه حال من فطر المسافر وخلاف الأولى لإسم الحكم نفسه لا لمتعلقه وقد يقال أنه كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم ذلك (قوله) فان جهده الخ) بل إذا جهده جداً وجب الفطر (قوله) وأتى بهذه الاحوال) أى على وفق ذويها الأولى للأول وهكذا والكثير كون الأولى للاخير نحو لقيت هذا مصعدة منحدرة وهذا جواب عما يقال الغالب عدم الاتيان بالاحوال اللازمة فلم أتى بها المصنف (قوله) اللازمة) أى لأصحابها فان أكل الميتة للبضطر الوجوب لازم له (قوله) لبيان أقسام الرخصة) أى لزوم لاصراحة لان أقسام الرخصة الإيجاب والتدبير الإباحة كما أشار إليه الشارح بعد والمذكور فى عبارة المصنف الواجب والمندوب والمباح أقسام متعلقها نعم خلاف الأولى يطلق على الحكم وعلى متعلقه وفى العبارة حذف مضاف أى أقسام متعلق الرخصة (قوله) يعنى الرخصة) أشار به إلى أن الرخصة من صفات الافعال وأن المراد بالحل الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب والتدبير الإباحة لا استواء الطرفين السابق بالإباحة فقط وأن قول المصنف ككل الميتة خبر مبتدأ محذوف تقديره الرخصة الخ وقوله الرخصة كحل المذكورات جملة إسمية مركبة من مبتدأ وخبر وهى فى محل نصب على المفعولية ليعنى وقول بعض ان نصب يعنى للجمال غير معروف معارض بانه لم يقل احداً بأنها لا تنصب إلا المفرد (قوله) كحل المذكورات) يعنى أن التمثيل للرخصة التى هى الحكم المذكور بأكمل الميتة وما عطف عليه التى هى أفعال محكوم عليها إنما يصح بتقدير مضاف وهو حل مراد به الاذن شرعاً ليصدق بكل من الوجوب وما عطف عليه

بالحرمة لصعوبتها مطلقاً وهذا متفق فى الكراهة بخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة للحرمة لكن وصف الرخصة بها ينافى ظاهر خبر أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يجب أن تؤتى عزائمه وقد يقال يجب إتيانها من حيث هى رخصة فلا ينافى عدم المحبة من حيثية أخرى (قوله) وفى العبارة مضاف محذوف الخ) هذه زيادة على ما قاله الناصر الجواب حذفها لان الغرض من قوله وأتى الخ دفع ما يقال هذه أحوال لازمة والاصل فى الحال الانتقال لانه لا قيد ولا يقيد بما هو معلوم وحاصل الجواب أن الغرض منها ليس بيان صاحبها بل بيان ما يتعلق به وعلى هذا الاخير يكون البيان للتعليق فيعود الاشكال (قول الشارح) وسهولة الوجوب الخ) أى بعد حرمة فلا يقال أن هذا موجود فى وجوب ما كان مباحاً كوجوب أكل ماله عند خوف الهلاك إن لم يأكله

(قول الشارح ومن الرخصة الخ) أفاد بذلك أن التغير كما يكون من الحرمة يكون من الكراهة وهذا تحقيق لما أفادته الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ (قول الشارح الكراهة الصعبة) بناء على أن الجماعة سنة مؤكدة لا فرض كفاية مع عدم قيام غيره بها (قوله والاول هو متعلق الكراهة) أي فيكون متعلق الحكم ذات الانفراد وسيه وصف المتعلق وهو كونه فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام فقول الشارح وهو الانفراد أي من حيث وصفه فان جرينا على ظاهره فهو من تعليل الخاص بالعام فانه لا شبهة في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لانه انفراد فيم يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام ولا يخفى أن متعلق الكراهة فيه أمر خاص وهو الانفراد في الصلاة والعلة أمر عام وهو الانفراد فيم يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام صلاة أو غيرها ولا شك أن تعليل الخاص بالعام صحيح مع شيوعه وكثرته ولو بطل هذا البطل قولنا هذا انفراد (١٦٤) فيما يطلب فيه الاجتماع وكل انفراد كذلك مكروه فهذا مكروه ولا يشبهه أحد من

من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى وحكمها الأصلي الحرمة وأسبابها الخبث في الميتة ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر لانه سبب لجوب الصلاة تامة والصوم والغر في السلم وهي قائمة حال الحل واعذاره الاضطراب ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب في كل الميتة لواقفته لغرض النفس في بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة في الصلاة لمرض أو نحوه وحكمه الأصلي الكراهة الصعبة بالنسبة الى الإباحة وسيها قائم حال الإباحة وهو الانفراد

ولو قدر مع كل مثال مصدر حاله الميتة له لكان صحيحاً إلا أنه يكثر التقدير (قوله من وجوب) بيان لحل (قوله وحكمها) أي المذكورات وكذا ضمير أسبابها (قوله لانه سبب لجوب الصلاة تامة والصوم) أي وكل ما هو سبب لجوب الاتمام والصوم فهو سبب لحرمة القصر والفطر بناء على أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده (قوله وهي) أي الأسباب المذكورة (قوله واعذاره) أي الحل (قوله الى ثمن الغلات) أي باعتبار الأغلب فلا يقال انه غير موف بانواع المسلم فيه إذ منها ما ليس بغلة كأنواع الحيوان (قوله وسهولة الوجوب) لما كانت السهولة في كل الميتة قد تخفى لما في وجوبه من الصعوبة لانه إلزام وتكليف بينها بقوله وسهولة الوجوب في اكل الميتة (قوله في بقائها) يصح تعلقه بفرض إذ هو بمعنى الرغبة فوافقة الوجوب له في أن كلا منهما طلب لبقائها إذ اكل الميتة سبب له ويوافقه في اشتراكها في متعلق واحد وهو بقاؤها (قوله ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة) إشارة الى أن إفادة الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة فان المتعلق عنه كما يكون الحرمة يكون غيرها كالكرهية خلافاً لما يقتضيه كلام ابن الحاجب وغيره من أن الحكم المتعلق عنه لا يكون إلا الحرمة (قوله وحكمه) أي حكم الترك المذكور (قوله الكراهة الصعبة) لانه يقتضي اللوم على الفعل بخلاف الإباحة وإن شاركتها في عدم الأثم والصعبة صفة كاشفة لا مخصصة (قوله وسيها) أي الكراهة (قوله وهو الانفراد) قال الناصر هذا لا يصح لأن الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة الذي هو المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سيالاً وإيضاً فطلب الاجتماع في شيء منهي عن ضده الذي هو الانفراد فيه فهو متعلق النهي الذي هو أي هذا النهي الكراهة لاسبابها واجاب سم بان ههنا امرين قد يشبه أحدهما بالآخر أحدهما نفس الانفراد والثاني كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون

أصاغر العالم في صحة بل هو مركز في طباع الحيوانات العجم لا ترى نفرة الشاة من الذنب المعين هل لها غير تخيل المضرة في هذا الجنس بناء على إدراكها للكميات لكن مفاسد شغل الانسان بنتائج فكره أكثر من أن تحصى (قوله بل ترك الجماعة اعم) فيه أن المراد ترك الجماعة في الصلاة بالانفراد فيها لا مفهوم ترك الجماعة الصادق بترك الصلاة رأساً (قوله يرد الخ) قد علمت بطلانه (قوله جوابه الخ) مسلم (قوله فلا يرتاب عاقل الخ) لا يرتاب عاقل في بطلانه إذ لا فرق (قوله وقول المصنف ايضاً) قد تقدم مراراً أن المصنف من مجتهد في هذا الفن وزيادته زيادة ثقة مقبولة وكما له

على ابن الحاجب وغيره من زيادات وتأهيك بمن لا يذكر القول إن رآه لو احدى فقط الثاني ولو جمل قدره كابن الحاجب كما سيأتي نقل ذلك عنه وأما الشارح العلامة فاعل أحواله انه ثقة مقبول لا يطالب بالدليل ثم أن تلك الزيادة يصرح بها كلام السعد في شرح التلويح (قوله على أن الشارح الخ) كيف هذا مع تردد المصنف الدائر بين التني والاثبات القاطع بأن ما كان الانتقال فيه من صعوبة إلى سهولة فهو رخصة وإلا فزينة وكون المثال للانتقال من تحريم لا يخصص كما هو معلوم تدبر (قول المصنف وإلا مع قول الشارح بأن لم يتغير اصلاً) الى آخر المحترزات إن تأملت ذلك تأملاً صحيحاً وجدت أقسام العزيمة لا تنحصر في الخمسة عشر المقابلة للخمسة عشر الماضية التي هي أقسام الرخصة إذ حاصلها الانتقال من سهولة الى صعوبة وهذا نيز موجود فيما لم يتغير أصلاً كوجوب الصلوات الخمس وكذا فيما تغير إلى سهولة لا لعذر أوله لا مع قيام السبب بل

مداء العزيمة على أن يقطع الحكم ويحتم صعب أو سهل كما قال الشارح بأن لا يكون له بالنسبة إلى الفاعل حالتان نظر في أحدهما للعذر
فالتسمية منظورة فيها للمعنى اللغوي فالحكم حينئذ منحصر في الرخصة والعزيمة (١٦٥) وهو ظاهر كلام العضد

أيضا فما قاله التفتازاني
من أن الحق أن الفعل
لا يهتف بالعزيمة مالم
يقع في مقابلة الرخصة
إن كان اصطلاحا فلا بد
من النقل ودونه خوط
الفتاد وإن كان لأن المعنى
اللغوي الذي هو مدار
الوصف لا يتحقق إلا
حينئذ فلا ولعل بيان
الشارح المعنى اللغوي بعد
التعميم في أفراد العزيمة بما مر
إشارة للاعتراض عليه
فليتأمل (قول الشارح
كوجوب الصلوات الخمس
الخ) أنت خير بان القيد
المخرج به من جملة قيود
لا يلاحظ فيما أخرج به
الاتهام ذلك القيد فقط
ضرورة الإخراج به
وحده الأثرى إلى قوله
كحرمة الاصطيداء الخ
فانه لا عذر في التغير ولو
نظر للباقي لورد انه لا عذر
فيه وحينئذ فالمراد وجوب
الصلوات بدون المانع
وحيث لا يراد العلامة
الناصر انه تغير في العائض
والنائم وفاقد الطهورين
على قول ليس بشيء على
أنك قد عرفت أن المراد
بالتغير هو أن يثبت حكم آخر

فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وإن لم يتغير الحكم كذا كر بان لم يتغير أصلا
كوجوب الصلوات الخمس أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطيداء بالاحرام بعد إباحته قبله أو إلى
سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن يحدث بعد حرمة بمعنى أنه خلاف الأولى
أو لعذر لامع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثياب الواحد مثلا من المسلمين العشرة من
الكفار في القتال بعد حرمة وسببها قلة المسلمين ولم يبق حال الإباحة لكثرةهم حينئذ وعذرهما
مشقة الثبات المذكور لما كثروا (فعزيمة) أى فالحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب

الثاني ليس متعلق بالحكم ولا متعلق بالنهي بل هو سبب للحكم وكرهه الأول بما لا شبهة في صحته إذ لا شبهة
في صحة قولنا يكره الأفراد في الصلاة لانه أفراديا يطلب فيه الاجتماع فأتضح صحة ما قاله الشارح
وسقوط الاعتراض عليه وقد شنع سم على الناصر وشنع بعض من تأخر عن سم عليه تركنا ذلك لقلة
جدواه لانه تعصب بحض من الطرفين (قوله فيما يطلب فيه الاجتماع) أى في محل يطلب فيه الاجتماع
وهو صلاة الفرض (قوله وإلا) أى وإن لم يحصل التغير بقيوده السابقة بأن اتقى من أصله أو اتقى فيه
من قيوده السابقة وإلى هذا أشار الشارح بقوله أى وإن يتغير الحكم الخ (قوله كذا كر) أى تغييرا مثل
ما ذكرنا إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي بأن لم يتغير أصلا أو تغيرا لا كما ذكرنا بأن لم يكن
إلى سهولة أو لها لا لعذر أو لها مع عذر لا مع قيام السبب فالصور أربع (قوله كوجوب الصلاة) فيه بحث
فان وجوب الصلوات تغير في حق النائم والعائض وفاقد الطهورين لسقوطه عنهم فقد تغير الحكم إلى سهولة
فان أريد التغير العام والمنقوض به خاص لم يصح قوله أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطيداء فانه لم
يتغير تغيرا عاما وأوجب بان وجوب القضاء على النائم بالخطاب الأصلي لقيام السبب إذ لولاه ما وجب
القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الأصلي وتوابعه في الجملة فلم يقع تغير بالكلية بحيث لم يكن مانع
من الحكم وفاقد الطهورين لم يتغير فيه الحكم بل يجب عليه الصلاة على المرجح من مذهبنا معاشر الشافعية
وهو مذهب الشارح (قوله كحرمة الاصطيداء) به بتمثله بالحرمة وخلاف الأولى والإباحة على أن
العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للواجب وللمندوب خلافا لمن خصها بهما ولمن خصها
بالواجب ولم يتعرض للكره كما لم يتعرض لها الشارح ولا للندب وفي شيخ الاسلام انها تكون وصفا
لجميع الاحكام (قوله بالاحرام) أى في غير الحرم اما صيد الحرم فيحرم حتى على الحلال (قوله بعد
إباحته) أى الاصطيداء قبله أى قبل الاحرام (قوله أولى سهولة) سكت عن التعبير إلى مماثل السهولة
أو الصعوبة فان كان من الرخصة كان حدها غير جامع أو العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير
الشارح فيهما وقد يجاب بانه غير واقع فلذا لم يتعرض له أو انه من العزيمة ولا ينافيه كلام الشارح بناء
على حمل قوله بأن لم يتغير أصلا الخ على التمثيل بمعنى كان تأمل (قوله مثلا) أى أو ثالثة أو رابعة وهكذا
(قوله بعد حرمة) أى حرمة ترك الوضوء وقوله بمعنى انه خلاف الأولى تفسير لحل الترك المذكور
(قوله مثلا) أى أو الاثنين والعشرين أو الثلاثة والثلاثين الخ (قوله بعد حرمة) أى حرمة ترك الثبات
المذكور (قوله ولم يبق) أى السبب وقوله حينئذ أى حين إذا يباح ترك الثبات المذكور وقوله وعذرهما
أى عذر الإباحة (قوله لما كثروا) قيد للمشقة فان قيل المشقة في الثبات لا تقيد بحال الكثرة لثبوتها قبله
فالجواب منع ذلك اذ لولا المصاهرة المذكورة لضاع الدين ولا يخفى سهولة المصاهرة لحفظ الدين بخلاف
ما بعد الكثرة للمندوحة عن المصاهرة حينئذ قاله الجارى (قوله فعزيمة) ظاهره انه لا واسطة بينهما وقال

وذلك مفقود في ما عدا الحائض تدبر (قول الشارح كحل ترك الوضوء الخ) أى فهذا القيد لاخراج النسخ من حد الرخصة كهذا (قوله وفيه
أن الترك المذكور حينئذ بوصف النخ) فيه أن الرخصة لا تتحقق إلا بحكم آخر غير الحكم الأصلي والترك ليس بحكم والمورد ظن
أن سبب الوجوب هو سبب الترك فقال انه رخصة فما قاله شيخه حق لا فرق بينه وبين ما قاله هو إلا بيان سبب الغلط فليتأمل

(قول المصنف والدليل ما يمكن التوصل الخ) سياتي في الشارح ان المراد بإمكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لان الدليل معروض الدلالة فهو كونه الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظرا ولم ينظر وهذا ما قال السيد تبعا للعقد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احديه ابدا فالمراد بما يمكن الخ ما شأنه ذلك وهو الامكان المقابل للفعل وحله على ذلك أولى لافادة هذه النكتة صريحا أعني انه دليل وان لم ينظر فيه ويؤمى إلى هذا قول الشارح هنا بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ ثم ان أجرى هذا التعريف على طريقة اصحابه اهل السنة فجاءت هذه القضية الامكان الخاص (١) بمعنى أن التوصل ليس بضروري وان أجرى على طريقة غيرهم فجاءت هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود (٢) إلا ان وجوب الحصول يخص بغير الظن لما سياتي في الشارح فاخذ (١٦٦) الامكان بهذا المعنى (٣) لا ينافي الامكان الذي هو الجهة قال السيد في حاشية العقد

أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهي لغة القصد المصمم لأنه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الخائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويحجب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة

التفناز إلى الحكم الشرعى لا يوصف بكونه عزيمة إلا إذا وقع في مقابلة ترخيص والا فلا يوصف بشيء منها (قوله أو السهل المذكور) أى لا لعذر مع قيام السبب للحكم الاصل (قوله المصمم) اسم فاعل على ان الاسناد مجازى أو اسم الفاعل على الحذف والا يصل إلى المصمم عليه (قوله عزم أمره) بالبناء للمجهول وقوله أى قطع وحتم كل منهما بمعنى قصد قصد المصمم أو قوله صعب على المكلف إشارة إلى قوله والمتغير إليه الصعب وقوله أو السهل إشارة إلى قوله أو السهل المذكور ويصح رجوعه إلى الحكم غير المتغير ايضا أى انه تارة يكون صعبا على المكلف وتارة يكون سهلا (قوله وأورد على التعريفين) أى اللذين تضمنهما التقسيم (قوله فانه عزيمة) أى فى الواقع لما حققه من ان الحيض ليس بعذر بل مانع (قوله ويصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة فلا يكون تعريفها جامعا ولا تعريف الرخصة مانعا لان ما دخل فى تعريف الرخصة خرج عن تعريف العزيمة إذ لا واسطة بينهما وصدق تعريف الرخصة عليه بحسب ظاهر الامر فى الحيض من انه عذر لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم ان الحكم تغير من صعوبة وهي وجوب الفعل إلى سهولة وهي وجوب الترك لعذره وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت وإنما كان وجوب الترك رخصة لموافاقته لغرض النفس (قوله ويحجب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها مانع لا لعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل مانع (قوله مانع من الفعل) أى وشرط العذر الماخوذ فى التعريف ان لا يكون مانعا

فى موضع آخر وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث إذا رتب أدت إلى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه انه إذا نظر فى أحواله أوصل إليه كالعلم وحيث أريد بالامكان المعنى العام المجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المرتبة وحدها وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التى من شأنها ان يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر فى صفاته وأحواله ويجوز أن يجرى على عمومته (٤) فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقا اه إذا عرفت هذا عرفت (قوله)

- (١) قوله الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الشيء وتقيضه وقوله هو الامكان العام هو سلب الضرورة عن تقيض الشيء أعم من أن يكون الشيء واجبا أو ممكنا اه
(٢) قوله هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود الخ أى والمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضروري اه
(٣) قوله بهذا المعنى أى الامكان المقابل للفعل اه
(٤) قوله ويجوز ان يجرى على عمومته الخ أى بأن يعتبر مجرد حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا أو غير بينا أولا يكون لازما فيتناول حد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستواء والقياس بأقسامه الخمسة اه سيد وهذا هو الذى أشار إليه بقوله كما أوضحناه سابقا اه كاتبه غنى عنه

ان الامكان بمعنى ما شأنه انه اذا نظر فيه أوصل لا يتأني وجوب الايصال إذ الامكان راجع الى النظر أو التوصل بسبب النظر وان كان ذلك لا يتأني وجوب الايصال عنده وبهذا ظهر فساد ما قاله (١٦٧) الناصر في الجواب عن المناقاة من

ان الامكان الذاتي لا يتأني الوجوب بالغير على انه انما رتب الاشكال بناء على طريقة اهل السنة وفيضان النتيجة عندهم انما هو بطريق جرى العادة والعادة وان كان يتمتع فيها بالتخلف لكنه جائز عقلا والجواز العقلي كاف في الامكان وكذا ما قيل ان ارادة الامكان الذاتي هنا غير معقولة لانه عبارة عن كون الشيء محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذي هو وصف للكن لما عرفت أن الامكان الذاتي هو الجواز العقلي بالنظر لذات الشيء واما كون الشيء محتاجا للغير فمجرد تفسيرى الامكان بالغير كما في شرح التجريد هذا وفي حاشية عبد الحكيم على الخيال الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة كذا يؤخذ من الخيال وحاشية السالكين عليه إذا علمت هذا تعلم ان ما قاله الناصر ان حصول العلم عن الدليل واجب وان كان وجوبه عاديا وان الامكان الذاتي لا يمنع الوجوب بالغير اه مبنى على القول بان لزوم النتيجة للدليل عقلي والمشهور انه عادى واما الامكان هنا فهو جهة للقضية والامكان الذاتي مغاير له لانه عبارة عن كون الشيء محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذي هو وصف للممكن و ارادته هنا غير معقولة و ما نحن فيه لا يصح ان يقال انه واجب بالغير لانه جهة للقضية فقد التبس عليه أحد المعنيين بالآخر * فان قلت الامكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية هنا لان قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية * قلت الحال كما ذكرت الا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص (قوله أى الوصول بكلفة) حمل صيغة التفضل على التكلف ومعناه ان يتعاقب الفاعل والفعل ويتطلبه كما يقال تشجع زيد أى استحصل الشجاعة وكلف نفسه اياها لتحصل ولا شك ان هذا المعنى متحقق في كل دليل اذ لابد من ملاحظه جهة الدلالة وتحصيل الصغرى والكبرى والهيئة التأليفية حتى يحصل المطلوب وقول الناصر انه قد لا يكون كلفة في بعض الأدلة كالعالم بالنسبة للصانع فالاولى حمل الصيغة على التدرج ليدل على ان أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شرب جرعة بعد جرعة اه مردود بان العالم من حيث نفسه لا يؤدي الى المطلوب بل لابد من النظر في جهة دلالاته والعمل المذكور كما سيصرح به الشارح كيف وتحصيل جهة الدلالة التي هي الحدوث أو الامكان من اعلى المطالب التي افرغ المتكلمون فيها وسعهم على انه لا معنى للتكرار لان الوصول الى المطلوب عقب الدليل دفعى اني وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف تأمل (قوله بصحيح النظر) من اضافة الصفة للبوصف كما يشير الى ذلك قول الشارح فبالنظر الصحيح أو على معنى من (قوله فيه) أى في الدليل وهو عند الاصوليين من قبيل المفرد كما قال الشارح كالعالم لوجود الصانع وحيث قد فالمراد النظر في أحواله وصفاته على

اقرب الى اللغة من تقسيم الامام الرازي الفعل الذي هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شيء (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري

(قوله اقرب الى اللغة) أى الى المعنى اللغوي والتعبير بالفعل يقتضى ان في تقسيم غير المصنف قرنا وهو كذلك لان الفعل ليس اجنبيا بل متعلق الحكم (قوله والدليل) أى الذى تقدمت الاشارة اليه في تعريف اصول الفقه (قوله ما يمكن) المراد به الامكان الخاص أى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز التوصل وعدمه لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري ويصح ارادة الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة كذا يؤخذ من الخيال وحاشية السالكين عليه إذا علمت هذا تعلم ان ما قاله الناصر ان حصول العلم عن الدليل واجب وان كان وجوبه عاديا وان الامكان الذاتي لا يمنع الوجوب بالغير اه مبنى على القول بان لزوم النتيجة للدليل عقلي والمشهور انه عادى واما الامكان هنا فهو جهة للقضية والامكان الذاتي مغاير له لانه عبارة عن كون الشيء محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذي هو وصف للممكن و ارادته هنا غير معقولة و ما نحن فيه لا يصح ان يقال انه واجب بالغير لانه جهة للقضية فقد التبس عليه أحد المعنيين بالآخر * فان قلت الامكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية هنا لان قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية * قلت الحال كما ذكرت الا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص (قوله أى الوصول بكلفة) حمل صيغة التفضل على التكلف ومعناه ان يتعاقب الفاعل والفعل ويتطلبه كما يقال تشجع زيد أى استحصل الشجاعة وكلف نفسه اياها لتحصل ولا شك ان هذا المعنى متحقق في كل دليل اذ لابد من ملاحظه جهة الدلالة وتحصيل الصغرى والكبرى والهيئة التأليفية حتى يحصل المطلوب وقول الناصر انه قد لا يكون كلفة في بعض الأدلة كالعالم بالنسبة للصانع فالاولى حمل الصيغة على التدرج ليدل على ان أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شرب جرعة بعد جرعة اه مردود بان العالم من حيث نفسه لا يؤدي الى المطلوب بل لابد من النظر في جهة دلالاته والعمل المذكور كما سيصرح به الشارح كيف وتحصيل جهة الدلالة التي هي الحدوث أو الامكان من اعلى المطالب التي افرغ المتكلمون فيها وسعهم على انه لا معنى للتكرار لان الوصول الى المطلوب عقب الدليل دفعى اني وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف تأمل (قوله بصحيح النظر) من اضافة الصفة للبوصف كما يشير الى ذلك قول الشارح فبالنظر الصحيح أو على معنى من (قوله فيه) أى في الدليل وهو عند الاصوليين من قبيل المفرد كما قال الشارح كالعالم لوجود الصانع وحيث قد فالمراد النظر في أحواله وصفاته على

العلم وان لا يتوصل لان لا أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق العادة وليس بضروري ولك ان تاخذ الامكان عاما مقيدا بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوكيد كما هو مذهب

المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة وأعلم أن الامكان ونحوه الذي يجعل جهة القضية غير الامكان ونحوه الذي هو وصف الشيء في نفسه فانه قد يؤخذ الامكان مثلا محولا وصفة لوجود الشيء في نفسه وقد يؤخذ جهة القضية وكيف لوجود الشيء لغيره والمبحوث عنه في الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه في المنطق هو الاعتبار الثاني ألا يرى أن المتكلم يصف وجود الشيء في نفسه بالوجوب والمنطقي يصف القضية به وقيل المبحوث عنه في الكلام هو الوجوب والامكان والامتناع بمعنى مصداق الحمل والمبحوث عنه في المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني المصدرية الانزاعية فان قلت لا قضية هنا بل هو تعريف فكيف قيل ان الامكان هنا جهة قضية قلت قضية تؤخذ منه توجه بالامكان العام أو الخاص بأن يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص فليتام مل (قوله فاندفع ما قيل انه قد لا يكون الخ) فانه الناصر ثم قال فالاولى حمل الصيغة على التدرج ليدل على أن أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى وفيه انه بعد تسليم ما ذكره لا معنى للتكرار لأن الوصول إلى المطلوب نقيب الدليل دفعي اتي وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف (قوله اسم لمجموع المقدمتين) وحيث قد فالنظر فيهما لاني حالهما (قوله وأما عند الاصوليين) وأما عند (١٦٨) المتكلمين فاعلم من أن يكون النظر في حاله وهو المفرد أو نفسه وهو المقدمتان (قوله في حاله مع غيره) سيأتي ما فيه (قول المصنف إلى مطلوب خبري) أي نسبة خبرية فقول الشارح ما يخبر به به أي ما يفاد بالخبر (قول الشارح بان يكون النظر فيه الخ) هذا من تحقيقات الشارح وهو انه جعل محل التقيد بالصحة كونه فيه يعني لا يكون النظر من حيث كونه فيه صحيحا إلا اذا كان من تلك الجهة وسبب ذلك أن الدليل مفرد لا ترتيب فيه والكلام في بيان خاصة ذلك الدليل وليست إلا أن يكون فيه جهة الدلالة وذلك يرجع

بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها ان ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكره أو ظنه فانظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى إلى علم أو ظن كما سيأتي حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف

وجه مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة كالحديث فانه حال من أحوال العالم وصفة من صفاته فان النفس اذا حاولت الاستدلال على وجود الصانع ففتشت في العلوم الضرورية الحاصلة عندها بما يتعلق بالعالم من الاحوال والصفات وحصلت الجهة الموصلة للمطلوب وهو الحدث ثم تحصل المقدمتان الصغرى والكبرى فيحصل المطلوب فاندفع ما لبعضهم هنا (قوله بان يكون النظر الخ) تفسير لقوله بصحيح وهذا يرجع لصحة صورة الدليل (قوله ان ينتقل الذهن بها) أي بسببها وقوله المسماة نعت ثان للجهة وقوله وجه الدلالة أي سببها (قوله ما يخبر به) أي معنى يخبر به بان يتحقق معناه بدون النطق به (قوله ومعنى الوصول الخ) أي فهو وصول معنوي لا حسي وقوله بما ذكره أي بصحيح النظر (قوله علمه أو ظنه) قيل أي أو اعتقاده وهو سهو فان الاعتقاد لا يكون عن النظر الصحيح في الدليل إذ هو الجرم من غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر (قوله فالنظر الخ) تفريع على قوله ومعنى الوصول وقوله كما سيأتي راجع للنفي لا للنفي وقوله حذرا من التكرار متعلق بمحذوف أي وانما صرفت النظر عن ظاهره حذرا من التكرار أي تكرار علم المطلوب الخبري أو ظنه فانه يصير مذكورا مرتين مرة في التوصل المفسر بذلك في كلامه ومرة في النظر الذي هو الفكر بعيده الذي ذكره إذ يصير التقدير الدليل

لصحة النظر من جهة المادة اما الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل وحيث قد فانتفاء وجه الدلالة عنه هو الفساد أي فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق في ذلك العلامة التفتازاني ونعم الوفاق وهذا يظهر فساد ما قاله الناصر من انه يرد عليهما انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر في ذاته ففسد وليس الكلام فيه انما هو في فساده من جهة كونه في الدليل وليس ذلك إلا لا انتفاء وجه الدلالة وان اراد فساده من جهة كونه فيه فممنوع وبما يزيد ثباتا على هذا قول العلامة التفتازاني على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان مانصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر واما على تفسير الاصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين انما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر في احواله وصفاته لانه مفرد بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط والحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وحيث قد فالوسط اعتباران وفيهما الانتقال فقول الشارح فيما سيأتي كالحديث الخ أي من حيث اعتباراتها فقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة منشؤه عدم التامل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب ولأنه ينتقل الذهن

ما يمكن
لصحة النظر من جهة المادة اما الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل وحيث قد فانتفاء وجه الدلالة عنه هو الفساد أي فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق في ذلك العلامة التفتازاني ونعم الوفاق وهذا يظهر فساد ما قاله الناصر من انه يرد عليهما انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر في ذاته ففسد وليس الكلام فيه انما هو في فساده من جهة كونه في الدليل وليس ذلك إلا لا انتفاء وجه الدلالة وان اراد فساده من جهة كونه فيه فممنوع وبما يزيد ثباتا على هذا قول العلامة التفتازاني على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان مانصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر واما على تفسير الاصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين انما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر في احواله وصفاته لانه مفرد بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط والحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وحيث قد فالوسط اعتباران وفيهما الانتقال فقول الشارح فيما سيأتي كالحديث الخ أي من حيث اعتباراتها فقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة منشؤه عدم التامل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب ولأنه ينتقل الذهن

منه الى المطلوب فاذا كان المستلزم حاصلًا للاصغر يكون اللازم حاصلًا له ضرورة فعلى تقدير النظر لابد من المقدمتين لثنى احداهما عن الزوم وهى الكبرى والاخرى عن ثبوت المزوم وهى الصغرى فالمقدمتان انما وجبتا لاجل النظر لالكونهما الدليل كما هو عند المناطق لكن ينبغي أن يعلم أن النظر بمجموع حركتين حركة من المطلب الى المبادئ وحركة من المبادئ الى المطلوب وكلاهما هنا ظاهر في انه الحركة الثانية الواقعة في الحدود الثلاثة خصوصًا قول الناصر من الاصغر الذى هو الدليل الى الوسط ثم منه الى الاكبر فلا بد ان يكون ذلك اقتصارا على ما يفيد التمييز قال في شرح المقاصد كثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه ولو لازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته على المبادئ الى المطلوب اه (قوله بيان للنظر الصحيح) فيه تساهل والاولى ان الباء سببية لان صحة النظر ليست هى الكون المذكور بل بسببه كما لا يخفى (قول الشارح التى من شأنها الخ) صريح فان المستلزم للمطلوب هو الجهة لا مفهوم المقدمة الصغرى اى ثبوت محمولها لموضوعها والكبرى بيان للاستلزام كما ذهب اليه بعض المحققين تدبر (قول الشارح عليه أو ظنه) قبل أو اعتناده ودوسم لان الاعتقاد (١٦٩) لا يكون عن نظر إذ هو جزم بلا دليل

(قول الشارح فالنظر هنا الفكر) عبارة غيره النظر كالفكر قال السيد الزاهد فيه اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما بأن ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر أى في عنوانه فقط وغير معتبرة في الفكر حتى في عنوانه اه لكن لما لم يترتب على ذلك شيء هنا قال الشارح النظر الفكر (قوله لاخذة في تعريف الدليل) أى لانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المراد من اللفظ جاز استعماله في التعريف فاندفع ما قيل ان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليها في التعريفات

لدليل القطعى كالعالم لو جرد الصانع والظنى كالنار لو جرد الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن قال الناصر التكرار مندفع لان حقيقة ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك متفق لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم مطلقا أو ظن محصور له ان النظر الذى هو في نفسه مفيد للعلم مطلقا أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديق أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم وأجاب سم بان الشارح بنى كلامه على ماهو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشيء سببا للتوصل الى المطلوب الخبرى أى علم المطلوب الخبرى أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذى يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبرى أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصورى فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً فالشارح بنى كلامه على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها (قوله الدليل القطعى والظنى) أى المفيد للقطع والظن لا المقطوع به والمظنون وقوله كالعالم تصريح بان الدليل من قبيل المفرد عند الأصوليين كالمتكلمين بخلاف المناطق وقال الخياط في حاشية العقائد ان الدليل عند المتكلمين يكون مفردا وغيره وذكر الشارح أمثلة ثلاثة الال لحكم عقلى والثاني لحسى والثالث لشرعى وأيضا الاول دليل انى لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثاني لم يعكسه والدليل الاول قطعى والاثنان بعده ظنيان ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية انها قد تخلو عن الدخان إذ لم تحاط شيئا من الاجزاء الترابية وقوله وجود الصانع متعلق بمحذوف أى دليلا وموصلا

(٢٢ - عطار - اول) والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة لانه اعتراض ناشىء من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز كذا في عبد الحكيم (قول الشارح والفكر حركة النفس في المعقولات) ربما يقال ان اطلاق الحركة هنا على سبيل التجوز والتشبيه لان الحركة تقتضى ان يكون للتحرك في كل آن فرض فرد من المقولة التى فيها الحركة وتقتضى ان لا يكون ذلك الفرد له في الآن السابق واللاحق والآتات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد وهى ليست موجودة بالفعل لاجتماعها ولا بعضها لابلزوم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين على الاول والتراجع بلامرجح على الثانى ومن المعلوم انه ليس في الفكر لا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما في الرجوع من المبادئ الى المطالب وأنت خير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التى حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فمافيه الحركة هنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهى امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة أمرا ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية قال قول بنى الحركة هنا نشأ من قلة التفكير كيف وفي الفكر انتقال على سبيل التدريج قاله السيد الهروي (قوله والاول قطعى) وأيضا هو انى لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثاني لمن يعكسه ووجه ظنية

دلالة النار على الدخان أنها قد تخلو عن الدخان إذا لم تخالط شيئا من الاجزاء الترابية (قول الشارح فيما تعقله منها عما من شأنه الخ) فهم الناصر وغيره أن من في قوله منها ابتدائية ومن في قوله من شأنه بيانية ولذلك جعل قوله كالحديث تمثيلا لماتعقله والموافق لقول الشارح سابقا بان يكون النظر فيه من الجهة الخ أن تكون من في قوله منها بيانية ومن في قوله من شأنه ابتدائية وعلى هذا يكون قوله كالحديث الخ تمثيلا لما من شأنه والمعنى بحركة النفس فيما تعقله الذي هو الادلة حركة مبتدأة بما شأنه الخ ويجوز أن تجعل من الثانية للتعليل وسيأتي لذلك تحقيق (قول الشارح كالحديث) فيه جرى على أن علة الاحتياج للحديث لكن رجح بعضهم أنها لا مكان الا أنه لم يکن الكلام هنا الا في تصوير وجه دلالة ما وقد مثل به العضد وغيره تابعهم الشارح عليه (قوله ويمكن ان يجاب الخ) قد عرفت انه غير محتاج اليه وأيضا فلا دليل عليه (قول (١٧٠) الشارح بان ترتب) متعلق بتصل وباؤه للسببية فالوصول إلى المطلوب بالنظر الصحيح

يتوقف على الترتيب فهذا صريح في أنه ليس عينه بل لازمه وهو مختار بعض المحققين من المناطق وقيل أنه عينه وإذا عرفت أنه ترتيب أمور معلومة للتأدي بها إلى مجهول قال عبد الحكيم في حاشية شرح عقائد العضد للدواني النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المتقدمين المترتين عند المتأخرين لان الموجب للعلم هما المقدمتان لا الترتيب اه وبمعظم حمل الشارح على الثاني حيث جعل قوله بان ترتب هكذا تصويرا للنظر الصحيح وقد عرفت ان المفيد للعلم المقدمتان لا الترتيب (قوله تصوير للنظر) قد عرفت ما فيه (قول الشارح فالامر بالصلاة لوجوبها) انما لم يقل فاقموا الصلاة فوجوبها اشارة للفرق بينه

فبانظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها عما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحديث في الاول والاحراق في الثاني والامر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان اقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشيء يكون دليلا وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده (قوله فبانظر الصحيح الخ) متعلق بقوله بعد تصل إلى تلك المطلوب ان قدم عليه للحصر (قوله كالحديث) فيه تصريح بان المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط واورد الناصر ان كلاما من الامثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحديث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل الذي هو الحد الاصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك انه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها واجاب سم بان مبنى الاشكال حمل في من قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير متمين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التي من شأنها فيجعل تلك الحركة سببا أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة اه وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع اليه قوله في الجواب الثاني ان في العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعقله فيها مع غيره غير محتاج اليه مع ان فيه تقدير ما لا دليل عليه (قوله بان ترتب) مبنى للمجهول ضميره العائد إلى الادلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بان الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار بان الحاجب خلاف ما عليه الكثير من المناطق انه عينه ثم ان هذا الترتيب اما بالفعل وهو الشكل الاول واما بالقوة كبقية الاشكال والقياس الاستثنائي لتوقف اتجاها لوجوبها الاول (قوله فالامر بالصلاة) قال الناصر صواب العبارة فاقموا الصلاة لوجوبها حقيقة وانما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس الامر بالصلاة أمر بشيء وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة وأجاب سم بان ال في الامر للعهد أي فالامر المذكور وهو أقيموا فكانه قال فاقموا لوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ (قوله لان الشيء يكون دليلا الخ) لان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم او الظن عند النظر فيه وهذا حاصل نظره او لم ينظر كذا قال التفتازاني فقول الشارح لان الشيء أي الكائن بحيث يفيد الخ وقوله

وبين ما قبله بان العبارتين هنا على حد سواء لتقييد الامر بانه بالصلاة بخلاف المثالين قبل فتأمل (قول الشارح وإن لم ينظر فيه وإن النظر المتوصل به) أي بان لم ينظر فيه أصلا أو نظره في النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة وانما قال ذلك دون أن يقول وإن لم يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع انه الجاري على سن ما تقدم لاقتضائه انه قد ينظر فيه نظر اصحيا حاولا يتوصل بالفعل وهو باطل فلذلك ادخل النبي على النظر المتوصل به كذا قيل وفيه أن الاتصال على طريق أهل السنة غير واجب مع النظر الصحيح فالاولى ان يقال عدل عن هذه العبارة لان مفهومها انتفاء التوصل بصحيح النظر بان نظر ولم يتوصل به أصلا أو توصل بفاسدها ما انتفاء اصل النظر فلا غاية الامر صدقها مع انتفاءه بخلاف ما عبر به فان مفهومها صادق بالجميع فليتأمل (قوله فصحة الدليل ان ينظر الخ) صوابه فصحة النظر لان الكلام فيه لافي صحة الدليل (قوله اذ هو الذي يتعلق به غرض الاصولي) لان الدليل الاصولي لا ترتيب فيه حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه به صحته

صورة أيضا وقد تقدم ايضاحه (قول الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ) إذ ليس سببا للتوصل ولا آله وان كان قديفضي اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلزم بقيدته وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظرة لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم قال السيد قال السعد . فان قيل الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لاحالة قلنا ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء فقول بصحيح النظر تصريح بذلك اللازم لان التعريف لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام وليس لك أن تقول أتى به لافادة اشتراط صحة صورة النظر أيضا كالمادة لما عرفت أن ذلك ليس مقصد افادته هنا فليتامل (قول الشارح لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه الخ أويقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجه الدلالة كما تقدم بخلاف الافضاء (قول الشارح كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة) صرح هنا بان المنظور فيه العالم من تلك الجهة وهو الموافق لقوله اولاً بان يكون النظر فيه من الجهة الخ وهما بخلاف ظاهر قوله أى بحركة النفس فيما عقله الخ وقد عرفت أنه مؤول بما يرجع (١٧١) اليهما ولك أن تقول الحق أن يرجعا

اليه لما تقدم من أن النظر في أحواله لافى ذاته فالنظر اليه من تلك الجهة نظر الى تلك الجهة ولعل الشارح أشار باختلاف العبارة الى أنه يصح أن يقدر المضاف أى النظر فى أحواله وأن لا يقدر والنظر فيه من جهة أحواله فليتامل (قول الشارح من اعتقد الخ) لما كان الفساد فى البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم ليس كله بسيط لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبها من الجواهر الفردة عند المتكلمين ومن الهوى والصورة عند الحكماء

وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لاتنفاوجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد وظن كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما ان يتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى وجودهما هذان النظران بمن اعتقدان العالم بسيط وكل بسيط له صانع ومن ظن ان كل مسخن له دخان

وان لم ينظر فيه أى النظر المتوصل به بان لا ينظر فيه أصلاً وينظر فيه من غير وجه الدلالة أو منه لامع الترتيب المذكور اه ناصر وإنما ادخل الشارح التنى على النظر دون التوصل مع انه الجارى على سنن ما سبق لثلاث تصدق العبارة بصورة باطلة زائدة على الصور الثلاثة وهي ما إذا نظر فيه نظر اصحيا لكن لم يتوصل به الى المطلوب لانه متى نظر فيه نظر اصحيا فقد توصل به الى المطلوب (قوله وقيد النظر بالصحيح) قال السيد فى حواشى الشرح العضدى وقيد النظر بالصحيح أى المشتتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به إذ ليس هو سببا للتوصل ولا آله وان كان قديفضي اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلزم بقيدته وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم (قوله لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه بواسطة الخ أويقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجود وجه الدلالة بخلاف الافضاء فن ثم قال الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ فاندفع ما يقال الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لاحالة (قوله لاتنفاوجه الدلالة عنه) إشارة الى تعريف النظر الفاسد بانه ما اتقى وجه الدلالة عنه (قوله من اعتقد الخ) لما كان الفساد فى البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم كله ليس بسيطاً لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبها من الجواهر الفردة

وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الاستلزام المستفاد من الكبرى فان الوجود بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثاً وفى التسخين من الجهة الثانية بدليل أنه لا دخان للشمس مع أنها مسخنة دون الاولى سلط الاعتقاد على الجهتين والظن على اثنائية فقط وعبر بالاعتقاد فى جانب البساطة وبالظن فى جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل فناسب ضعف متعلقه لفساد جهتيه جميعا وبهذا ظهر فساد ما قيل لو أبدل الشارح البساطة بالوجود كان أحسن لما عرفت من أن المراد أن الفساد اما للقدمتين معا كالاول ولا حاداهما كالثانى ولو ابدل كما قيل لضاع الفرق بين الاعتقاد والظن فليتامل (قول الشارح أما المطلوب غير الخبرى الخ) إنما يقل أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى فليس (قوله لعدم بساطة المواليد الثلاثة) أى عدم بساطتها بوجه من الوجوه لتركيبها تركيباً حقيقياً بحيث تقبل الانفكاك ويكون اجزاؤها متخالفة الوجود فى الخارج بخلاف العناصر والافلاك فانها وان تركبت من الهوى والصورة لكن العناصر وان قبلت الانفكاك بانغلاق صورها إلا ان وجود جزئها واحد بناء على التحقيق من ان تغاير الهوى والصورة عقلى كافى لاسفار وتزيد الافلاك على ذلك عدم قبول الانفكاك عندهم بخلاف المواليد فانها قابلة للانفكاك مع تغاير وجودات اجزائها بناء على التحقيق من بقاء صور العناصر فى المركبات وبالجملة المراد بالبسيط

بدليل كما هو الظاهر في المقابلة لما تقدم نقله عن السعد من ان التوصل في تعريف الدليل يقتضى وجه الدلالة وليس هذا دلالته ولا وجه دلالته ولذا قال الشارح رحمه الله بعد قوله فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا فليتأمل (قول الشارح بان يتصور) متعلق يتوصل ولم يقل وترتب كما قال في الخبرى لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قول الشارح ولغيره) زاد اللام لئلا يعطف على الحد (قوله لتعلقه بالعلم المذكور في تعريف الدليل) لعل المراد به المذكور منطوقا ومفهوما يشمل العلم التصورى فان الخلاف جار في العلم بعد النظر في التعريف بالمطلوب ولذا لم يقيد بالخبرى (قول الشارح الحاصل) قيد به لان قول الا كنساب والاضطرار انما يكونان في الحاصل بالفعل مع ان قول العادة شامل للحاصل بالفعل وما شأنه ان يحصل ولا نه لواسطة لا احتمال ان يكون محل النزاع ان العلم عقبيه هل يكتسب أولا وهو نزاع آخر فبعضهم أنكر افادته العلم كالسمية المرود عليهم بقوله عندهم فالقول بأنه غير لازم وهم (قول الشارح عندهم) نبه به على انكار غير الاثمة (١٧٢) للحصول للمرة على اختلاف في ذلك مبسوط في شرح المواقف (قول الشارح

أما المطلوب غير الخبرى وهو التصورى فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحىوان الناطق حدا للانسان وسيأتى حدا الحد الشامل لذلك وغيره (واختلف أئمتناهل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقبيه) أى عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالأشعرى فلا يتخلف الاخر إلا خرقا للعادة كتخلف الاحراق عن بماسة النار او لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا ينفك اصلا

عند المتكلمين ومن المهيولى والصورة عند الحكماء وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الالتزام المستفادة من الكبرى فان الوجوب بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفي التسخين من الجهة الثانية بدليل انه لا دغمان للشمس مع انها مسخنة دون الاولى سلاط الاعتماد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد في جانب البساطة وبالظن في جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل (قوله اما المطلوب غير الخبر الخ) الاظهر في المقابلة ان يقول اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصورى فليس بدليل بل يسمى حدا (قوله بان يتصور) متعلق يتوصل ولم يقل وترتب كما قال في الخبرى لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قوله وسيأتى) مرتبط بقوله لما يسمى حدا وقوله الشامل نعت للحد المضاف اليه وقوله لذلك أى لحد الانسان وغيره من افراد الحد (قوله واختلف أئمتنا الخ) ذكره لتعلقه بذكر العلم في قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله هل العلم) أى اختلفوا في جواب هذا الاستفهام او المراد ليس حقيقة الاستفهام ولم يقيد المطلوب بالخبرى للإشارة إلى ان المراد به ما يشمل التصور والتصديق (قوله الحاصل عندهم) تقدير الحصول ايس بلازم لصحة تعلق الظرف بالعلم وإنما أتى به مجرد الايضاح وليتعلق بقوله عادة أو لزوما وتقدير عندهم تعريض بمن نقي حصول العلم عن النظر مطلقا وهم السمنية او لا يفيد إلا في الهندسيات والحسابيات وهم المهندسون ولا يفيد في معرفة الله وهم الملاحدة ولا يتكرر مع قوله بعد عندهم لانه تفصيل بعد اجمال (قوله عادة) أى أن العادة الالهية جرت بخلق العلم عقب النظر الصحيح مع جواز الانفكاك عقلا لجواز ان لا يخلق الله تعالى على سبيل خرق العادة (قوله لزوما) أى عقليا بدليل المقابلة للعداى وهذا هو المرضى عندهم (قوله كالامام الرازى) فانه يقول حصول العلم عقيب النظر واجب أى لازم عقلا يستحيل انفكاكه

أى عقيب صحيح النظر) بأن يكون في وجه الدلالة (قوله الشارح عادة) أى حصوله أكثرى أو دائمي لاعنى وجه اللزوم كما في شرح المواقف خلافا لما في شرح التجريد من الاكتفاء بمجرد التكرار وهذا المذهب هو الصحيح بناء على ان جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وانه تعالى قادر مختار وانه لا علاقة بين الحوادث إلا باجراء العادة فلا يكون النظر موجودا للعلم ولا معدولا مولدا له والكلام مبسوط في شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم (قوله كتولد حركة المفتاح الخ) التولد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل في

الموضوعين الاثر لا التأثير بدليل التمثيل بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير ونقله وخرج بقولهم لفاعله المطارع نحو كسره فانكسر فيه إيجاب فعل فعلا اخر لكن ليس ذلك لفاعله (قوله وهذا التولد عادى) أى في العلم لافى الظن كاسياتى بيانه (قول الشارح او لزوما) أى عقليا كما في شرح المواقف قال صاحب المواقف في حكاية هذا المذهب وهما مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه واجب غير متولد باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على شىء اذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا عليه كما تزعمه المعتزلة قال عبد الحكيم لان القول بالاستناد ابتداء ينشئ لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا أى يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينشئ لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظرة فانتفى

اللزوم بينهما وما ذكرنا اندفع الجواب الذي في شرح المقاصد من أن وجوب الافر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن اثاره كالنظر لا ينافي كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يتخلقه ولا يلزمه لأن يخلق للزوم ولا يتخلقه كسائر الازم انما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً وما قيل من أن قوله لا يصح الخ مدفوع بأن العلم بالنتيجة هو العلم بالمقدمتين اللتين هما من حيث العلم بهما محل النظر أي حركة النفس فهما له كالجوهر للعرض ومن المحال وجود العرض بدون الجوهر وهذا مراد الشارح بقوله فلا يتخلف أصلاً كوجود الجوهر لوجود العرض ليس بشيء لأن النتيجة لا يمكن أن تكون بعينها في القياس لأعلى أن تكون عين إحدى المقدمتين ولأن تكون جزء من أحدهما وإلا لكان العلم بالنتيجة مقدماً على العلم بالقياس بمرتبة أو بمرتبتين كما قال السيد الشريف في حواشي التسمية أنه التحقيق وكيف يصح هذا مع فرض الخلاف في العلم بالحاصل عتیب النظر ولو كان كما قال لم يكن عقيبه والقياس الذي ذكره في محل المنع فإن ماهية العرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فالكون في حد ما فيه وجه بساطة وإن تركب من وجه آخر فإن النظر فيه من جهة البساطة قاصد ويهضم من لم يفهم وقع هنا فيما لا يليق فتدبر موضوع لازم لها خلاف العلم للنظر ومن ادعى فعله البيان وبهذا ظهر أيضاً فساد ما قيل على قوله (١٧٣) كوجود الجوهر الخ أي فإن وجود

العرض بعينه هو وجود الجوهر فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يتمتع انفكاكه عنه (قول الشارح فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله وقالوا مرفة الله واجبة (قول الشارح وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على بعض (قول الشارح لان حصوله) أي بعد النظر فيه اضطرابي لا قدرة على دفعه عند حصوله ولا الانفكاك عنه بعد حصوله

كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) لناظر فقال الجمهور نعم لأن حصوله عن نظره المكتسب له وقيل له لا لأن حصوله اضطرابي لا قدرة على دفعه ولا انفكاك عنه ولا خلاف إلا في التسمية ونقله الغزالي عن أكثر الاشعرية وهو مذهب المحققين منهم (قوله كوجود الجوهر) أي فإن وجود العرض بعينه هو وجود الجوهر لأن الجوهر وجوداً متغيراً لوجود العرض فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يتمتع انفكاكه أحدهما عن الآخر (قوله فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله والامر يقتضي الوجوب وقالوا مرفة الله واجبة (قوله وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على النظر (قوله لا قدرة على دفعه) أي عند حصوله وقوله ولا انفكاك عنه أي بعد حصوله فلا تكرار وعدم تعلق القدرة بذلك لا يعد عجز إلا أن ذلك اذا كان لما في القدرة للمعنى في المقدور هنا فإنه يستحيل أن يوجد العلم بالمقدمات بدون النتيجة (قوله فلا خلاف) تفريع على التعليين حيث علل كل قول بما لا يخالف فيه الآخر فإن النظر مكتسب اتفاقاً وحصول النتيجة بعده لازم لا يتخلف اتفاقاً (قوله الا في التسمية) أي لا في المعنى لأن كلام التوجيهين متفق عليه بين الخصمين فالاول يوافق الثاني في أن حصول المطلوب عقب النظر الصحيح اضطرابي والثاني يوافق الاول في أن حصوله عن نظر وكسب وما استفيد من كلامه من الاتفاق على أن اكتساب العلم النظري راجع الى اكتساب سببه وأنه نفسه اضطرابي غير مقدور يلزم عليه أن التكليف به يرجع في الحقيقة للتكليف بسببه وهو النظر لأنه هو المقدور وبه صرح في المواقف تبعاً

(قول الشارح أيضاً فقال الجمهور نعم لان الخ) أي فكسبية بسبب كسبية نظره فالتكليف بالمعرفة بسبب النظر المقدور لنا فتكون مقدورة لنا بسبب التحصيل وهو على وزن التكليف بسائر الاشياء فإن التكليف بها تكليف بتحصيلها فمعنى كون العلم مكتسباً ومقدوراً أنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله وهذا ما نقله الشريف في شرح المواقف عن الامام وحققه عبداً الحكيم (قول الشارح وقيل لا لان الخ) تعليله يتمضي أن نفي الكسبية عنه نظراً لحصوله بعد النظر اضطراباً لا من حيث أنه مقدور بما روي لا شك أنه خلاف راجع للتسمية كما قال للاتفاق على أنه قبل النظر مقدور وبعده لا وهذا لا يمنع التكليف بالعلم لأنه مقدور ومكتسب على ما مر خلافاً لقول صاحب المواقف أن المكلف به النظر دون العلم وهذا بعض الناظرين حل الشارح على ما قال صاحب المواقف واعتراض عليه بما نقله شارحه عن الامام وكل ذلك اوهام على اوهام (قوله بان يغفل عن النظر) فيه ان الغفلة عنه ليست بالقدرة وكلام الشارح في أنه لا قدرة على ذلك لكن بيقين شيء وهو أنه يفيد أنه اذا كان هناك قدرة على الانفكاك بعد الحصول كما قالوا لا يكون حصوله ضرورياً وهو كذلك لما في شرحي المواقف والمقاعد أن خاصة الضروري عدم القدرة على دفعه عند حصوله ودفع لزمه بعده فقوله ولا الانفكاك عنه بيان لخاصة الضروري (قول الشارح فلا خلاف الا في التسمية) تفريع على التعليين حيث علل كل قول بما لا يخالف الآخر فإن النظر مكتسب اتفاقاً وحصول النتيجة بعده حيث حصلت اضطرابي

(قول الشارح وهي بالمكتسب أنسب) أي لوجود الاكتساب في سببه وفيه بواسطة ذلك السبب بخلاف الضرورة فانها فيه خاصة هذا هو الموافق لما مر (قوله وإن كانت تسمية مجازية) فيه أنه لا معنى لكسبه إلا تحصيله باختياره وذلك موجود هنا كما تقدم (قوله لا يتوهم الخ) فيه أن تسميته بالمكتسب توهم كسبية نفسه إذ اعتبار وصف الشيء أقرب من اعتباره وصف سببه ولعل هذا وجه التأمل (قوله مع عدم المانع) متعلق بمحصوله أشار به إلى أن المانع وهو المعارض يقوم في الظن دون العلم كما سيأتي بيانه (قوله الشارح دون قولي لزوم والعادة) قال السعد في حاشية العنود أن في البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها بالمقدمات والثلاثة قطعية لا تحتل التقيض وأما الامارات فقدماتها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها ثلاثا ظنية تحتل التقيض إذ ليس في الامارة جهة دلالة قطعية لأن الطوف بالليل ليس بما يوجب السرعة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم اللزوم ليس بدائم له لأنه ليس بين الظن وبين أمر ما ربط عقل بحيث يتمتع بخلافه عن ذلك الأمر فإن الظن مع بقاء موجه قد يزول بمعارض وقال العنود في المواقف النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما (١٧٤) يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض قال السيد يعني كما أن العلم بأن النتيجة

وهي بالمكتسب أنسب والظن كالعلم في قول الاكتساب وعدمه دون قولي اللزوم والعادة لأنه لا ارتباط للامدى قال السيد ويرد عليه أن الإجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فتكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيما يوصل إليها عدول عن الظاهرة الأولى ما ذكره الامام الرازي من أن النظر الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى إلا في المقدورية وما يتبعها فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضرورى إذا لموجب الحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما إيجابيا لم يمكنه بعد تصورهما إذ يعتد السلب بينهما بخلاف النظرى فإن موجه النظرة فاذا غفل عنه أمكنه أن يعتد ما يناقض ذلك النظرى فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدور للبشر فيصح التكليف به اهـ ثم لا يتوهم من قوله فاذا غفل عنه الخ أنه بعد حصول العلم عن النظر يغفل عن النظر فترجع المقدورية حيثئذ على استمرار حصوله وليس الكلام فيه إنما الكلام في المقدورية على تحصيله بل معنى كلام الامام كما أفاده المولى عبد الحكم في حاشية المواقف أن العلم الأولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فإنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يتمتع تعلق القدرة به لا امتناع تعلق القدرة بالمجهول قال فتدير فإنه قد زل فيه اقدم الفضلاء اهـ وبه تعلم أن ما قاله سم وتبعه غيره فيه من قوله أن قوله إذا غفل عنه الخ يعارض قول الشارح ولا قدرة على الانفكاك عنه الخ مبنى على التوهم الذى نفينا فاقوله في الجواب عنه والمناقشة في ذلك الجواب بناء للفاقد على الفاسد (قوله وهي) أى التسمية بالمكتسب أنسب من التسمية بغير المكتسب لوجود سببه وهو الاكتساب وللناصر وسم هنا كلام قليل الجدوى مبنى على تقدير فى الكلام لا يدل عليه دليل وما عليه تعويل (قوله لأنه لا ارتباط الخ) اعترضه الحواشى بأن ما ذكره إنما يتجه كونه دليلا على

حقه أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعى بمنوع كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا انتهى أى لأنه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة

توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا قاله عبد الحكيم وعلم من تقييد صاحب المواقف أيما بالمقدمات القطعية عدم أن النظر في المقدمات الظنية أو الاعتقادية لا يفيد العلم بعدم المعارض لما مر في كلام السعد وصرح به عبد الحكيم في حواشى المواقف أيضا وإذا لم يعلم عدمه فيحتمل أن يقارن ذلك المعارض تمام النظر ويكون منظور اليه قصدا وإلى النتيجة تبعاً ولا استحالة في التوجه إلى شيتين أحدهما قصدا والآخر تبعاً إنما المحال التوجه اليهما قصدا على أنه قد يقال أنه يوجد وحده في الآن الذى توجد فيه النتيجة في دفعها وحيثئذ يوجب التوقف فلا وجه للزوم العقلى والعادى حيثئذ إذ فى كل نظر ظنى احتمال المعارض قائم وبهذا ظهر فساد ما طالوا به في هذا المقام وأنه لا منشأ له إلا سوء الفهم وعدم التأمل وإنما ذكروا وجود المعارض بعد حصول الظن لأنه أبين وأدل على ما قالوا من أنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لأنه إذا دفع المعارض ما ظن بالفعل فالأولى أن يمنع حصول الظن ابتداء فليتأمل (قوله لأن لزوم الشيء لسببه لا يتألف فيه الخ) هذا مسلم لو قست سببته والفرض أن الخارج هو المعارض يدل على عدم سببته (قوله ويكفيك أن النظر سبب الخ) النظر سبب للطلب دائما إذا كانت المقدمات يقينية وفي الجملة إذا كانت ظنية أو اعتقادية كما تقدم عن السعد فهذا التنوير غير مجد شيا (قوله وما هنا قد وجد المعارض)

فيه أن المدار على تجويز وجوده لكن لما كان الموجب للتوقف هو وجوده قصر المسافة ثم أن جواز وجود المعارض عند الناظر لا يتناقض مع الحكم المقاد بالناظر إنما يتناقض وجود المعارض بالفعل فيجوز أن يحصل ظل الحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه مع تجويز المعارض نعم ذلك التجويز يتناقض استلزام النظر في القياس الظاني لأن النتيجة فليتماثل ما قال قلت قد قال السيد متى صحت الصورة استلزم ذلك القياس النتيجة ولو كانت مقدماته ظنية إذ عند قيام (١٧٥) المعارض بتغير اعتقاد المقدمات فلم يوجد القياس

بين الظن وبين أمر ما بحيث يتمتع بخلفه عنه عقلاً أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لما مضى كما إذا أخبر عدل بمحكم وآخر بنقيضه أو لظهور خلاف المظنون كما إذا ظن أن زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه يابها ثم شوهد خارجها وأما غير أئمتنا فالمدونة قالوا النظر

عدم ثبوت الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه المطلوب ظناً كان أو علماً فيكون مرتبطاً بالمقدمتين قطعاً ويجري فيه قولاً للزوم والعادة فلا فرق بين الظن والعلم أو ليس أن النظر سبب في حصول المطلوب والسبب ما يلزم من وجود الوجود ومن عدمه لعدم لذاته وهو إشكال قوي وما تكلف به سم في ورده بقوله من تأمل وانصف علم أن حاصل فرق الشارح بين "علم والظن أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدى إليه أضلاً إلا خرافة العادة بخلاف الظن فانه يتخلف كثيراً والفرق أن النظر المؤدى للعلم قطع التادية إليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم أبداً بخلاف النظري المؤدى إلى الظن فانه ظني التادية والظن يمكن معارضة بقطعي أو ظني فتنتفي التادية وانتفاؤها لا يتناقض سببية النظر فالمعارضة إذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله آخر ما أطال به بما يرجع أكثره إلى ما قلناه ورحمه الله فلقد أتى في هذا المقام بما لا يرتضي من له ادنى مسكة في علم المعقول ما قوله - اصل فرق الشارح إلى قوله والفرق فهو محل الاشكال وقوله والفرق الخ إن أراد المعارضة بعد حصول الظن فقد رجعنا إلى ما قاله الجماعة أن كلام الشارح إنما يتجه على عدم ثبات الظن بعد حصوله وليس الكلام فيه وإن أراد قيام المعارض حين النظر في مقدمات الدليل وترتيبها فالعلم والظن فيهما سيان لكنه متى سلمت المقدمتان وترتبت حصل المطلوب مطبقاً علماً كان أو ظناً على أن المعارض والحالة هذه غير ممكن قيامه إذ عند النظر في مبادئ المطلوب لا تلتفت النفس إلى غيرها لاستحالة توجه النفس إلى شيئين معاً في آن واحد فالمعارض لا يقوم إلا بعد حصول النتيجة وبعد حصولها لا يصح أن يقال أن التادية انتفت وقوله أن المعارضة إذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله دعوى بدسيسة البطلان كيف تقوم المعارضة حالة ترتيب المقدمات نعم قد تحصل المعارضة في بعض المقدمات لكن ذلك حالة النظر إليها وقبل ترتيبها وليس الكلام فيه فالحق أن حصول الأدلة الظنية منغلقة عن النتيجة بامر غير معقول فإن النتيجة لازمة للمقدمات لزوماً غير منكم في العلم وفي الظن نعم تعارض الظنيات إنما يوجب عدم قطعية المظنون لا عدم اللزوم الذي الكلام فيه بل النتيجة لازمة فإذا زالت المقدمات لمعارض زالت النتيجة وهذا لا يتناقض التلازم والارتباط بينهما فالحق أنه لا فرق بين العلم والظن كما قاله الجماعة فإنا لا نتابع عليه وبعض الحواشي نقل كلام سم مستحسن المقاتلة ومن لم يفهم كلامه ناقشه بما لا يسمع ومن نظر بعين الانصاف فيما قلناه وما قاله سم والمنتصر له والمتعقب ظاهر له الحق عياناً (قوله بحيث يتمتع بخلفه) حيثية تقييد أي لا ارتباط على هذا الوجه (قوله وآخر بنقيضه) أي فتخلف مدلول الدليل الأول عنه لوجود المعارض وفيه أن هذا لا يتفق لزوم المدلول للدليل الأول في حد ذاته (قوله) وما غير أئمتنا (مقابل قول

حتى يحكم بعدم استلزام ما مقدماته ظنية قلت هذا إنما يتوجه على ما جعل الملازمة بين نفس القياس والنتيجة كالعقد أما من جعلها بين النظر في القياس والنتيجة كالشارح فلا قد ير (قوله جار في قول الشارح المتقدم وعدمه) هذا الكلام كله لا يلتفت إليه ولا ينبغي أن ينظر فيه لكن الضرورة أوجبت وكيف يقال هذا الكلام المتقدم في كيفية ما حصل بعد النظر هل حصوله بالضرورة أو الكسب وما هنا في أن الحصول لازم عقلاً أو عادة أولاً ومن المعلوم أن ما حصل بالفعل لا يتأتى أن يمنع حصوله مانع دون مالم يحصل (قوله) يرد جوابه المتقدم الخ لا وجه له لما عرفت أن ما تقدم فيما حصل مع عدم المانع كما تقدم وما هنا في أنه هل يمنع حصوله مانع (قوله) وبالجمله الخ هذه الجملة بتامها باطلة كما عرفت وكل من الموضعين حتى لا يتوهم الشبهة فيه إلا من

شغف بنتائج فكره (قوله) بل لنا أن نجعل قوله الخ هذا الجعل لا يستقيم إذ ليس المقصود إخبار عن الغير بانه من المعتزلة وأيضاً الغير شامل للحكام وبه يعلم أن التسليم بعده لا يستقيم أيضاً لأن الغير أعم من المعتزلة عبارة عنه فالمناصب جعل جملة فالمعتزلة الخ خبر أو الرابط محذوف أي منهم (قول الشارح الظن الحاصل) كان المناسب أن يقول الناظر لو لد الظن فعند ما ألفه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يتمتع بخلفه بخلاف ما ذكره فانه يدل على اللزوم بل على أن الظن إذا حصل كان متولداً عن النظر وإن لم يجب عنه لعدم العلاقة كما تقدم فيحتمل المعارض

(قول المصنف والجد الخ) ذكر الخدم بنا باعتبار مقابله بالدليل فكانه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصوير يسمى حدا ثم أورد في هذا المقام أن تعريف الحد فرد منه بعروض حصته فيكون تعريفه بهذا التعريف تعريفا بالخاص فلا يكون حداً إذ ليس جامعاً قال السيد المروى أنت تعلم أن معرف المعارف من المفهومات التي تصدق على نفسها صدقاً عرضياً كالكلّي والموجود وغيرها من المفهومات التي تكون أفراد إلا نفسها والمصدق في ذلك عروض حصصها ومن المعلوم أن التباين بين العارض والمعرض وبين الطبيعة والفرد ضروري وهو لا يحصل إلا بالحيثية التقيدية فالعارض في هذه المفهومات هو حصته منها والمعرض نفسه والطبيعة هي من حيث هي والفرد من حيث أنها معرض الحصة فالخصه في معرف المعارف بحسب عروض حصته لا بحسب ذاته والتعريف فيه بحسب ذاته لا بحسب عروض حصته ألا ترى أن تعريف الكلّي بمفهوم يمكن فيه الاشتراك إنما هو بحسب نفسه لا بحسب عروض حصته والخصه فيه (١٧٦) بالعكس فتدبر فانه دقيق وبالتدبير حقيق (قوله بالفعل) الأولى إسقاطه

يولد العلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه وقوله عني به بالياء لغة قليلة جرت على الالسنه والكثير ترك الياء كما ذكره النووي في تحريره (والحد) عند الاصوليين

المصنف أمتنا وغير مبتدأ وجملة قوله فالمعتزلة قالوا خبر والرابط محذوف أي فالمعتزلة منهم وبقي قول رابع للحكمة وهو أن العلم بالمطلوب للنظر فتنظر علة في حصوله وفيضانه عن المبدأ الفيض الذي هو العقل العاشر عندهم (قوله يولد العلم الخ) التوليد أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فكلنا ما صادران عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتولد وكذا يقال هنا فالندرة الحادثة عندهم أوجدت النظر فتولد عنه العلم (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم) المناسب لعديله أن يقول النظر يولد الظن فعديله لما أسلفه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه بخلاف ما ذكره فانه لا يدل على لزوم بل على أن الظن إذا حصل كان متولداً عن النظر وقد علمت ما فيه (قوله) وإن لم يجب أي لما مر من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما فيه أنه حيث لا تولد كما علم من معنى التوليد هذا حصل ما في الناصر واجاب سم بأن المراد بالإيجاب الماخوذ في تعريف التوليد مطلق التسبب والتأثير وهذا خلاف الوجوب المنفي فانه التلازم اهـ ومقتضى كلامه أن المعتزلة لا يقولون بالتلازم العقلي الذي قال به بعض الاشاعرة والحق أنهم قائلون به بل هو لازم لقاعدة القول بالتولد في الفعل الصادر بطريقة ضرورة عدم انفكاك المعلول عن علته فمافاله بعض من كتب هنا أن التولد عادي يجوز تخلفه ذهول عن قاعدة التولد ولذلك قال امام الحرمين في كتابه المسمى بالبرهان أن النظر يستعقب العلم عندهم استعقاباً لا دفع له وإن النظر يولدها توليد الأسباب مسبباتها والمقدور الذي هو مرتبط التكليف والثواب عدم النظر عندهم اهـ وإنما قال الشارح وإن لم يجب عنه لما أسلفه من عدم الارتباط في الظنيات وقد علمت ما فيه وقول بعض وقد علمت صحته تقليد لسم وقد نقل كلامه السابق مستحسن له ونحن أبطلناه والحق الحق بالاتباع وبالجملة المطلوب لازم للنظر على قول محقق الاشاعرة وكلام المعتزلة والحكمة والفارق أنه على الأول مخلوق لله كالنظر لكن جرت العادة الإلهية بخلفهما معاً أو بعدهما معاً ولا تتعلق القدرة بأحدهما دون الآخر وعلى الثاني بطريق التولد وعلى الثالث بالنعيل (قوله جرت

هنا وفيما يأتي (قوله صادق على الفعل والعمل) وكذا على الاعلام (قوله كناية عن المحمول) أي الكلّي لا تفاهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكلّيات والتعريف طريق اكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم السكّية فاندفع إيراد الاعلام (قوله بقرينة اعتبار الخ) ولذا قالوا في تعريف الحد ما يقال على الشيء لا فائدة تصوره قال السيد الزاهد لاشك أن المقصود بالذات من التعريف تصور المعارف كما أنه لا شك أنه حين التعريف يحمل المعارف على المعارف ويحصل التصديق بثبوته له وإلا لما كان مرآة لملاحظته لكن ذلك التصديق ليس

مقصوداً بالذات فإن القصد الواحد في الحالة الواحدة لا يمكن أن يتعلق بالذات بمرتين كما يشهد به الوجدان على السليم والفهم المستقيم اهـ فالقول بأنه ليس بينهما حمل يعني قصداً وقد يقال إن المراد بالمحمول ما شأنه أن يحمل أي في غير التعريف لكن ينافيه جعلهم التعريف منقولاً في جواب ما هو مع أنه حين الجواب ليس من شأنه أن يحمل فتدبر (قوله بأن المراد الخ) لأن تمييز الأفراد في التعريف مقصود ولو بالعرض لأن الماهية تقال للامر العقلي فلزمها السكّية والكلية هي الاحاطة بالأفراد فلزم تمييزها بالعرض وإنما نظر لهذا اللازم لأن ضبط الأفراد مقصود أيضاً وإذا اشترطوا مساواة المعارف بالكسر للمعرف بالفتح في الصدق والاجلائية وهذا لا ينافي أن المراد بالجنس والفصل الطبيعة المطلقة أي الماخوذة لا بشرط شيء لأن ملاك تعدد الشيء كونه بحيث يصح اسناد التعدد اليه ولا شك أنه إذا لوحظ الشيء بتقطع النظر عن لا شرط شيء صح اسناد التعدد إليه فهو تعدد عرضي وهو لا ينافي الوحدة الذاتية كذا ذكره الزاهد في مواضع فليتأمل (قوله مطلقاً) أي خروجا مطلقاً

ويشتهر بقوله وهو ما ليس الخ (قول الشارح ولا يميز كذلك الخ) لأن الحد هو الاجزاء المنطبقة على الماهية بتمامها المنطبقة على كل فرد من أفرادها ضرورة تحققها فيها فلو خرج شيء لخرج معه بعض الاجزاء فلم يكن الحد أجزاء المحدود وقد يجاب عن الاشكال أيضا بأن المراد بالشيء الماهية في أي نحو من أنحاء وجودها سواء كانت مع الفرد أو لا وفيه أن الكلام في كون التمييز للفرد لا للماهية في ضمنه تأمل (قوله المراد بما ذكر) من أين هذا والحد هو أجزاء المحدود تفصيلا (قول الشارح إلا ما لا يخرج (١٧٧) عنه شيء من أفراد المحدود)

الاقتصار على الافراد

قصور عن تعاريف العلوم

لأنها يشترط فيها أن تكون

جامعة لا جزائها أعني

المسائل إذ ليست أفرادا

إلا أن يقال أنه بناء على

الغالب أو يلتزم كما قاله

العصام في حواشي القطب

أن خروج مسألة أو دخول

غيرها يستلزم صدق المحدود

على غير أفراد الحد أو

بالعكس بناء على أن هذا

المجموع غير العلم (قول

الشارح ولا يدخل فيه شيء

من غيرها) بأن تصدق

عليه الماهية المعرفة ولا

شك أن الماهية لا تصدق

على نفسها لعدم التغير

فالقول بأن الماهية المحدودة

مغايرة لأفرادها وهي من

غيرها وداخلها في الحد قطعا

وم (قوله طرفي أفراد

المحدود) أي طرفي هذا

اللفظ (قوله كما هو الحق)

الحق كما اختاره عبد الحكيم

وغيره أن الماهيات أمور

اتزاعية لا وجود لها في

نفسها ولا في الفرد (قول

الشارح والثاني لخاصته)

ما يميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثاني مبين لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كالتعاضد أي بكر الباقلاني الحد (الجامع) أي لأفراد المحدود (المانع) أي من دخول غير هاهنا (ويقال أيضا الحد (المطرود) أي الذي كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من أفراد المحدود فيكون مانعا للمنعكس^(١)) أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون مانعا لفردى الباريين واحد والاولى أوضح فتصدقان على الحيوان الناطق حد الانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل

على الالسنه) أي أسنة العامة فلا ينافي قوله قليلة فانه باعتبار أصل اللغة فقوله والكثير أي في أصل الامة (قوله والحد عند الاصوليين) احتراز اعنه عند المناطقة فانه قاصر على ما كان بالذاتيات فهو أخص وذكر الحد هنا باعتبار مقابله للدليل فكانه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصور يسمى حدا (قوله ما يميز الخ) صادق على العقل والعلم والاعلام فلا يطرده ولا يميز الماهية عن أفرادها وهي غير الماهية فان الجزئي غير الكلي والجواب أن المراد بما يميز كلى محمول فلا يصدق على شيء مما ذكر كما لا يخفى والقرينة على هذا قوله في تعريف الحد ما يقال على الشيء لا فائدة تصور موافقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإتمامها بالكليات ومعلوم أن التعريف طريق لاكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع الاعتراض بعدم الطرد بأن المراد ماعد الماهية وماعد أفرادها ولما كانت الماهية في ضمن أفرادها اكتفى بذكر الماهية عن الأفراد لان الأفراد ليست أجنبية عنها وسم أطال الكلام هنا بذكر الخلاف في حمل الجزئي وغير ذلك والمقام غير محتاج (قوله والاول) أي قوله ما يميز الشيء الخ (قوله مبين لمفهوم الحد) أي فهو حد حقيقي إسمي لانه بالذاتيات (قوله والثاني) أي قوله ما لا يخرج الخ (قوله مبين لخاصته) لكونه بالعرضيات فيكون رسما (قوله وهو) أي الثاني (قوله الجامع لأفراد المحدود) أورد عليه الناصر لزوم الدور لأن المحدود مأخوذ من الحد وأجاب سم بأن المراد بالحدود الشيء لا يوصف كونه محدودا وأورد أيضا أنه يشمل قولنا وكل إنسان كاتب مثلا بعد قولنا الانسان حيوان ناطق فان هذه الكلية يصدق عليها أنها جامعة لأفراد المحدود وأجاب سم بأن المراد الجامع لأفراد المحدود من حيث أنه محدود لان تعليق الحكم المشتق يؤذن بالعليق جمع الكلية للأفراد لان هذه الجينية وفيه نظر

(١) قول المصنف المنعكس أي عكسا لغويا بقلب القضية الكلية المتحصلة بالأفراد إلى قضية كلية موضوعها هو محمول الاول ومحمولها هو موضوع الاول وقد فسر الشارح الاول بقوله أي الذي كلما وجد أي الحد وهو المحدود والثانية بقوله أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو أي الحد كما كتبه

(٣٣ - عطار - أول) أي المميز بها الحد تأمل (قوله لجمل المحدود الخ) قد يقال المحدود مشتق من الحد بالمعنى المصدرى والحد المعروف بالحد بمعنى المحدود به فيمتد لأدوار أصلا (قوله ووجه بعضهم) حاصله هو ما قبله (قوله بأن المراد الجامع لأفراد المحدود من حيث كونها محدودة) أي مراد بيانها وإتمام تركب اعتمادا على ما تقدم فاندفع ما قيل أن هذا الجواب يبطل الجواب المتقدم عن الدور وإن كان تاما في نفسه (قول المصنف المطرد) مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الأبل من نواحيها على مافي القاموس لانه فيه ضم وجود المحدود لوجود الحد (قول الشارح أي الذي كلما وجد الخ) أشار بهذا التفسير للرد على القراني حيث فسر المطرد بالجامع والمنعكس بالمانع حيث قال وقولنا

جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس وحاصل الرد من وجهين الأول أن الجمع والمنع لازم للامتناع والانعكاس والثاني أنه لا يلزم من أنه اذا وجد الحد وجد الحدود أن يكون جامعا لأنه قد يكون المحدود اعم انما يلزم أن يكون مانعا ولا يلزم من أنه اذا وجد المحدود وجد الحد أن يكون مانعا لجواز أن يوجد الحد مع ذلك ولا يوجد الحدود وكفى التعريف بالاعم اللهم الا أن يحمل الاطراد والانعكاس على المعنى اللغوي دون الاصطلاحى كفى شرح المواقف حيث فسر الطرد بجريان الحد في جميع افراد المحدود وشموله اياها وقال ان هذا معنى لغوي للطرد فيفسر العكس بعكسه فتدبر (قول الشارح أيضا أى الذى كلما وجد) لبيان أن ال موصولة (قوله) لازم لمفهوم الاطراد (أى معناه وهو كلما وجد الحد وجد المحدود فان هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكسه النقيض الى قولنا متى لم يوجد المحدود لم يوجد الحد فلا يتناول الحد شيئا مما ليس من افراد المحدود وهو معنى كونه مانعا وقوله وكذا القول الخ يعنى ان الجمع لازم لمعنى الانعكاس وهو كلما وجد المحدود وجد الحد قال السيد قدس سره في حاشية المطالع الصواب ان الجمع عين هذه الكلية قال عبد الحكيم في حاشية القطب بعد نقله عن السيد ذلك اللهم الا أن يعتبر التغير الاعتبارى (قول الشارح المراد بالمطرد) أى المراد به مفهوم عكس المراد بالمطرد الصادق ذلك المفهوم بالتفسيرين جميعا فان حمل على العكس الاصطلاحى كان ماذ كره الشارح وان كان من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه (١٧٨) قلب الطرد كان ماذ كرر ابن الحاجب فقوله المراد الخ بيان لاحتماله للتفسيرين جميعا

وان كان تفسيره أولى لمعنى آخر وقوله بما ذكر أى الذى هو أحد التفسيرين (قول الشارح أيضا المراد به عكس المراد بالمطرد) قد عرفت أن المراد بالمطرد انه كلما وجد الحد وجد المحدود واذا كان العكس من حيث ذلك المراد كان المنعكس هو ذلك المراد لا الحد فهذا تصريح بان المنعكس وصف الحد لا الحد وانما احتاج الى ذلك ولم يحمل الطرد على

فانه غير جامع وغير منعكس وبالحىوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد لان هذا يكر عليه بابطال الجواب عن الدور كما لا يخفى وإن كان تاما في نفسه (قوله فانه غير جامع) لعدم شموله الاى وقوله وغير منعكس عطف لازم وقوله وتفسير مبتدأ خبره أظهر والمراد بالجر نعت لل منعكس وعكس بالرفع نائب الفاعل وقوله بما ذكر متعلق بتفسير وهو كلما وجد المحدود وجد الحد والمأخوذ والموافق نعتان لتفسير فهما بالرفع أو بالجر نعتان لما في قوله بما ذكر (قوله للعرف) أى وللإصلاح في عكس القضية وقد قيل في المطرد كلما وجد الحد وجد المحدود وعكس القضية بتبديل طرفيها وهو كلما وجد المحدود وجد الحد (قوله أظهر في المراد) أى بالمنعكس فان المراد بالمنعكس عكس المراد بالمطرد (قوله بانه) أى المنعكس (قوله اللازم) أى تفسير ابن الحاجب فهو تفسير باللازم وإنما كان لازما لانه عكس

التلازم في الوجود حتى يكون العكس التلازم في الوجود لا يتم ويكون المطرد المنعكس الحد لا وصفه لما قال السعد في حاشية الشارح نقيض العضد ان ذلك ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق وبه يندفع ما رواطالوا به من غير طائل (قول الشارح الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف) كذا قاله السعد في حاشية شرح المختصر وشرح التلويح قال السيد انه عكس بحسب المنطق أيضا لصدق حده عليه وهو تحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل فان قيل معنى قولهم على وجه يصدق ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للوجبة مطلقا (١) الايجاب الجزئى قلنا اللزوم موجود في مادة المساواة كما هنا الا أن المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لمهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر معها اوفيه انهم اذا لم تعتبروا ذلك لانه في مادة جزئية اعنى مادة المساواة وهم انما يعتبروا القوانين الكلية لما قيل ان المنطق مجموع قوانين الاكتساب لم يكن العكس الذى اصطلاحه عليه فليس عكسا بحسب المنطق كما قال (قول الشارح أظهر في المراد الخ) يؤخذ من قوله الموافق الخ وقوله أظهر الخ لهذا التفسير وجهين الموافقة والظهورية فتعذر ادوجها على ما مر عن السعد وما قيل انه يلزم على كلامه مجاز بلا قرينة لان اسناد الانعكاس انما هو على كلامه للطرد لا للحد ففيه أنه انما اسند الانعكاس للحد من حيث الطرد بقرينة عدم اطلاق العكس على غيره عرفا واصطلاحا وانما كان هذا التفسير أظهر في المراد لان الجمع الاحاطة بالافراد بان لا يوجد فرد خارجا عن الحد بل كلما وجد كان داخل فيه وهو معنى كلما وجد المحدود وجد الحد بخلاف كلما اتنى الحد اتنى المحدود فانه لازم للجمع فليتأمل

(قول الشارح أى معنى الجامع) فسر بذلك لان المراد هنا لازم المراد الاول (١) فلو تركه لتوهم أنه لو فتدبر (قول الشارح من تفسير ابن الحاجب الخ) قد عرفت أنه حيثئذ من العكس بمعنى قلب الكلام لانه قلب الطرد فالعكس عليه حكم كلى بما ليس بمحدود على ما ليس بحد وعلى الاول حكم كلى بالحد على المحدود واما الطرد فهو عليهما حكم كلى بالمحدود على الحد (قول الشارح النفسى) أخذه من قوله فى الازل إذ لا لفظى فيه (قول الشارح فى الازل) أى باعتبار كونه فى الازل وقدم قوله فى الازل على قوله لا يسمى لافتادة انه ليس الخلاف فى انه وقعت تسميته فى الازل أولا لان مبنى (١٧٩) الخلاف امر اصطلاحى وهو

اعتبار الافهام بالفعل فى الخطاب ولانه لو كان كذلك لكان تسميته فى الازل خطا باعجازا متفق عليها وهذا امر طريقه النقل ودوره خرق القناد فما قيل يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقديم الالفاظ أو باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الالفاظ ليس بشئ لان المقول بقديم الفاظه القرآن لا هذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ (قول الشارح) قيل لا يسمى الخ لم يذكر المصنف لفظ قيل هذا ويفرع ما بعد ثلثا يتوهم أنها مقالة واحدة مع انهما مقالتان ولا يلزم من تفرع الثانية عن الاولى كفى العضدان يكون قائل الثانية هو قائل الاولى لاحتمال سكوتها عنها (قول الشارح لعدم من يخاطب به) إذا تأملت هذا مع

أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير نظرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (والكلام) النفسى (فى الازل) قيل لا يسمى خطابا حقيقة لعدم من يخاطب به إذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم واسماعه اياه باللفظ كالقرآن او بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالي

نقيض الموافق وعكس نقيض القضية لازم لها (قوله نظر الخ) علة لتفسير ابن الحاجب قال الناصروالحق مع ابن الحاجب لان الاطراد والانعكاس وصفان للقضية الواقعة تفسير المطر الذى هو وصف للحد على كلام الشارح مع ان المراد عكس الحد لا عكس القضية الواقعة صفة له فقد اشبهه على الشارح عكس الشئ بعكس صفته وقد جعل المصنف نفسه الاطراد والانعكاس صفتين للحد لا للقضية هذا خلاصة كلامه وخلاصة جواب اسم أن الصفة والموصوف كالشئ الواحد فلا مانع من جعل ما هو صفة للصفة صفة للموصوف ولهم هنا تشنيعات عدم ذكرها أولى مع ان كلامنا من البحث والجواب ليس بما يقتضى هذا كله فان ما عبر به الشارح موافق لعبارة كثير من المحققين غاية ما فى ذلك تسمح ومثله مغفر فى امثال هذه انقادات (قوله والكلام الخ) من تأمل وجد هاتين المسئلتين يرجعان لمسئلة واحدة لانه يلزم من كونه لا يسمى خطابا انه لا يتنوع ومن كونه لا يتنوع انه لا يسمى خطابا (قوله فى الازل) حال من الكلام أى حال كونه معتبرا فى الازل وإلا فالكلام موجود أزلا وابدأ أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى مع اعتبار وملاحظة كونه فى الازل أى قبل وجود من يخاطب ولا يجوز تعلقه يسمى لان التسمية حادثة وقول سم يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقديم الالفاظ وهم فان المقول بقديم الفاظه القرآن لا هذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ المصطلح عليها عندهم ثم ان المصنف خالف عادة متوحي القول الضعيف وطوى الصحيح ولعل سره الاشارة إلى ان هذا القول قوى ايضا إذ قدر حجة القاضي ابو بكر الباقلاني وجرى عليه الامدى (قوله حقيقة) متعلق يسمى وهو تحرير محل الخلاف وانه فى الاطلاق حقيقة لافى مطلق الاطلاق الشامل للحقيقة والمجاز فان التسمية المجازية اعتبار ما تقول متفق عليها (قوله اذ ذاك) الاشارة الى الازل والخبر محذوف أى اذ ذاك موجود لان اذنا تضاف للجمال والمراد بالوجود التحقق وإذالم يكن هناك موجود فلا خطاب لعدم من يتعلق به (قوله واسماعه) بالجر عطف على وجود (قوله كالقرآن) ادخلت الكاف بقية الكتب السماوية والاحاديث ولو غير قدسية فانه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى (قوله او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال ابو منصور الماتريدى سماع ما ليس بصوت فعنده سمع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام صوتا دالا على كلام الله

قوله الآتى بتزويل المعلوم الخ تعلم أن الخلاف ليس مبنيا على تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم أو الذى علم انه يفهم كفاى العضد لانه لو كان كذلك لما احتاج صاحب القول الثانى إلى التزويل المذكور بل كون الخطاب ما علم انه يفهم كاف وايضا كان الخلاف حيثئذ لفظيا مع ان حكاية المصنف هذا القول بقبيل تتمضى انه حقيقى وحيثئذ فبى القولين هو تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم فليتأمل (قول الشارح اذ ذاك) أى وقت ذاك والمراد الوقت المتخيل اذ لا وقت فى الازل حقيقى لان الزمن حادث (قول الشارح او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم وهو الله سبحانه وتعالى فليعقل سماع ما ليس بصوت

(١) قوله لازم المراد الاول أى الذى هو التلازم فى الانتفاء الذى هو الحد لذلك المراد الذى هو وصف الى اعنى كلمة اصدق صدق المحدود

(قول الشارح وقيل سمعه الخ) فن في قوله من الشجرة بمعنى عند (قول الشارح وقيل سمعه بلفظ) أي سمع اللفظ الدال عليه وإنما اسند السماع إليه إشارة للتأويل (قول الشارح من جميع الجهات) هو كذلك في الأول أيضا وإن لم ينبه عليه كما قاله بعض الاساتيد (قول الشارح على ما هو خلاف العادة) (١٨٠) لما كان المخالفة فيها تقدم من كل وجه وهناك من وجه واحد لكونه بلفظ عبر فيما تقدم

بخرق العادة وهنا بخلافها
تدبر (قول الشارح وعلى
كل اختص الخ) فهو علم
بالغلبة لسبقه في الوجود
الخارجي أو لانه كثر له
ذلك لانه سمع من جميع
الجهات لوقوع ذلك لنبينا
صلى الله عليه وسلم ليلة
الاسراء إلا ان يقال وقع
لموسى متكررا على أن في
الاختصاص نظر الان من
اسمائه صلى الله عليه وسلم
كليم الله إلا ان يقال اختص
بأشوعا فتدبر (قول
الشارح بتنزيل المعدوم
الخ) يعني ان من قال ان
التسمية حقيقية نزل
المعدوم الذي علم الله أنه
يوجد منزلة الموجود
بالفعل في كفاية خطابه
فكما ان الموجود بالفعل
خطابه كاف لفهمه الان
كذلك من سيوجد خطابه
في الازل كاف بمعنى انه
توجه عليه حكم في الازل
لما يفهمه ويفعله فيما
لا يزال وحينئذ فاطلاق
الخطاب على ذلك حقيقة
كما ان اطلاق الانبات في
انبت الربيع البقل حقيقة
لتنزيل الفاعل المجازي

خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختص بانه كليم الله
والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم

تعالى تولى خلقه من غير كسب لاحد من خلقه ووافق ابو اسحق الاسفرائيني فقال اتفقوا على انه لا يمكن
سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوم
بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفظي لا معنوي (قوله خرقا للعادة) أي وقع في حال كونه
خرقا أي خارقا للعادة (قوله وقيل سمعه) وعليه فن في قوله من الشجرة بمعنى عند (قوله من جميع الجهات)
قال سم لعل وقوع السماع من جميع الجهات امر اتفاق لا محذور في السماع من جهة واحدة لانه لا ينافي
تعاليه عن الجهة وإنما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته وليس كذلك بل هي مخلوقة
في محل اه ولعل التقييد بجميع الجهات لاجل قوله بعد وعلى كل اختص بانه كليم الله لان غيره سمعه
من جهة واحدة (قوله على خلاف ما هو العادة) متعلق بالمحذوف الذي تعلق به قوله من جميع الجهات أي
وقع على خلاف الاسماع الذي هو العادة فان العادة ان اللفظ انما يسمع من جهة واحدة وعبر بهذا هنا
وفيما سبق بقوله خرقا للعادة اما للتفنن واما لان الاول لما كان السماع فيه مخالفا للعادة من كل وجه عبر
بالخرق والثاني لما كان السماع فيه ليس مخالفا للعادة من كل وجه لانه باللفظ غير بالمخالفة التي هي ادون
من خرق العادة (قوله وعلى كل اختص الخ) فهو من قبيل العلم بالغلبة لسبقه في الوجود الخارجي اولانه
سمع الكلام النفس أو الله يظني من جميع الجهات فلا يراد ان غيره خوطب بالكلام القديم كسيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم وفي شرح المقاصد فان قيل إذا اراد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من
غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا اراد به المعنى الازلي و اراد بسماعه
فهمه من الاصوات المسموعة فارجح اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى ثم ساق ما ذكر
الشارح وزاد قولا آخر وهو انه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا (قوله
يسماه حقيقة) حال من ضمير يسماه العائد على الخطاب (قوله بتنزيل المعدوم) جواب عما يقال من
جهة المخالف كيف يتأتى خطاب غير الموجود وحاصل الدفع انه يكفي تقدير وجوده ولا يشترط وجوده
بالفعل وانت خبير بان التنزيل المذكور ينافي كون التسمية حقيقية لانه يقتضي انها مجاز لعللاقة الاول
او اطلاق ما بالفعل على ما باقوة والجواب انه نزل الخطاب منزلة الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد
التنزيل المذكور بالفعل فهو حقيقة والمجاز في التنزيل لافيه وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود
الخطاب بالفعل بل يكفي في ذلك تنزيهه منزلة الموجود هذا يحصل ما قاله الناصر وهو مبني على ان
الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وإن اللفظ مستعمل في حقيقة فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ
مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق وايضا التسمية المبنية على تأويل وتجوز لا يصح ان تكون
حقيقية لانه حينئذ يكون خطابا بتأويل ان من يخاطب كمن خوطب فلا حسن الجواب بانه إذا فسر
الخطاب بالكلام الذي علم انه يفهم سعى خطابا بالفعل وإن فسر بما فهم بالفعل فلا كما افاده العضد
وقرره شيخ الاسلام والكمال ومن ثم قال الكوراني انه بحث لفظي مبني على تفسير الخطاب به واعلم ان
هذه المسئلة مما تشعبت فيها اراء الفضلاء قال امام الحرمين في كتاب البرهان اشهر من مذهب شيخنا

منزلة الفاعل الحقيقي وان كان الاسناد مجازا فاقيل ان هذا مبني على ان الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وأن اللفظ مستعمل في حقيقة أي
بعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق ليس بشيء لان هذا إنما يقال إذا قلنا باستعمال
لفظ الخطاب في غير ما وضع له كما هو في الاستعارة ونحن إنما قلنا بانه مستعمل في حقيقة كما في الانبات وكذا ما قيل انه نزل الخطاب منزلة
الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد التنزيل المذكور لانه لا ينزل من الله انما هو من أهل الاصطلاح المختلفين في التسمية فليتأمل

(قول الشارح الذي سيوجد) أى جزماً بأن علم الله ذلك قال صاحب الكشف في قوله تعالى نسيفكم الله معنى السين انه كأن لا محالة (قوله بعد البعثة) لا حاجة اليه بعد اعتبار شروط التكليف وقد مر ذلك (قوله إذ لم يقع لغيره) أى متكرراً كما وقع له (قوله من جميع الجهات) أى اتفاقاً للمانع في السماع من جهة واحدة (قوله لانه نزلهم الخ) هذا كلام (١٨١) لا وجه له لانه لا ينزل من الله وأى

داع بالنسبة اليه لان ينزل ويجعل التسمية حقيقة تأمل (قول المصنف وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عن عبد الله بن سعيد بن كلاب بضم الكاف وشد اللام القطان أحد أئمة أهل السنة وفي البرهان نسبته الى القلانسي من قدماء الاصحاب ايضاً وعبارة ابن الحاجب قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف انما أريد التعلق العقلي قالوا أمر ونهى من غير متعلق قلنا عين محل النزاع قال العضد اختص اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم وقد شدد التنكير عليهم قالوا إذا امتنع التكليف في النائم والغافل ففي المعدوم أولى قلنا انما يرد ذلك إذا أريد تنجيز التكليف في حال المعدوم ولم يرد ذلك بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله انه يوجد توجه عليه حكم في الازل لما يفعله ويفهمه فيما لا يزال ولاجل لزوم الأمر بلا متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه

الذي سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسي في الازل (قيل لا يتنوع) الى أمر ونهى وخبر وغيرها

أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري رضى الله عنه مصيره الى أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور معدوم بالامر الازل وقد تبادى المشعرون عليه واتهمى الامر الى انكشف طائفة من الاصحاب عن هذا المذهب ثم ذكر امام الحرمين مسلكين للاصحاب في اثبات كون المعدوم مأموراً ووردها ثم قال وهذه المسئلة انما رست لسؤال المعتزلة إذ قالوا لو كان الكلام أزلياً لكان أمراً ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطب في حال عدمه فاذا اوضحنا انه لا يمتنع ثبوت الامر من غير ارتباط بمخاطب فقد ارفع السؤال وآل الامر الى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود وهذا مذهب الشيخ وانا اقول ان ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تلبس فانه إذا وجد ليس معدوماً ولا شك ان الوجود شرط في كون المأمور مأموراً وإذا لاح ذلك بقي النظر في امر بلا مأمور وهذا مبطل اذ ب فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق لا متعلق له محال والذي ذكره من قيام الامر فينا في غيبة المأمور فهو تمويه وما ارى ذلك امر اخار قالوا انما هو تقدير فرض الامر لو كان كيف يكون وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الامر الحاق المتعلق به والكلام الازل ليس تقديراً فهذا ما نستخير الله سبحانه وتعالى فيه وان اسعف الزمان املينا مجموعاً من الكلام فيه شفاء الغليل اه وفي شرح المقاصد ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسى واما النفس فيكفيه وجود العقلى اه وعليه فلا حاجة لدعوى التنزيل ولكن هذه التفرقة دعوى تحتاج لدليل ولذلك قال عبد الحكيم في حواشي الخيالى الحق ان نفس المطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاثبات به حال الوجود محل اشكال إذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عند عبد الله بن سعيد بن كلاب بالضم والتشديد القطان أحد أئمة أهل السنة قبل الأشعري وفي البرهان ان القلانسي من قدماء الاصحاب يقول ان كلام الله تعالى في الازل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً الخ وانما ثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارى سبحانه وتعالى بكونه خالقاً ورازقاً فيما لا يزال وايضاً الرد عليه انه يسلم للشيخ ابى الحسن ان الكلام القديم هو القائم بالنفس وهو على حقيقته وخاصيته وإذا كان كذلك فكأن الكلام أمراً من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجددتها وليس لله تعالى من كونه خالقاً ورازقاً حكم حقيقة راجع الى ذاته وانما المعنى بكونه خالقاً وقوع الخلق بقدرته وقول لابي العباس ايضاً قد أثبت كلاماً خارجاً عن كونه أمراً ونهياً الخ وذلك مستحيل قطعاً فلان جاز ذلك فما لمانع من المصير الى ان الصفة الازلية ليست كلاماً لازلاً ثم يستجد كونها كلاماً فيما لا يزال فقد لاح سقوط مذهبه اه وهذا بعينه يرد على مذهب أبى سعيد غير ما أورده الشارح (قوله والكلام النفسي في الازل قيل لا يتنوع الخ) زاد الشارح لفظ الكلام النفسى للإشارة الى ان هذه مسئلة مستقلة ليست من تنمة ما قبلها فيتم له قوله بعد ذلك وقدم هاتين المسئلتين الخ (قوله الى أمر ونهى الخ الاقسام) وقال الامام الرازى هو في الأصل

في الازل أمراً ونهياً وخبراً انما يتصف بذلك فيما لا يزال اه باختصار والتعلق العقلي الذي ذكره هو التعلق المعنوى كما تقدم في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم فظهر أن محل الخلاف التعلق المعنوى لا التجيزى كما يصرح به ايضاً أول العبارة فما قيل أن محل الخلاف التعلق التجيزى وهم أداهم اليه التنزيل الذي ذكره الشارح وسيأتى بيانه فليتأمل

(قول الشارح والأصح تنوعه الخ) هذا مبنى على الأصح الأول كما أن الضعيف مبنى على الضعيف الأول (قول الشارح بتزويل المعدوم الخ) أي بسبب تزويل المعدوم والمعلوم وجود منزلة الموجود بان وجه الخطاب إليه فتوجيه الخطاب إليه هو تنزيله منزلة الموجود أو جعله مثله في أن وجه الخطاب إليه وإنما نزل كذلك لكفايته فيه كما مر هذا إن كان المنزل هو الله تعالى وإن شئت قلت نزلنا المعدوم منزلة الموجود في صحة التوجيه إليه لحكنا بالتنوع في الأزل حيث صححنا خطابه وهذا هو الموافق للمسئلة الأولى التي هي مبنى هذه المسئلة فليتأمل فإن تقرير هذا المبحث على هذا (١٨٢) الوجه مما لم نجد له غيرنا لكن بقي بحث تلقته الفحول بالقبول وهو أن الطلب من المعدوم

لعدم من تتعلق به هذه الأشياء إذ ذلك وإنما يتنوع إليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الأنواع حادثة مع قدم المشترك بينها والأصح تنوعه في الأزل إليها بتزويل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الأنواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال من وجود الجنس مجردا عن أنواعه إلا أن يراد أنها أنواع اعتبارية

خبر وترجع البواقي إليه لأن الأمر بالشئ إخبار باستحقاق فاعله أثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس قال في شرح المقاصد وضعفه ظاهر لأن ذلك لازم الأمر والنهي لاختصاصيهما (قوله لعدم من تتعلق به الخ) أي وعدمه يستلزم انعدام التعلق وإذا انعدم فلا أمر ولا نهى وهذا على أن المراد التعلق التجيزي الحادث فاندفع بحث الناصر بأنه لا يلزم من انعدام من تتعلق به انعدام التعلق لوجود التعلق المعنوي وهو الصلوحى القديم وإن أراد لعدم من تتعلق به تعلقا تجيزيا فلا يلزم من عدمه عدم التنوع لثبوت التعلق المعنوي وحاصل الدفع أن هذا القائل لا يرى التنوع إلا باعتبار التعلق التجيزي الحادث ولا يرى التعلق المعنوي بالمعدوم في الأزل (قوله عند وجود من تتعلق به) أي بوجوده بعد البعثة متصفا بشروط التكليف (قوله مع قدم المشترك) وهو الكلام النفسى (قوله والأصح تنوعه الخ) هذا الأصح مبنى على الأصح الأول وهو قوله والأصح الخ والضعيف وهو قوله وقيل لا يتنوع مبنى على الضعيف الأول وهو قوله وقيل لا يسمى خطابا ثم إن مقتضى هذا القول وجود الأمر والنهي في الأزل ووجودها فيه يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها فيناقض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب أن ما تقدم باعتبار التعلق التجيزي وما هنا باعتبار التعلق المعنوي لأن هذا القائل يرى أن المعتبر في الحكم مجرد التعلق المعنوي قال المصنف في شرح المنهاج قد يستل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقلاء قبل ورود الشرع فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد فني الأحكام قبل ورودهم ثم وابتدئناهما هنا في الأزل والجواب أن معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنع هناك تعلق الأحكام لذواتها والذي تدعيه هنا في الأزل ذواتها فلا تناقض بين الكاملين (قوله بتزويل المعدوم الخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الأشياء وحاصل الدفع أنه يكفي تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال في شرح المقاصد أن كلام الجمهور متردد في معنى خطاب المعدوم هل هو مأمور في الأزل بأن يمثل ويأتى بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزل إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا (قوله من وجود الجنس بدون أنواعه) ضرورة أن الجنس قديم والأنواع حادثة والحادث مفارق للقديم (قوله إلا أن يراد الخ) فيه أن الجنس لا يوجد بدون أنواعه حقيقة كان أو اعتباريا وقد أشار الشارح لدفع هذه بقوله أي عوارض الخ وأن المراد بالأنواع الصفات وحيث فلا جنس في الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل

وإن كان المطلوب الاتيان حال الوجود مشكل إذ المعدوم ليس بشئ فهو غير قاهم للخطاب ولا بد للطلب من قاهم ويجب عنه بما في شرح المقاصد من أن وجود الخطاب إنما يلزم في الكلام الحسى أما النفسى فيكفيه وجوده العقلى أو تحقيقه أن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى فلزم وجود الخطاب حتى يفاد بخلاف الكلام النفسى فإنه هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم وليس المراد إفادته إنما المراد حتم الأمر عليه أزلا فلا يزال بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا به وهذا هو التعلق المعنوي كما تقدم في الشارح فلا يلزم وجود الخطاب أزلا إنما يلزم بعدو حيث قد المعدوم ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزل إلى زمان وجوده صار مأمورا بعد الوجود كما قاله في شرح المقاصد والحاصل أن الخطاب يلزمه المخاطب ولو تنزىلا وهو كاف في التنوع أيضا لكن لا يكفي في

التعدد

كونه مأمورا مطلوبا منه الفعل لا التوجيه إليه بعد الوجود وهذا كله إنما لز

لضرورة كون كلامه أزليا لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى فليتأمل فإنه من المداحض (قوله أعم من الحكم) لعدم اعتبار التعلق التجيزي فيهما بخلاف الحكم (قوله فإن التعلق المعنوي غير محتاج للتنزيل) قد عرفت مما مر أن اعتبار التنزيل إنما هو لتوجيه الخطاب إليه لضرورة اعتبار الخطاب فيه غاية الأمر أنه لا يلزم أن يكون موجودا لا باعتبار التعلق التجيزي

(قول الشارح اى عوارض) فيه اشارة الى ان المراد بالانواع الصفات بحيث لا جنس في الحقيقة فاندفع ما نقله في الحاشية عن سم بقوله فيه ان مجرد ذلك غير مختص الخ (قول الشارح ايضا اى عوارض الخ) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيله لا يدخل في حقيقته التعلق فيجوز خلوه عنه ثم يتكرر اذا حدث التعلق تكررا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات ولا يكون ذلك تنوعا له قاله السعد في حاشية العنود وقال الناصر انواع اعتبارية للتعلق لان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه وقد علمت ان المراد بالانواع الصفات مع ان ما قاله مخالف لما مر عن السعد وما قول سم (١٨٣) ان النوع المركب من الجنس هو

الحقيقى دون الاعتبارى اى العارض فيه ان النوع مطلقا يعتبر فيه الجنس والفصل إلا أن يريد أن الاعتبارى هنا ليس نوعا أصلا بل هو صفة والتعبير بالنوع إنما هو مسامحة للتعليم ومنه تعلم أيضا أن ذكر الجنس لذلك وإلا فالواحد الحقيقى لا يعقل كونه جنسا قاتما (قوله لا توصف بالحدوث) أى عند الأكثر وان وصفت به عند بعضهم قاله الجوهري (قول الشارح كما أن تنوعه الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قول الشارح كالعلم وغيره من الصفات) أى فانه يتعلق بالمعلومات ولا يصير

أى عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه اليها على الثاني بحسب التعلقات أيضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه في الازل أو فيما لا يزال بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى اسرا أو تركه يسمى نهيًا وعلى هذا القياس

التعدد في نفسها ولا محل لاعتراض سم بان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس لان فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك متمتع (قوله اى عوارض له) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيله والتعلق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكرر اذا حدث التعلق تكررا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهى انواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم وقال الناصر انها انواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وقال وياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه ورده سم بان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى اى العارض اه وهذا عجيب منه فان النوع مطلقا يعتبر في مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان واعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام الناصر في نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبارة الشارح وبعد ان سمعت ان لا جنس في الحقيقة ولا نوع وغاية الامر انه وقع التسامح بذكرهما تعليمًا وتقريبًا علمت ان اصطلاح جميع ما ورد هنا وهل يعقل في الصفة القديمة كونها جنسًا او نوعًا سواء جرينا على اصطلاح المناطقة أو أرباب اللغة فان مفهومهما كلى ولا شيء من الصفة مفهومه كلى وايضا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب في الصفة (قوله تحدث بحسب التعلقات) أى تتجدد أى يتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعتبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الاولى تتجدد بل تحدث لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث اه وهو كلام مفروغ منه ولكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغي للمحققين العناية بها (قوله كما أن تنوعه الخ) فهى انواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قوله ايضا) تأكيد لما يفيد قوله كما (قوله في الازل) اى على القول الثاني وقوله وفيما لا يزال اى على القول الاول (قوله بشيء)

باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة وقد يقال ان كون الكلام أمرا ونهيا وغيرهما من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجدها بخلاف نحو العلم والقدرة ويرد بان منشأ هذا قياس النفس على اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام فكذا النفس وقياس النائب على الشاهد لا يفيد خصوصيات المطالب الحقيقية بقى ان الكلام النفسى مدلول اللفظى فيكون متعددا كتعددته ومن ثم ذهب الجمهور إلى ازيله التعلقات وهو لا يتنافى كون صفة الكلام صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب الاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات فان قلت إنما يلزم تعدده كتعدد اللفظى إذا كانت دلالة عليه دلالة الموضوع على الموضوع له لرعب الله بن سعيد القلانسي ان يقول ان دلالة عليه دلالة الاثر على المؤثر بل ذلك هو المتقول من مذهبه قلنا هذه الدلالة خلاف الظاهر كذا ذكره عبد الحكيم على الخيال وبه يعلم وجه اختيار القول الاول فليتأمل (قول الشارح وقد قدم هاتين المسئلتين) أى على ما حق

الكلام ان يكون فيه وهو ما يتوقف عليه تعريف الدليل المتقدم (قول الشارح المتعلقين بالمدلول بيان لوجه مناسبتهم للدليل فسكانه متعلق بالمدلول فكذلك هما متعلقان بالمدلول وإن كان المدلول في المستلثين بمعنى الموضوع له اللفظ إذ هو الكلام النفسى الموضوع له الكلام اللفظى وفي الدليل بمعنى المطلوب الخبرى ولذا قال المدلول في الجملة (قوله لطول الخ) علة للتقديم وحاصل مراده ان هاتين المستلثين لهما جهتان جهة كونهما مطلوبا خبريا وبها لا يشبهان الدليل وجهة كونهما متعلقين بالمدلول وبها أشبهتا الدليل في تعلقه بالمدلول ايضا فلذا الشبه كان المناسب ذكرهما عقبه لكن قدمهما لطول الكلام على ما يتعلق بالدليل فرمما يغفل عن تلك المناسبة واما المسائل السابقة واللاحقة فهي من المدلول لا متعلقة به حتى مسئلة تعلق الاسر بالمعدوم لانها من حيث انه يتعلق بمعدوم لامن حيث انه نوع الكلام وبهذا ظهر فساد ما قيل ان ما ذكره يقتضى تقديمهما فكان حقه ان يوجه الأخير لما عرفت ان ما ذكره بيان لوجه شبههما بالدليل والمثبه به اصل الشبه ولعل القائل فهم ان معنى الشارح انهما من المدلول وكذا ما قيل ان الطول لا يقتضى ان التقديم انسب من وضعهما فيما بعد مع المسائل المتعلقة بالمدلول لما عرفت انه مع الطول قد يغفل عن وجه شبههما بالدليل فليتأمل (قوله من حيث تعلقهما بالمدلول) فيه ان كل (١٨٤) مسئلة تاتى كذلك إذ كلها مسائل نظرية لا بد لها من دليل (قول المصنف والنظر

وقدم هاتين المستلثين المتعلقتين بالمدلول في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذى الكلام فيه لاستتباعه ما يطول (و النظر الفكر)

هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المعنأ لضميره بالمعنى المصدرى فلا اشكال في اضافة الفعل إلى ضمير الفعل بان فيه اضافة الشيء إلى نفسه (قوله وقدم هاتين المستلثين) اى مسئلة تسمية الكلام النفسى خطابا ومسئلة تنوعه وفي الحقيقة هما مسئلة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال انهما متعلقان بالمدلول قد ذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسباً لان الدليل اصل إلا ان النظر متعلق بالدليل فهو من تنمة مباحثه فكان الأولى تأخيرهما عن مباحث النظر لان المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به (قوله المتعلقين بالمدلول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمهما على الدليل لان المدلول هو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الاسلام ان تقديمهما بمقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه ان يوجه تأخيرهما عن الدليل (قوله في الجملة) اى في بعض الصور وذلك لان المدلول هو المطلوب الخبرى وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسى أو غيره وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض افراده وهو الكلام النفسى وقيل المراد بالمدلول الكلام النفسى وله اعتبارات عديدة وابحاث كثيرة وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كلاهما وفي الحقيقة هذا لا بد منه حتى على الاحتمال الاول (قوله لاستتباعه ما يطول) اى لاستتباع النظر ما يطول من تقسيم الادراك إلى تصور وتصديق ثم التصديق إلى علم وظن واعتقاد وهم وشك والكلام في تعريف العلم والجهل والسهو (قوله والنظر الفكر) قيل انه مرادف له وقال ابو الفتح في حواشى الدوائى على التهذيب وربما يفرق بينهما بان الفكر مجموع الحركتين اى عند

الفكر الخ) اعلم ان الفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب أولا ويقابله التخيير وهو حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب أى مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفي جزئيه إلى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب إلى المبادئ دفعة واحدة ومن المبادئ إلى المطالب كذلك اعني مجموع الاتقاليين على

ما صرح به في النقط الثالث من شرح الارشادات وغيره والثالث الحركة الأولى وهي ربما انقطعت وربما تبادلت ولحققت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذى يقابله الضرورة فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجيا يحصل نوع من الضرورى لكنهم لم يجعلوه في عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الارشادات عن المعلم الاول كذا في حاشية السيد الهروى لحاشية الدوائى على التهذيب والشارح رحمه الله قابله بالتخييل فيكون مراده المعنى الاول فهو جنس للنظر والباقي فصل وهو ما صرح به الامام الجوينى في الشامل كما نقله العضد ولم يحمله على المعنى الثانى مع انه المتعارف كما في شرح المواقف وغيره ولا يكون جزأ من التعريف بل تفسير للنظر وما بعده هو الحد لهما كما قاله الآمدى لانه كما قال العضد في كتابيه المواقف وشرح المختصر تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر بعيد جدا عن ان يوهى شموله لغير النظر بما له مدخل في ذلك كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب كذا في شرح المواقف وأشار بلفظ الايهام إلى كونه باطلا من احكام الوهم لا إلى ضعفه وانقضاءه يحمل المؤدى على السبب القريب فان الفكر معد للعلم والظن إذ لا تبقى الحركة معهما وليس سببا قريبا لهما قاله عبد الحكيم في حواشيه

(قول الشارح أي حركة النفس) الاضافة للجنس لاجل ان يكون حركة النفس جنسا في التعريف واما ما قاله المحشى من ان المراد جنس الحركة لان النظر بمجموع الحركتين فهو إنما يناسب ان يكون الفكر تفسيراً للنظر لا كونه جنساً في التعريف تخصص بالفصل أعني قوله المؤدى اللهم إلا أن يكون تفسيراً بالمآل وفيه شيء لا يخفى تدبر ثم أن حقيقة النظر حركتان مبدأً إحداهما المطلوب المشعور به من وجه غير الوجه المطلوب ومنها ما يحصل من مبادئه ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل والمراد بالحركة بالقصد الاختيار كما هو المتبادر من إضافة الحركة للنفس ولذا فسر السيد قول العضد في المواقف إن كانت الحركة نفسانية بقوله أي صادرة عن شعور وإرادة وقال أبو الفتح في حاشية التهذيب إنما قيدت الحركة بالقصد والاختيار لما تقرر أن الألفاظ الموضوعات للأفعال الاختيارية تدل على صدور هاهنا فواعلها اختياراً فخرج الحدس إذ هو سنوح المبادئ المترتبة من غير طلب وقيل أنه خارج بان الانتقال فيه دفعي لا تدريجي إذ هو انتقال من المطالب إلى المبادئ دفعة واحدة ومن المبادئ إلى المطالب كذلك أي بمجموع الانتقالين كما تقدم عن السيد الهروي وما رده حواشيه باننا لانسلم التدرج في الحركة لم لا يجوز أن تكون الانتقالات الفكرية دفعية ويتخلل في كل آئين منها زمان بأن تلتفت النفس إلى صورة دفعة وتحضرها إلى أن تحصل صورة أخرى كذلك وهكذا إلى أن ينتهي إلى صورة مناسبة كافية في تحصيل المطلوب ثم تنتقل منها إليه بعد صرف الزمان في ترتيبها بضم صورة إلى أخرى كذلك فلا تنافي الحركة التدريجية الانتقالية هنا حقيقة وإنما يطان على الحركة نظراً إلى مطلق التدرج والتغير مجازاً مردود بان المراد أنه شبيه بالحركة كما قال السيد في شرح المواقف هذا كاف إذ هو مقابل للانتقال الدفعي (قول الشارح في المعقولات) ظاهره أن الحركة في نفس المعلوم لا في العلم وهو (١٨٥) خلاف قول السيد في شرح المواقف إن هذه الحركة من قبيل الحركة

في الكيفيات النفسانية
ولك حمله عليه فان السيد
إنما قال ذلك بناء على اتحاد
العلم والمعلوم والمعقولات
من حيث انها علم كيفيات
نفسانية وإنما قال من قبيل
لان الانتقال فيها من معلوم
إلى معلوم دفعة وليس بين

أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات

المتقدمين أو الترتيب اللازم لهما أي عند المتأخرين والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب ويدل له قول ناقله المحصل أنهما كالترادفين (قوله أي حركة النفس) مفرد مضاف فعم أو أراد جنس الحركة الصادقة بالمتعدد وإلا فالنفس في النظر لها ثلاث حركات من المقاصد إلى المبادئ، وحركة في ترتيب المبادئ، وحركة في الانتقال من المبادئ إلى المطالب هكذا قيل وهو كلام ظاهري والتحقيق أن ليس ثم إلا حركتان مبدأً الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنها ما آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع من الترتيب ومنها المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الأولى لتحصيل مادة الفكر والثانية لتحصيل صورته أعني الترتيب وهي من قبيل الحركة

(٢٤ - عطار - أول) المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام إلى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الابنية وهو لازم في الحركة عند الحكماء ولا يلزم الجزم على ما بين في محله وبه يظهر وجه قول الشارح حركة وهو البناء على قول أهل السنة بالجزء الذي لا يتجزأ ثم إن المراد بحركتها في المعقولات ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب باعتبار قيامه بالذهن مرآة لمشاهدة مجمل (قول الشارح بخلاف حركتها في المحسوسات) أي فأنها ليست ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب مرآة لمشاهدة مجمل قال السيد في حاشية الشمسية أن الجزئيات إنما تدرك بالاحساسات أما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس بما يؤدي بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤدياً إلى ادراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر أصلاً ولا هي مما يصل بنظر وفكر فليست كاشية ولا مكشبة أه وكتب عبيد الحكيم على قوله لأن الجزئيات الخ أي الجزئيات من حيث أنها جزئيات ليس إدراكها على الوجه الجزئي راقداً إلا بأحد الأنواع الثلاثة من الاحساس والتخييل والتوهم سمي الكل احساساً لحصولها باستعمال الحواس وأما الجزئيات المجردة فلا تدرك إلا بمفهومات كلية فليس إدراكها على الوجه الجزئي وكذا جزئيات الأمور العامة كجزئيات الامكان إلا إذا انتزعت من جزئيات مادية حيث يكون إدراكها بالتوهم وكتب على قوله بل لا بد الخ وذلك لان الاحساس عبارة عن حصول صورة جزئية مكثفة بالعوارض المادية منتزعة عن محسوس معين ولا شك في أن الصورة الجزئية المكثفة بالعوارض المشخصة المنتزعة عن محسوس معين لا يمكن أن تصير صورة جزئية كذلك لمحسوس آخر والحاصل أن الأمور العقلية لكونها منتزعة عن أمر واحد حذف منه الشخصات يجوز أن تكون صورة بعض منها مرآة

لمشاهدة بعض آخر للتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فانها باينة فلا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى إحساس آخر نعم إحساس المحسوس يوجب التخيل والتوهم أى حصول صورة في الخيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس في الوهم وليس هذا تحصيلًا بالنظر بل بإيجاب إحساس لا إحساس آخر ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندي أن المحسوسات (١٨٦) هل تقع مقدمة برهانية أو لا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا

تفيد تصديقًا جازمًا ثابتًا نعم للعقل أن يأخذ منها كلييات مشتركة بين المحسوسات بالحس ويحكم عليها حكمًا كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس مدخل ما والسيد الشريف في حواشي حكمه العين تحقيق نفيس ينفك في أمثال هذه المباحث قال اعلم أن الجزئى المادى كالجسم والجسمانى أول إدراك يتعلق به هو الاحساس مكتسفا بالعوارض الخارجية والغواشى القريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الواهمة تنزع منه معنى جزئيا ليس من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المنصرفة تنزع منه أمرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا في المرتبة الثالثة اولها الاحساس

الواقعة في مقولة الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التي هي صور المعلومات لكن إطلاق الحركة عليه من قبل التشبيه والتجوز كإطلاق الكيف على تلك الصورة في التحقيق وإلا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة ثم المراد حركة النفس بطريق القصد فيخرج الحدث لانه لا يحصل بقصد النفس واختيارها بل لينسخ بغير اختيار كما نبه عليه الجلال الدواني في حاشية التهذيب ثم ان الفكر الذى يقابله التخيل هو حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت قال الميبدى في شرح الطوالع وقد يطلق الفكر على حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات وقد بسطنا القول في هذا المحل في حواشينا على النخيسى واعلم أن القاضى أبا بكر الباقلانى عرف النظر بقوله النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن فقال الآمدى فى أبحاث الافكار أن الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وإن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر واستبعد كلام الآمدى بانه لم يعهد مثله فى التعريفات مع أنه يرد على حمل كلام القاضى على ما ذكره انتقاضه بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها وإن أجابوا عنه بأن المتبادر من بقاء السببية السببية القريبة فان أخذ الفكر جنسا فى التعريف فلا نقض لعدم صدقه حينئذ على ما ذكر لان الفكر حركة وهى ليست بحركة الشارح رحمه الله نعم هذا المنحى حيث قال فخرج الفكر غير المؤدى الخ ففيه إيحاء للرد على الآمدى فى حمله عبارة القاضى على ما ذكره وتخلص عن الاعتراض المورد هذا محصل ما أطال به سم وأما جعله الدليل نفسه من جملة موارد النقض فلا محل له لان الدليل من جملة أفراد النظر ثم لقائل أن يقول أن الشارح وإن تخلص عما أورد على الآمدى لجعله الفكر جنسا يرد عليه إشكال قوى لم يتنبه له أحد ممن كتب وهو أنه حيث كان الفكر مرادفا للنظر أو كالمترادف له على ما سبق كيف يجعل جنسا صادقا على النظر وغيره المقتضى ذلك أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق فان شأن الجنس الواقع فى التعريف أن يكون أعم من المعرف كتعريف الانسان بالحيوان ولذلك احتيج إلى ذكر الفصل والمرادف لا يكون أعم من مرادفه نعم قد يقع فى الرسوم الناقصة أن يكون التعريف مساويا للمعرف كتعريف الانسان بالضاحك بالقوة مثلا وليس الضاحك مرادفا للانسان بل لازم له ولم يهدف فى كلام القوم جعل المرادف جنسا ففعل الآمدى ارتكب ما ذكره فرارا من هذا وبالجملة فالنظر الدقيق يقضى بأن أحد الأمرين

به ثم التخيل ثم العقل وأما التوهم فانما هو معدلا إحساس وحده أو بعد التخيل أيضا لكن يدركه من آخر فالترتيب إنما يكون لازم بعد الثلاث فهذه مراتب الادراكات وأما الجزئى المجرد فلا يدركه بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر أن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة وأما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكن تحتاج إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صوراً فبالحواس الظاهرة والباطنة وإن كانت معانى فالوهم التابع للحس الظاهر انتهى إذ تأملت هذا حق التأمل ظهر لك فساد ما قبل أن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات

والخيالات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد
نظر بلا شبهة وهكذا في الخيالات وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخيالات فقوله بخلاف حركتها في
المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكريا مشكلا والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر (١٨٧) بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن

العقل لا يدرك المحسوسات

أصلا وإنما تدركها الحواس

وأما على طريق المتأخرين

القائلين بأن العقل يدرك

المحسوسات أيضا لكن

بواسطة الحواس فينبغي

أن تسمى حركتها في

المحسوسات فكرا أيضا

فإن محمول هذه الصغرى

أمر كلي أذلو كان جزئيا

لما صح حمله على مدلول اسم

الإشارة لأن الجزئيات

متباينة وهكذا كل محمول

واقف في الصغرى الشخصية

الواقعة في الشكل الاول

والترتيب في الدليل الواقعة

فيه ليس بالنظر للموضوع

بل للمحمول ضرورة أن

الكسب انما هو به بواسطة

اندراجها في الأكبر

والسمى بالتخييل انما هي

الحركة في المحسوس من

حيث أنه محسوس جزئي

سواء كان بالوهم أو غيره

وأما قوله والظاهر أن

الشارح الخ فقيهه أن

المستند اليه الحركة هو

النفس والمحققون على

أنها تدرك الكليات

فتسمى تخيلا

لازم لعبارة القاضي فتأمل (قوله فيسمى تخيلا) في الآيات نقلا عن الناصر لقائل أن يقول إن أريد
بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخيالات فتخرج عن حد النظر
وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخيالات فقوله بخلاف حركتها في
المحسوسات فيسمى تخيلا لا فكريا مشكلا والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع
الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين
القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات
فكرا أيضا أقول نختار الاول ولا إشكال أصلا لأن المراد بحركة النفس في المحسوسات مطالعتها إياها
ومشاهدتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو في المعقولات لأن الجزئيات لا يقع فيها إيصال
ولا ترتيب فإن تحصيل الطالب انما هو بالكليات قال السيد في حواشي شرح الشمسية أن الجزئيات إنما
تدرك بالاحاساس إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس بما يؤدي بالنظر إلى احساس
آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك
المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات
مؤديا إلى ادراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظرو فكر أصلا ولا هي مما يحصل بنظر وفكر
فليست كاسبق ولا مكتسبة اه وعلة عبد الحكيم في حواشيه بأن الأمور العقلية لكونها منتزعة من أمر
واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما
بخلاف الأمور المحسوسة فإنها متباينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لو احدى منها مرة لمشاهدة
محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس موجب للتخييل والتوهم أي بحصول
صورة في خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك والمحسوس في الوهم وليس هذا تحصيل بالنظر بل
ايجاب احساس لاحساس آخر اه ومن ههنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى ان المحسوسات
هل تقع مقدمات برهانية أولا قالوا لا تقع لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما
ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليا مشتركا بين المحسوسات المحسوسة بالحس ويحكم عليه حكما كحكم الحس على
الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان والحس دخل ما اه
فظهر لك من هذا الكلام أمران الاول معنى التخييل والتوهم الثانى ان الاحساسات لا تعد حركة
النفس فيها فكرا وأما جوابه بقوله والظاهر أن الشارح الخ فلا يوافق كلام القوم كيف والنفس حاكمة
لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات
أولا حتى تنتزع منها الكليات أي غير ذلك مما بيناه في حواشى المقولات الكبرى فالقول بانها لا تدرك
الجزئيات أصلا غير مسلم والذي في كتب المحققين من الاعاجم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات
بمعنى أنها ترسم فيها وهو قول واه او الكليات ترسم فيها والمحسوسات في قواها وهو القوى عندهم لانها

والجزئيات جميعا كيف والنفس حاكمة فلا بد أن تدرك المحكوم عليه والكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك
الجزئيات أولا حتى تنتزع الكليات نعم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى أنها ترسم فيها أو الكليات ترسم
فيها والمحسوسات في قواها والثانى هو القوى عندهم (قول الشارح فتسمى تخيلا) قال بعض المحققين المحسوس ما حصل
صورته في احدى الحواس الظاهرة والمخييل ما حصل صورته في الخيال التي هي خزنة الحس المشترك

والموهوم الذي ادركته القوة الواهمة (١٨٨) والفته في خزائنها التي هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والخيال احضار صورتهما الى الحس

(اؤدى الى علم او ظن) المطلوب خبرى فيها

لا تدرك المحسوسات اصلا واما قول الناصر مقابلة الفكر بالخيال قرينة على ان كلا منهما مأخوذ من قولهم في فن الحكمة والكلام ان من القوى الباطنة الخ فكلما اجنبي لا مدخل له هنا اصلا وانما قصد بكراه صناعة الاستغراب على من ليس له هذه القنون احاطة من الطلاب ثم رابت في حاشية العلامة الكلبوي على حاشية التهذيب للجلال الدواني ما يؤيد ما ذكرناه قال رحمه الله ان المراد بالمعقول في تعريف النظر هو المعقول الصرف المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته في إحدى الحواس الظاهرة والخيال اى ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك والموهوم اى الذي ادركته القوة الواهمة والفته في خزائنها التي هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والخيال احضار صورتهما الى الحس المشترك وتوجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة بين الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجهها الى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجهها الى الخيال وكلا الاحضارين يسمى تخيلا وهو المراد من قول الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر العضدي ان حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخيلا اه وهذا هو المراد بحركة النفس في المحسوسات اذ حركة النفس في شيء مطالعتها اياه ومشاهدتها له من قواها ومنه وما تقدم للفاضل عبد الحكيم يعلم الفرق بين التخيل بيا وواحدة والتخيل بيا من فالاول هو حصول صورة في الخيال والثاني احضار الصورة الى الحس المشترك من قبل الحواس او من قبل الخيال فليتأمل في هذا المقام لتدفع جميع الشكوك والاهام (قول المصنف او ظن) كان الظن يطلق على المعنى المشهور اعنى الاعتقاد الراجح كذلك يطلق على ما يقابل اليقين اى الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما

المشترك وتوجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة الى الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجهها الى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجهها الى الخيال وكلا الاحضارين يسمى تخيلا وهو المراد من قول الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر العضدي ان حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخيلا اه وهذا هو المراد بحركة النفس في المحسوسات اذ حركة النفس في شيء مطالعتها اياه ومشاهدتها له من قواها ومنه وما تقدم للفاضل عبد الحكيم يعلم الفرق بين التخيل بيا وواحدة والتخيل بيا من فالاول هو حصول صورة في الخيال والثاني احضار الصورة الى الحس المشترك من قبل الحواس او من قبل الخيال فليتأمل في هذا المقام لتدفع جميع الشكوك والاهام (قول المصنف او ظن) كان الظن يطلق على المعنى المشهور اعنى الاعتقاد الراجح كذلك يطلق على ما يقابل اليقين اى الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما

مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتماد المقلد وقرينة المقابلة يحتمل العلم على ما عاها وهو فخر تصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع افرادها فان التعريف لمطلق النظر صحيحا او فاسدا كذا في المواقف وعبد الحكيم

(قوله لان الفكر قد يؤدي اليه) أى بان كان فاسد الان النظر شامل له كما سيزكره الشارح فلا يرد أن الناشئ عن النظر لا يخلو عن كونه علما او ظنا إذا الاصطلاح على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر الجزوم به يسمى اعتقادا فالمراد بالدليل الناشئ عنه ما كان صحيحا فتدبر (قول المصنف أو ظن) ان قلت الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل اذ هو جهل فاذن المطلوب ما تعلم مطابقتها فيكون علميا فيكون قوله أو ظن مستدركا . قلنا لان سلم انه إذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذى تعلم مطابقتها مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن أى اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها فان المقصود الاصلى كالعمل فى الاجتهادات - يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم انذى غلب على الظن المجتهد كونه مستفاد من الدليل يجب العمل به من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا اثاب (١٨٩) المجتهد المخطئ أيضا قاله عبد الحكيم

فى حواشى المواضع (قول الشارح بمطوب) لا يصح أن يكون العامل فيه أحد الامرين أى علم أو ظن لانه يناهيه قوله فيهما ولا أن يكون معمولا لهما لتوارد عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول ونقول حذف نظيره من أحدهما لدلالة الآخر عليه (قول الشارح أو تصورى فى العلم) أى لان الظن حكم كما سياتى فلا يتعلق بالمطلوب التصورى وافاد جعل التصور علما ان التصور لا يكون إلا مطابقا فاذا راينا شجرة من بعيد فحصل فى اذهانتنا منها صورة انسان فالصورة المرتسمة فى اذهانتنا علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابقة له بحيث لا تخفى عليه والخطأ إنما هو فى الحكم المقارن لهذا

فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر كذا كثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف للنظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن كما تقدم بيانه فى تعريف الدليل

للواقع ولا يقع فيها الخطأ كالتصديقات وما يقال انه يقع فيها الخطأ كما إذا راينا حجر من بعيد فحصل منه صورة انسان فهذا التصور غير مطابق للواقع فيكون خطأ فجوابه ان الخطأ هنا وقع فى تصديق ضمنى وهو ثبوت الانسانية لغير الانسان وتصور الحيوان والناطق لا خطأ فيه فالصورة التصديقية قد لا تكون مطابقة للواقع كما قررنا وقد تكون كما إذا حصل من صورة الحجرية فى الذهن وحكنا بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصور التصورية والتصديقية مطابقة لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقتها له قال الخيال هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه اه وتحقيق الفرق بينهما ليس مما يخصنا هنا وقد ذكرناه فى غير هذا الكتاب (قوله فخرج الفكر غير المؤدى) تعريض بالآمدى حيث فهم ان الفكر مرادف للنظر على ما سبق شرحه (قوله القطعى والظنى) مقابلة القطعى بالظنى قديدا على ان المراد به ما يشمل الاعتقادى اه سم وفيه ما قد سمعت (قوله والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر الخ) فيه نظر فان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً فاده الناصر وأجاب سم بان المحققين كالعضد والسعد والسيد وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسد وان التأدية تكون به كما تكرر بالصحيح اه ويؤيده قول العلامة عبد الحكيم فى حواشى الشمسية وإنما قال لا أدى ولم يقل بحيث يؤدي ليشتمل الفكر الفاسد مادة او صورة فهذا صريح فى رد قول الناصر وقالوا أيضا ان التعريف شامل لافراد النظر مطلقة من ظنيات وجهليات لوجوب شمول التعريف (قوله فانه يؤدي الى ما ذكر) أى العلم او الظن وظاهره فى التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن

التصور وهو أن هذه الصورة صورة لهذا المرئى الذى هو الشجر هذا هو المشهور عن سيد المحققين قال الخيال ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه وبينه وماله وعليه عبد الحكيم بما لا بد من الوقوف عليه فارجع اليه (قول الشارح فخرج الفكر الخ) تعريض بالآمدى وقد سبق بيان مقالته (قول الشارح والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن) أى يؤدي الى ما ذكر بعد تسليم المقدمتين قاله عبد الحكيم فى حاشية المواضع نعم عند عدم التسليم لا يؤدي فاقيل ان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً ليس بشئ لوجود الجهود بناء على الاعتقاد والتأدية معناها الافضاء وهو يسند الى ما يؤدي بنفسه او بواسطة وقد اشار الشارح الى ذلك بعد بقوله وان كان منهم الخ فلا وجه لهذا الاشكال أصلا ومن صرح بان التأدية تكون الفاسد كما تكون بالصحيح معضد والسعد والسيد وهم الاثمة يقتدى بهم (قول الشارح فانه يؤدي الى ما ذكر) أى العلم او الظن ويجب قصر هذا على التصديقات

إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كذا قيل وفيه أن هذا لا ينفي كون الحاصل غير المطلوب فالظاهر التعميم هنا وذلك كما إذا اعتقد أن ذاتيات الإنسان هو الجسم والناطق مع اعتقاد لزوم الحيوانية لكل جسم وما قيل أن الفاسد يستلزم الجهل فهو إذا لم يكن اعتقاد ولا ظن قيل وجه تسمية الفاسد بواسطة الاء قدا والظن إلى العلم مع أن العلم ثابت لا يزول والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر أن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً في الوقوف على موجب العلم في الجملة وفيه أن المفيد حينئذ هو ذلك الموجب والكلام في أن المفيد

هو النظر بواسطة الاعتقاد خصوصاً مع قوله كما تقدم بيانه فالأولى ما أجاب به سم قنبر (قول المصنف والادراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما (قول الشارح أي وصول النفس) أخذه من شرح المواقف حيث قال المعنى الحقيقي للادراك هو الحقوق والوصول ومن حاشية المولى سعد الدين على الشارح العضدي حيث قال حقيقة التصور الادراك والوصول والمقسم هنا هو التصور ويقال لغة أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد الكمال فلذلك اعتبر في مفهومه التمام (قول الشارح بتامه) قال في شرح المقاصد أن الامام وغيره ذكر أن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف

وأن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدي بنفسه (والادراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتامه من نسبة أو غيرها

يقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الاسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم والظن مع أنه قيل أن الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بأن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تسمية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه إشكال لأن العلم ثابت لا يزول بالتشكيك والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر وإن حمل كلامه على المساحقة والتجاوز بطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فانه يؤدي إلى ما ذكر كان موهما من جهة أن ما ذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم ويمكن الجواب بأن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً في الوقوف على موجب العلم المذكور فهو سبب للعلم في الجملة اهـ وجواب سم بأن المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد بقرينة وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فلم يكن في كلام الشارح أن المؤدى إليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شيء اهـ في غاية البعد لانه تخصيص لعموم ما ذكر بلا دليل وما ادعاه من الوضوح مسلم في نفسه إلا انه خارج عما يفيد سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض ومن ناحية هذا الجواب الجواب بأن المراد بما ذكر الجنس الصادق بالبرز وهو الظن فانه صرف للكلام عن المتبادر الظاهر منه (قوله وان كان منهم الخ) هذا صريح في أن منهم من يستعمله فيما يؤدي مطلقاً بنفسه أو بواسطة وان هذا الاستعمال أكثر مع أنهم إنما يستعملونه في المؤدى بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام المناطقة (قوله والادراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وإنما فسر الشارح بما ذكره وان كان غير شائع لقرينه من المعنى اللغوي وهو الوصول يقال أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد الكمال ولذلك اعتبر في مفهومه التمام وان كان الشائع في عباراتهم تفسير الادراك بحصول صورة الشيء في العقل أي صورة الشيء الحاصلة عند العقل بناء على ما هو التحقيق من أنه من مقولة الكيف وهو هذا المعنى شامل للتصور الساذج والتصديق وقد يقيد بعدم الحكم فيختص بالتصور الساذج كما وقع هنا (قوله بتامه) فيه أنه لا يشمل ادراك البسائط لأن التمام لا يعقل إلا في المركبات واجيب بأن المراد بالتمام السكينة وادراك الحقيقة وفيه كلام سياقي (قوله من نسبة) أي النسبة الحكيمة وأشار بهذا إلى أنها مغايرة للحكم (قوله أو غيرها) وهي المحكوم عليه والمحكوم به واعلم أن عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهي العلم

النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه
 أمكن قيل له حفظ ولذلك الطالب تذكر ولذلك الوجدان ذكر اهـ فالشعور ليس تصوراً والمراد بتام المعنى اعم بما بالسكينة وغيره فما قيل أن ذلك خاص بالمركب لأن التمام لا يعقل إلا فيه ليس بشيء لأن البسيط يحد بالجنس والفصل أيضاً إلا أنها فرضيان فإن العقل يخترع منه شيئاً يقوم مقام الجنس وشيئاً يقوم مقام الفصل كتعريف السواد بأنه لون قابض للبصر كما قاله الشيخ في التعليقات فاذا تعقل باحدهما فقط كان شعوراً وكذا ما قيل أن المراد بالتمام أن يتعقل بالسكينة وبغيره أن يتعقل بالوجه فتأمل (قول الشارح من نسبة) أي النسبة الحكيمة في التصديق أو التقييدية في التصور وافاد بهذا أن النسبة الحكيمة مغايرة للحكم (قول الشارح أو غيرها) وهو المحكوم عليه وبه (قول المصنف بلا حكم) المراد به التقييد بعدم الحكم معه اعني بشرط

لا شيء لا عدم التقيد بكون الحكم معه أعني لا بشرط شيء فإنه يستلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره لكن ليس المراد أن المعبرة إنما تصور الساذج هذا المفهوم أعني مفهوم تصور ساذج وهو الملاحظة الخلو عن الحكم ضرورة أن تصورات الاطراف المعبرة إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لأنها عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان بل المراد ان الخلو عن الحكم معتبر في العنوان فقط دون المعنوي عنه وحاصل ذلك ان يكون التصور في نفسه خاليا عن الحكم لانه ماخوذ مع ذلك القيد وبه يندفع ما قيل أن التصور الساذج اعتبر في التصديق مقارنة للحكم فيازم اجتماع التقيضين ولا حاجة إلى الجواب بان المعتبر هو المقيد دون القيد وإن كان موصوفا بعدم الحكم لكن لما كان هذا التوجيه فيه مزيد تكلف قال عبد الحكيم في حاشية المواقف أن هذه العبارة سمجة واختار في حاشية القطب في التوجيه الجواب المتقدم (١٩١) (قول الشارح معه) اختار هذه

العبارة دون أن يقول بلا حكم فيه لان مذهب المصنف في التصديق هو مذهب الكاشاني كاشاني بيانه وحاصله أن التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث تعلقها بالطرفين المصاحب للحكم أو الادراك المتعلق بتام القضية الذي هو مجموع الادراكات الثلاث المصاحب للحكم بناء على ان المقارن للحكم إدراك واحد هو مجموع الادراكات الثلاث والتصور مقابل للتصديق فيكون حقيقته ما لا يصاحبه حكم لا ما لا يكون فيه حكم بان لم يحصل فيه (قول الشارح من إيقاع النسبة) بيان للحكم الذي هو فعل للنفس وهو أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار إلى النسبة المتعلقة بالطرفين

(بلا حكم) معه من إيقاع النسبة أو انتزاعها (تصور) ويسمى علما أيضا كما علم بما تقدم أما وصول النفس إلى المعنى لا بتامه فيسمى شعورا (وبحكم)

أما تصور فقط وأما تصور معه حكم فاعترضت بأمور منها ما قاله الناصر هنا أن قوله بلا حكم معه يخرج به إدراك النسبة أو طرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على أنه إدراك مع أنه ليس بتصور فهو غير مطرداه وهو ماخوذ من حاشية السيد على ذلك الكتاب وإجاب عبد الحكيم بان المتبادر من القيد المقارنة بلا واسطة والتصور الذي يقارنه الحكم أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية أو مجموع الادراكات الثلاثة أن قلنا أن الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداها بالعرض فلا تتقاضى وأما الجواب عن دخول الحكم فإنه يمنع مبناه من أنه إدراك وليس تصورا بأنه تصور ساذج كما صرح به شارح المطالع والسيد في حاشيته عليه بناء على ما ذهب إليه صاحب المطالع وصاحب الشمسية في التصديق والمصنف تبعهما في ذلك وعلى مذهب الامام الحكم تصور أيضا بناء على أنه متردفيه هل هو فعل وإدراك كما صرح به في شرحي الشمسية والتهديب فالتصديق أما التصورات الثلاثة مع الحكم على أنه فعل أو مجموع التصورات الأربعة وأورد على مذهبه أمور لا تختصنا هنا (قوله معه) أخذه الشارح من المقابل لان بقاء قوله وبحكم بمعنى مع فلا حاجة إلى قول سم ان المصنفين اعتادوا المسامحة بامثال ذلك والإكتفاء بمجرد صلاحية عبارتهم لملها على المراد اعتذارا عن أنه لا دليل عليه في كلام المصنف (قوله من إيقاع النسبة) بيان للحكم بناء على أنه فعل من أفعال النفس (قوله تصور) أي تصور ساذج لانه المقابل للتصديق (قوله كما علم بما تقدم) أي من قول الشارح أو تصوري في العلم (قوله فيسمى شعورا) هذه التفرقة لبعضهم ولا توافق اصطلاح المناطقة فان الادراك عندهم يشمل ما بالكنه وما بالوجه فلو حل الوصول إلى تمام المعنى على الاول خرج الثاني فلوان الشارح جعل قيد التام لبيان كمال المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي والكمال الايضاح لا للاحتراز لو افق اصطلاح الجمهور ثم رايت في شرح المقاصد ان الامام وغيره ذكروا ان اول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكن يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ذلك الوجدان ذكره فيؤخذ منه أن الشعور ليس تصورا وأن المراد بتام المعنى أعم مما بالكنه وبغيره وهذا اضمحلت الشبه

والانتزاع هو أن تنسب الرفع إليها كذلك (قول الشارح لا بتامه) سواء كان لا بتام الكنه أو لا بتام الوجه اما بتامهما فهو تصور إذ التصور شامل لما بالكنه أو الوجه ونقل المحشى تفرقة لم اقبل عليها فلتنظر (قول المصنف وبحكم تصديق) اعلم أن في التصديق مذاهب مذهب الامام وهو أنه مجموع الادراكات الثلاث والفعل أي المجموع المركب من الأربعة وفيه أن التصديق قسم من العلم باتفاق والمركب من العلم والفعل ليس بعلم ومذهب الحكماء وهو أنه مجموع الادراك الاخير ولقاتل ان يقول أن ذلك الادراك لكونه متعلنا بالنسبة المتعلقة بالطرفين من حيث أنها آلة لملاحظتهم بمنزلة الهيئة للسرير الحاصلة للامر الواحد الحقيقي فكما أن الحاصل في الخارج السرير مع أن العمل لم يتعلق إلا بالهيئة فكذلك الحاصل بعد الحجة هو المجموع وإن كان الاكتساب متعلقا بالادراك المذكور كما أن متعلقه أعني النسبة الخبرية بمنزلة الهيئة للقضية بسببها صار الكل أعني الطرفين والنسبة امرا واحدا حقيقيا . فأيضا لكل واحد من الطرفين والنسبة مع ان الحاصل بعد الطرفين ليس إلا النسبة فكما جعلوا الطرفين

والنسبة أجزاء من المعلوم فكذلك العلم وما وجه مخالفة العلم بالمعلوم وجعل الأمور المذكورة شرطاً في الأول وشرطاً في الثاني على أن إدراك النسبة واقعة أو ليست بواقعة بان يحصل في الذهن كونها منسوبة إليها الوقوع من غير أن ينسب بالاختيار ليس بتصديق فإن ذلك حاصل عند الكافر المعاند وليس بمصدق بل هذا نوع من التصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فهو مكتسب من القول الشارح لأن الحجة وسيأتي أن التصديق اللغوي هو الإيمان بعينه ومذهب الكاتب وهو ما اختاره صاحب الكشف وصاحب المطالع وهو أن التصديق هو الإدراك المصاحب للحكم فيحتمل أن المراد بهذا الإدراك هو إدراك النسبة الحاصلة بين الطرفين أو هو إدراك واحد متعلق بالقضية وهو مجموع الإدراكات الثلاثة أن قلنا أن الإدراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية فإن الإدراكات الثلاثة حين الحكم حصل لها وحدة بحيث صارت قضية وعلى كل فهذا الإدراك الأخير أن حصل في النفس مع الإيقاع وهو أن تنسب باختيارك الوقوع لمعلقه فطريقه الحجة وهو التصديق وليس ذلك الإدراك نفس الحكم بل الحكم فعل للنفس مقارن له وهو لا يكتسب من شيء فالحاصل أن ذلك الإدراك الأخير أن كان مقارناً لفعل النفس بان أدركت النسبة أو حصل في النفس الإدراك الذي هو مجموع الإدراكات الثلاث بناء على ما مر من حيث الإيقاع الذي هو فعل النفس فطريقه الحجة وإن لم يكن مقارناً لذلك الفعل فهو تصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة طريقه القول الشارح وأما ذلك الفعل الذي هو أن تنسب الوقوع بالاختيار فلا يكتسب من شيء كباقي الأفعال وهذا المذهب هو مذهب المصنف رحمه الله تعالى وعليه حمل الشارح المحقق أيضاً كلامه وإن كان ظاهره يحتمل غيره أيضاً (١٩٣) لما عرفت بما يلزم على غيره ولقد نفرد بتقرير هذا المذهب على هذا الوجه الفاضل المتقن عبد

يعني والإدراك للنسبة وطرفيهما مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك (تصديق)	الحكيم وهو في غاية من التحقيق فليتأمل (قول الشارح يعني والإدراك الخ) أشار بلفظ يعني إلى أن التصديق الذي هو مراد المصنف غير متبادر من العبارة إذ المتبادر منها أن مطلق إدراك ولو إدراك أحد الطرفين أو مجموعهما مع مقارنة الحكم تصديق وليس كذلك إنما التصديق هو الإدراك الأخير الذي
<p>التي هنا قد بر (قوله يعني والإدراك للنسبة الخ) قال الناصر يشير به إلى أن ظاهر المتن والإدراك بحكم فيرد عليه أن إدراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف مع أنه ليس بتصديق فلا يطرّد فعدل لدفع ذلك إلى ما ذكره وهذا التعريف أن سلم لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد اه وأقول إن في التصديق مذاهب منها ما هو المشهور من مذهبي الحكماء والامام ومنها ما ذهب إليه صاحب الكشف ومن تبعه كصاحب المطالع وصاحب الشمسية أن التصديق عبارة عن الإدراك الجامع للحكم والمعرض للحكم تعريف المصنف منه وبعبارة الشارح يكون جارياً على طريقة الامام تدبر (قوله المسبوق بالإدراك لذلك) أي النسبة وطرفيهما فيه إشارة إلى أنه يجب تقديم إدراك ذلك على إدراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها وأما تصور المحكوم عليه قبل المحكوم به فامر استحساناً فإن الأولى أن تلاحظ</p>	

هو مجموع الإدراكات الثلاث المتعلقة بالقضية ه فإن قلت ما وجه تبادر أن هذا المعنى للتصديق هو المراد دون الذات غيره من كلام الشارح ه قلت قال الفاضل عبد الحكم المتبادر من القيد أعني لفظ معه المقارنة بلا واسطة والتصور الذي يقارنه الحكم أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية أو مجموع الإدراكات الثلاثة أن قلنا أن الإدراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداها بما بالعرض نعم يلزم خروج الحكم عن التصديق وكونه شرطاً له والمصنف ومن معه التزموا ذلك لما تقدم الاعتراض به على الامام (قول الشارح والإدراك للنسبة وطرفيهما مع الحكم) عبارة ظاهرة بل صريحة في أن التصديق هو الإدراك الذي هو مجموع الإدراكات الثلاث المتعلقة بتمام القضية خصوصاً مع قوله كإدراك الإنسان والكاتب الخ ولو كان جارياً على أن التصديق هو الإدراك المتعلق بالنسبة من حيث إنها بين الطرفين لقالوا الإدراك للنسبة المتعلقة بالطرفين ووجه جعل ذلك المجموع هو التصديق أن التصديق يتعلق أولاً بالذات بالقضية وثانياً بالعرض بالنسبة كما سيأتي بيانه وحيث أن المتعلق بالقضية هو الإدراك الواحد الذي هو مجموع الإدراكات الثلاث فالتصديق من الصدق بمعنى وصف القضية ومن هنا حمل الشارح المتن على ذلك فمن قال في بيان الشارح الحكم هو إيقاع النسبة أو انتزاعها فقد فهم إذ هذا مبني على أن التصديق هو إدراك النسبة من حيث تعلقها بالطرفين والشارح لا يرضى بذلك فإن التصديق عنده هو الإدراك المتعلق بالقضية وسيأتي أنه الحق (قول الشارح المسبوق بالإدراك لذلك) يعني أن هذا إدراك مركب مسبوق بأدراكات مفردة هي أجزاءه فالمقصود بهذه العبارة بيان التباين بين الإدراك الذي هو التصديق وكل واحد من الإدراكات المنقذة فليس هو الإدراك المتعلق بالنسبة المتعلقة بالطرفين الذي هو أحد هذه الإدراكات بناء على أن الحاصل حين الحكم الإدراك واحد أجمالاً متعلق بتمام القضية قال السيد الزاهد في حاشية الرسالة المعمولة في التصور والتصديق

المنسوبة للإمام قطب الدين الرازي فسر التصديق بتفسيرين أحدهما أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وثانيهما أن يحصل فيه أن النسبة التي بين الطرفين ثابتة في نفس الامر فعلى الاول الادراك المصاحب للحكم هو مجموع الادراكات الثلاثة من حيث المجموع فهو ادراك واحد ينحل الى ثلاثة وعلى الثاني هو الادراك الواحد حقيقة أعني تصور النسبة من حيث أنها بين الطرفين وقال في موضع آخر الذي لا يتعدى عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالفهم ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرء هذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا هو الاذعان بان زيد قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الاتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل ان تزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان ومن هنا قال الشارح المحقق وإيقاع ان الكاتب ثابت للانسان دون أن يقول وإيقاع ثبوت الكتابة وما قيل أن قوله المسبوق الخ بيان لوجوب تقدم ادراك الاطراف على ادراك الوقوع فكلام لا يتعلق به هنا قول الشارح كادراك الانسان الخ بيان للتصديق ببيان ما تركب منه وإنما افرد لفظ الادراك هنا وفيما قبل اشارة الى ان التصديق ادراك واحد (قوله متعلق بالقضية) هو مجموع الادراكات الثلاث فاندفع ما يقال ان هذه ادراكات ثلاث والمتعمم الادراك المدبر فيه الوحدة (قول الشارح كادراك الانسان) لم يقل مفهوم الانسان للاختلاف في كون الموضوع المفهوم من حيث اتحاد مع الافراد (١٩٣) والافراد او المفهوم آلة للملاحظة فعلى الاول

لا بد من ادراك المفهوم
وعلى الثاني لا بد من
ادراك الذات من حيث
المفهوم (قول الشارح
وكون الكاتب ثابتا)
كان الظاهر أن يقول
وثبوت الكاتب للانسان
لكن لما كان ذلك الادراك
متعلقا ثانيا وبالعرض
بالنسبة من حيث انها
متعلقة بالطرفين وآلة

كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وإيقاع أن الكاتب ثابت للانسان أو انزع
ذلك أي نفيه في التصديق بأن الانسان كاتب أو انه ليس بكاتب الصادقين في الجملة وقيل الحكم ادراك
أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة

الذات أولا ثم مفهوم الصفات (قوله وكون الكاتب الخ) النسبة في الحقيقة هي ثبوت الكتابة
للانسان فتساع الشارح في التعبير (قوله وإيقاع) عطف على ادراك قوله أو انزع عطف على إيقاع
وقوله في التصديق أي كاتفيه (قوله في الجملة) اشارة الى وجه تسمية الادراك بالخصوص بالتصديق
وانها باعتبار اشرف احتمالي الخبر المتضمن له وهو الصدق لان كل خبر في نفسه محتمل الصدق والكذب
فغلب احتمال الصدق وسمى ما تضمنه الخبر تصديقا لا تكديفا فقوله في الجملة أي في احد احتماليهما
(قوله وقيل الحكم ادراك) مقابل لتفسيره بالإيقاع والانتزاع لانه على الاول فعل وعلى هذا انفعال أو
كيف قال الناصري يقتضي ان تفسيره بما قدمه من الإيقاع والانتزاع مبني على انه فعل من افعال النفس

(٢٥ - عطار - أول) للملاحظة عبر بالكون المفيد لذلك اذ هو مصدر كان الناقصة المفيدة ربط الخبر بالمبتدأ أو لوقا وثبوت الكتابة
للانسان لصدق ذلك بقولنا ثبوت الكتابة للانسان وقع وليس مراد اذ النسبة حيث مدركه من حيث ذاتها حتى تيسر الحكم عليها الامن
حيث ان رابطة الذي هو المراد واللاتيسر الحكم عليها فليتأمل (قول الشارح وإيقاع ان الكاتب ثابت الخ) أي نسبة الوقوع في نفس
الامر بالاختيار الى معنى القضية الكائن في الذهن وهذا المعنى لا يعبر عنه إلا بان الكاتب ثابت للانسان اذ هو معنى القضية بتأملها وهذا
بناء على ما تقدم من أن المصاحب للحكم ادراك واحد متعلق بالقضية بناء على أن معنى التصديق أن يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع
وانما بي الشارح المحقق الكلام على هذا المعنى للتصديق لانه هذا المعنى هو المصاحب للحكم اذا لم يوجد حيث ادراك متعلق بالقضية كما مر
فهو مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية قال السيد الزاهد لاشك ان المبحوث عنه هو التصديق المأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية
وهو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وقال في موضع صدق القضية مطابقتها للواقع والتصديق بها ان يحصل في الذهن ان
معنى القضية مطابق للواقع أي ان المحمول ثابت للوضوع في الواقع لانه فزاد على ذلك بناء على تحقيق عبد الحكيم مع نسبة المطابقة للواقع
بالاختيار وما يدل على ان مراد الشارح بالتصديق الادراك المتعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاث (قوله في التصديق بان
الانسان كاتب) اذ ذلك تصديق بقضية لا بنسبة وهذا بخلاف ما يأتي في القول الثاني فليتأمل (قول الشارح ادراك ان النسبة واقعة) قال
السيد الزاهد هذا هو المشهور بين الجمهور وهو ان التصديق متعلق بالنسبة والذي لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أولا وبالذات
بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وثانيا وبالعرض بالنسبة الى آخر ما تقدم نقله عنه وهو الموافق لقول الشيخ الرئيس كما نقله
الرازي التصديق هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وهذا من وجوه التضعيف المشار اليه بقيل فليتأمل في كلام هذا
الامام فانه من المراتب التي لا يمكن الوصول اليها إلا بالهام

(قول الشارح قال بعضهم) هو القطب الرازي قاله في شرح المطالع وقوله وهو التحقيق قد عرفت حاله فتذكر (قول الشارح والابقاع الخ) قال السيد توهما ان الحكم فصل (١٩٤) من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي عبروا بها عن الحكم

قال بعضهم وهو التحقيق والابقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده

تدل على ذلك قال عبد الحكيم في حاشية الشمسية التحقيق عندي ان القول

بفعلية الحكم ميناه أمر معنوي وهو ان الايمان

مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله

عليه وسلم والمكلف به لا بد ان يكون فعلا اختياريا

فالتصديق لا بد ان يكون فعلا اختياريا فقالوا ان

الحكم الذي هو شرط في التصديق أعني ايقاع

النسبة او انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق

الى الخبر أو المخبر وتسلبه فعل اختياري والتكليف

باعتباره وقال القاضي الامدى ان التكليف

بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل

اختياري وقال الفتازاني المكلف به لا يلزم ان

يكون فعلا بل جاز ان يكون من مقولة اخرى والتكليف

يكون باعتبار تحصيله اه ثم اعلم ان التصديق

المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الايماني كما اختاره

عبد الحكيم والسيد الهروي وصرح به الشيخ الرئيس في الحكمة

العلامية وصرح بذلك السعد في شرح المقاصد ايضا

الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولا نه الادراك ولذلك ترى كثيرا من ذهب الى ادراك عرفه بما سبق وأشار كانه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه واقول تفسيره هنا

بالادراك لانه يصدد نقل كلام الحكماء القائلين بهذا القول وهذه عباراتهم وغيرهم عبر عن الحكم بالابقاع والانتزاع كالامام ومن تبعه فلشارح يصدد نقل المذاهب مراعيًا تعبير أربابها ويؤيده قول

شيخ الاسلام تفسيره الحكم بما قاله هو ما عليه متأخرو المناطقة فهو فعل النفس وأما متقدموهم ففسروه بما حكاه بقوله وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فليس فعلا بل انفعال اه وجواب سم

بان مقابلة الشارح كونه ادراكا يكونه الابقاع والانتزاع بحسب الظاهر فان الظاهر من الابقاع والانتزاع كونهما فعلين بل هو الاليتي هنا لانه تفسير الحكم في كلام المصنف الجاري على مذهب الامام في

التصديق والمقول عن الامام ان الحكم فعل لا ادراك اه مخالف لما اعترف به قبله من ان المصنف تبع صاحب المطالع في التصديق ومذهبه مخالف للمذهب الامام (قوله قال بعضهم) هو القطب الرازي قال

في شرح المطالع التحقيق انه ليس للنفس ههنا يعني في مسمى التصديق تأثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك انها واقعة او ليست بواقعة قال والحكم وابقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والالفاظ أى توه

ان النفس بعد تصور النسبة وطرفها فعلا وليس مراداه وعلى هذا المحققون كالتفتازاني والسيد الجرجاني (قوله وهو التحقيق) علله السيد في حاشية الشمسية باننا اذا رجعنا الى وحداننا علمنا اننا بعد ادراك النسبة الحكمية المحلية أو الاتصالية أو الانفصالية لم يحصل لنا سوى ادراك ان تلك النسبة واقعة

أى مطابقة لما في نفس الامر وانها ليست بواقعة أى غير مطابقة لما في نفس الامر اه قال الناصر كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عمدا حكم

فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان قال سم هذا الكلام من العجائب اما اولافلانه ان اراد انه لا يكون في الكذب عمدا حكم بالخبر به فبمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر

لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ما قبله في غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة

حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف وأما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله

في غاية السقوط أيضا لأن الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فانه لا حكم معه مع انه خبر كما صرح به في المطول (قوله عبارات) اى معبر بها عن الادراك المخصوص غير مراد

بها ما يعطيه ظاهرها من كونها أفعالا قال السيد توهما ان الحكم فعل من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالاسناد والابقاع والانتزاع

والايجاب والسلب وغيرها والحق انه ادراك اه قال الجلال الدواني هذا البيان لا يخلو عن بعد إذ لو كان متشاوهمهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعددة فالعلم والنصور أيضا كذلك مع انهم

لم يتوهما كونها فعلا ومثل ذلك يبعد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فلذلك أبعد اذ بناء الاحكام على المعاني اللغوية مع الاعراض

(قول الشارح كثيرا ما يطلق) أى مجازا عن اطلاق اسم أحد المتقارنين على الآخر قاله الزاهد فهو مجاز علاقته عن المجاورة في الذهن وهذا على ما مشى عليه المصنف في التصديق أو من اطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام

(قول الشارح كما قيل ان سماه ذلك) أى الحكم سواء كان الحكم فعلاً أو ادراكاً وهذا معنى قوله على القولين والقائل بأن مسماه الحكم بمعنى الادراك وبأن مسماه الحكم بمعنى الفعل هم الحكماء وعبارة الرازي في رسالة العلم فسر التصديق بأمور أحدها بأنه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير إلى الحكماء وفسر الحكم بثلاث تفسيرات أحدها بأنه عبارة عن انتساب أمر إلى آخرها بما أو سلباً أو ثانياً بأنه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لأن الانتساب فعل والعلم انفعال وثالثها بأنه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقال الشيخ السهروردي في التلويحات ناقلاً عن الشيخ الرئيس التصديق حكم والحكم فعل وهو إيقاع النسبة أو قبحها باختصاص من كلام الشارح ان في التصديق قولين أحدهما انه ادراك النسبة بطريقها مع الحكم وثانيهما انه الحكم وان في الحكم قولين أحدهما انه الإيقاع أو الانتزاع وثانيهما انه ادراك النسبة واقعة أو ليست بواقعة هذا ما عني في تحقيق مراد المصنف والشارح في التصور والتصديق وبه توقف على ارتفاع شأنهما وانهما على غاية من التدقيق وتندفع شبهة التي اوردوها بناء على الخط الفاحش والخيرة التي وقعوا فيها بناء على اتباع الآراء والتفتيش الناقص والله سبحانه وتعالى أعلم بأسرار كلام عباده (قوله يخرج به ادراك النسبة الخ) قد عرفت اندفاعه بأن المراد المقارنة بلا واسطة في التصديق وهي انما تكون للادراك المتعلق بالنسبة أو بمجموع القضية (قوله ويدخل الحكم نفسه) قد عرفت ان مختار المصنف ان الحكم فعل ولو سلم انه ادراك فقله بلا حكم في قوة السالبة والسلب انما يتصور فيما يتصور فيه لا يجاب وهو لا يتصور هنا قاله عبد الحكيم (قوله الذي لا يقارن الحكم دائماً) أى لان التصور يقابل التصديق وقد اعتبر في التصديق (١٩٥) مقارنته بالحكم والمتبادر الفرد الكامل وليس ذلك الا المجموع

كما قيل ان مسماه ذلك على القولين

عن المعاني الاصطلاحية بعيداً جداً عن العلماء والظاهر ان منشأ وهمهم انهم وجدوا في التصديق أمراً زائداً على أثر التصور وهو اطمئنان النفس واعتراؤها بحسبها ان ذلك الامر الزائد هو فعل صادر عن النفس حتى يكون التصور الساذج المتعلق بالنسبة خالياً عن هذا الفعل فهذا الفعل أمر زائد منظم اليه اه وقال عبد الحكيم في حواشي الشمسية التحقيق عني ان القول بفعلية الحكم الذي ذهب اليه الامام ومن تبعه مبناه أمر معنوي وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والمكلف به لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً بالتصديق لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً فاقواله ان الحكم الذي هو شرط في التصديق أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق إلى الخبر أو الخبر وتسلبه فعل اختياري والتكليف باعتباره وقال القاضي الآمدي ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري (قوله سماه ذلك) أى الحكم وان الادراكات الثلاثة شروط لا شطوور وعليه فالتصديق بسيط لا مركب وهو المختار عند المحققين لان تقسيم العلم للتصور والتصديق لا امتياز كل بطريق موصل اليه فالموصل إلى التصديق الحجة والتصور القول الشارح (قوله على القولين)

قال في شرح المطالع لان الحكم لما كان جزءاً أخيراً للتصديق فحال حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية فالتصور ما ليس فيه هذه المقارنة وهذا بناء على حمل التصديق على مذهب الامام وقد علمت ما فيه على انه كما قال عبد الحكيم توجيهه يخيف لانها عبارة موهمة (قوله لان الحكم ادراك كما

عرفت) لم لا يجوز أن يكون فعلاً والتصديق هو الادراك المقارن له كما تقدم ان ذلك مختار صاحب المطالع ومن معه لم يأتوا على ذلك ببرهان (قوله لزوم اكتساب التصور من الحجة) قد عرفت ان التصديق عند صاحب المطالع ان قارن الحكم الذي هو فعل كان مكتسباً من الحجة وإلا فن القول الشارح فالمكتسب من الحجة ليس التصور البحث بل التصور المتعلق بالقضية من حيث نسبة الوقوع اليه بالاختيار الذي هو الحكم ولا ضرر فيه (قوله ويمكن أن يجاب الخ) لك حمله على ما تقدم في الجواب عن عبد الحكيم وحيث لا تأمل فيه (قوله وليس كذلك) قد عرفت انه كذلك (قوله فيه ان النسبة الخ) قد عرفت ما فيه وما بعده فتذكر بل هو صالح فيه أن المقارنة بادراك الوقوع من غير أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار لا تقتضي ان الادراك تصديق كما في الكافر المعاند وكفى به مانعاً من الحمل عليه على ان هذه العبارة عبارة الحكماء القائلين بهذا القول كما ان العبارة الاولى عبارة من قال بانه فعل والشارح بصدد نقل المذاهب مراعيًا عبارات أربابها (قوله بانتقاش الصورة) قال السيد الزاهد صرح كثير من المحققين بان العلم المنقسم في فوائحه المنطق إلى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الكاسب والمكتسب وهو مبدأ الانكشاف بخلاف العلم بمعنى حصول الصورة فانه معنى مصدرى انتزاعي لا وجود له اللهم الا ان يراد بقولهم حصول الصورة الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بناء على أن العلم هو صورة العلوم من حيث القيام بالذهن اه مع ايضاح فعلي قياسه يقال هنا في الانتقاش وحيث لا خلاف بين القولين (قوله

فقبل هو انفعال بناء الخ قال السيد في حاشية شرح المطالع أن من عرفه بحصول الصورة في الذهن قائل بأنه كيف إلا أنه ذكر الحصول تنبيها على أنه مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة إلى محله بالحصول له كما يستلزم إضافة أخرى إلى متعلقه اه وما تقدم من توجيه ذلك الوجه فتأمل (قوله ووجه الخ) هذا التوجيه ذكره السيد توجيهها لكون التصديق هو الحكم لا مجموع التصورات والحكم الذي هو إدراك كما يعلم بالوقوف عليه (قوله وليست الحجة موصلة الخ) قال عبد الحكيم للنصم أن يمنع ذلك ويقول أن إدراك أن النسبة واقعة وليست بواقعة إذا كان مع الإيقاع وهو أن تنسب الوقوع باختيارك إليها فطريقة الحجة أما إذا حصل في ذهنك كونها منسوبة إليها الوقوع من غير اختيار فلا يحتاج إلى الحجة بل هو مكتسب من القول الشارح فالمكتسب بالحجة الإدراك المذكور بشرط الحكم وليس ذلك الإدراك نفس الحكم كما زعمت بل الحكم فعل مقارن له وليس مستفاداً من شيء تأمل (قوله ووجه كون الحكم هو الإدراك) أي لا الفعل وهذا هو توجيه ما نحن فيه (قوله لم نجد للنفس بعد تصور الطرفين فعلاً) قال عبد الحكيم هذا ممنوع إذ لا يحصل التصديق بمجرد أن يحصل في ذهنك كون الشيء منسوباً إليه الوقوع في نفس الأمر بل لابد من الإيقاع وهو أن تنسب إليه الوقوع في نفس الأمر باختيارك فإن العالم بالوقوع المعاند لا يسمى مصداقاً كالكفار العالمين بصدق الرسول ﷺ (قوله بمعنى المركب الخ) قد عرفت أنه ليس كذلك فتأمل وإنما اطلنا الكلام في هذا المقام لأنه من المداحض فتأمل فانك لا تجده في غير هذا التعليق والله سبحانه وتعالى أعلم (قول الشارح من هذا الاطلاق) أي إطلاق التصديق على الحكم بمعنى الإدراك بقطع النظر عن المتعلق فان متعلق الإدراك على القول الذي حكاها الشارح هو أن النسبة واقعة وهذا تصديق بالنسبة ومتعلقه في كلام المصنف هو القضية بدليل قول الشارح أي الحكم بأن زيدا متحرك وقد تقدم أن هذا هو الحق من القولين (١٩٦) وإطلاقه على الحكم بمعنى الفعل (قول الشارح بمعنى الحكم) أي الإدراك الأخير المتعلق

في المعنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم إلى جازم وغيره أي الحكم الجازم (الذي لا يقبل التغير) بأن كان

متعلقاً يطلق (قوله في معنى الحكم) أي هل هو فعل أو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة (قوله ومن هذا الاطلاق) أي إطلاق التصديق على الحكم أما جازم من إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام وأحققة على مذهب الحكماء وغاية الناصر توهم أنه مجاز فيهما وليس كذلك وأشار الشارح بهذا إلى أن في عبارة المصنف استخداماً حيث ذكر التصديق أولاً بمعنى المركب من الأمور الأربعة وأعاد عليه الضمير بمعنى الحكم (قوله إذ هو) أي الحكم لا المركب منه ومن التصورات لأن التصورات لا يتصور فيها غير الجزم (قوله الذي لا يقبل الخ) اعترض بأن العلم كثيراً ما يتغير بما يعارضه من الشبه والاهام فإن كان مراده لا يقبل التغير أصلاً فلا يسلم وإن أراد لا يقبله بقطع النظر عن المعارض لقوته

بالقضية كما يفيد قوله أي الحكم بأن زيدا متحرك لا بمعنى إدراك أن النسبة واقعة وحاصله أن في التقسيم إلى جازم وغيره المنقسم هو الحكم بمعنى الإدراك أو الفعل لكن أن جرينا على الضعيف عنده وهو أنه إدراك فلنجر على التحقيق وهو أنه متعلق بالقضية دون النسبة كما تقدم نقله

بقوله وقيل (قول الشارح إذ هو منقسم الخ) يعني أن المنقسم إلى ذلك إنما هو الحكم سواء كان إدراكاً أو فعلاً أما ففيه التصورات المعتبرة مقارنتها له فلا يتصور فيها غير الجازم لأن التردد إنما يكون في الحكم لا التصور إذ هو دائماً مطابق بخلاف الإدراك فانه عند القائل بأنه التصديق قد لا يطابق فيمكن أن لا يكون جازماً وكذلك الحكم بمعنى الفعل قد يكون جازماً بأن يكون مكتسباً من الحجة لا يكون قال الرازي في رسالة العلم بعد تفسيره الحكم المعتبر مقارنته للتصور الذي هو تصديق بأنه فعل للنفس أن هذا الحكم هو الذي يقتضى بالحجة أما مجرد الحضور في الذهن فلا يقتضى إلا بالقول الشارح وحاصل ما أفاده الرازي في تلك الرسالة أنه قيل أن التصديق بمجموع التصورات المقارنة للحكم أي الفعل أو الإدراك وقيل أنه نفس الفعل وقيل أنه نفس الإدراك وقيل أنه المركب مع أحدهما فليتأمل (قوله بالمشاهدات) أي سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة أو كلية نحو كل نار حارة فإن الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلي كذا في عبد الحكيم (قوله وإن كان من الحواس الباطنة يشمل الوهم) فتكون مدركاته من الوجدانيات وبه قال بعضهم لكن قال بعض الفضلاء في تعليقاته على شرح مختصر الاصول المعاني الجزئية الجسمانية التي يكون إدراكها بحصول انفسها تسمى وجدانيات والتي إدراكها بمشالها تسمى وهميات فدر كها الوهم اه والاول كالجوع والعطش ثم أن من الوجدانيات ما نجهه بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا فهذا القسم متروك لمن كتب هنا (قوله وقوله أو عقل) أي وحده فان كان حكمه بواسطة النظر سمى الحكم نظرياً وإن كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم أولويات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها كقولك الأربعة زوج فان تصور الأربعة والزوج

تصور الانقسام بمتساويين في الحال وترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج والزوج هو كون العدد شتملا على عددين لا يفضل احدهما على الآخر وهو غير الانقسام ولذا اذا تردد الذهن في فردية عدد وزوجيته قسمه فان انقسم بمتساويين حكم بانه زوج ولا حكم بانه فرد فاقيل ان الزوجية هي الانقسام (١٩٧) بمتساويين وهم (قوله أو عادة)

أي جريان عادة الله بخلق متعلقات تلك العلوم وإبقائها على حالة وكيفية مخصوصة فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع اهتمام جواز خرق العادة قلت المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد أن العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيرا من الامور الجائزة في أنفسها يعلم انتهاؤها في الخارج بالبداهة (قوله) لكن لا بد من انضمام الحس اليها (فان كان السمع فهو المتواتر لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت المخبرات فلا بد من التكرار فيها لكل عادي بخلاف الحدسيات فانه لا يجب فيها المشاهدة مرة فضلا عن تكرارها فان المطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا قد تكون حدسية قاله عبد الحكيم في حاشية

لموجب من حس أو عقل أو عادة

فيه ان الاعتقاد كذلك وحيث لا يظهر فرق بين العلم والاعتقاد وأوجب بان المراد بعدم قبول التغير هنا معنى خاص هو كونه لموجب ومتى كان لموجب لا يقبل التغير بخلاف الاعتقاد فانه لغير موجب ولهذا قبل التغير وقد أشار لذلك الشارح بقوله بان كان لموجب الخ (قوله موجب) أي سبب يقتضيه بان يخلقه الله تعالى عنده للعبد لا بمعنى التأثير أو التولد (قوله من حس) ويسمى الحكم الحاصل منه بالمشاهدات ان كان بالحواس الظاهرة ويسمى بالمحسوسات أيضا وان كان المشاهدات في الحقيقة هي المبصرات لكنه ليس مرادا بل المراد ما يعم الاحساس بالبصر وبغيره من بقية الحواس الظاهرة قال شارح سلم العلوم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقوله وإلا لكان قولنا للسراب انه مامن المشاهدات وكذا سائر أغلاط الوهم والحس ثم قال وهي أقسام ثلاثة الاول ما يدرك بالحواس الظاهرة والثاني ما يدرك بالحواس الباطنة ومنها الوهميات الثالث ما تدركه نفوسنا والاخير ان يسميان وجدانيات (قوله أو عقل) أي وحده فان كان حكمه بواسطة النظر يسمى الحكم نظريا وان كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج (قوله أو عادة) وهي ما يوجد دائما أو غالبا عند وجود شيء آخر كالاسهال من شرب السقمونيا وهي لا تستقل بالحكم بل لا بد فيها من انضمام الحس اليها فان كان السمع فهي المتواترات لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت العادة المخبرات والحدسيات ولما كانت العادة لا تستقل بالحكم بل لا بد من انضمام الحس اليها حصر قوم الحاك في العقل والحس والمركب منهما وسكتوا عن العادة لاندراجها في قسم المركب منهما وقال النسفي في متن العقائد أسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وفي حاشية عبد الحكيم على القطب طرق حصول العلم منحصرة بالاستقراء بالبداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس والنظرا و اذا تأملت وجدت المآل فيها واحدا ونقل بعض من كتب هنا عن شرح السلم الكبير للشيخ الملوي ان الحدسيات تحتاج لتكرار المشاهدة كالتجربيات اه وهو ما درج عليه الطوسي في شرح الاشارات أو بناء على ذلك ادرجها الجماعة هنا تحت العادة ولكن قال شارح سلم العلوم لا يجب في الحدس المشاهدة مرة فضلا عن تكرارها فان المطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا تنال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تندرج ثم ان القضية منفصلة مانعة خلو تجوز الجمع فانه لا بد في المتواترات من الانتهاء الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم في الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والناصر جعلها منفصلة

القطب ثم ان الكلام في الموجب دائما هو جريان العادة وأما الحس فانما اشترط لادراك ما تجرى فيه العادة فلا حاجة إلى الضم الذي ذكره فليتأمل (قوله مركبا من حس) وعادة عرفت ما فيه وقوله من حس وعقل فيه ان العقل هنا حاكم لا موجب (قوله) لا بمعنى انه يحتل الحكم الخ خلاصته ان المراد بعدم احتمال التقيض جزم العقل بان التقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته أفاده عبد الحكيم على شرح المواقب والسيد الشريف في حاشية شرح المختصر بتحقيق ينبغي الوقوف

عليه قول الشارح فيكون مطابقة الواقع) افاد بتفريع هذا استلزام عدم قبول التغير للمطابقة فالمراد ان ذلك الذي لا يقبل التغير المطابق عن دليل والاعتقاد المطلق وان كان عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد لان مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل هو اتفاق ولذا يقوله فيما يصيب ويخطئ فاندفع ما يقال أن اعتقاد المقلد عن دليل فيكون علماً كذا ذكره بعض المحققين لكن لعله مبنى على ان المقلد يستفيد من قول مقلده علماً وتقدم خلافه فتأمل (قول الشارح ايضا فيكون مطابقاً للواقع) اعلم ان المطابقة مفهوم واحد يختلف باختلاف المتعلق فقد يقال لمطابقة الصورة مع ذي الصورة وقد يقال لمطابقته مع نفس الامر والواقع وقد يقال لمطابقة التصور مع قصد نصوره كمطابقة الحيوان الناطق للانسان ومنه يعلم ان التصديق لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بالذات اصلاً بأى معنى أخذ من تلك المعاني لانه ليس من قبيل الصورة العلية وليس من شأنه الحكاية عن امر والمطابقة واللامطابقة إنما يتصف بهما ما كان حكاية عن امر نعم هو يتعلق بهما اى المطابقة واللامطابقة للقضية على القول الحق المنقول عن الشيخ كما تقدم أو للنسبة من حيث تعلقها بالطرفين على ما اختاره البعض لكنه يتصف بهما بالعرض فهو يتعلق بهما أولاً بالذات ويتصف بهما ثانياً وبالعرض كذا ذكره السيد الزاهد (١٩٨) في حاشيته رسالة العلم ومنه تعلم ان معنى مطابقة الحكم هنا تعلقه بامر

فيكون مطابقاً للواقع

حقيقة بناء على تكلف ذكره (قوله فيكون مطابقاً للواقع) قال الناصر فيه نظر دقيق لأن المطابق للواقع إنما هو الحكم بمعنى النسبة النامة التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع أو انتفاؤه عنه لا الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع إذا كان فعلاً لا إدراكاً إذ ليس في الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموصوفه دائماً صحيحاً كان أم لا هو هو نظر قوى وقد يجاب عنه بتقدير مضاف أى مطابقاً متعلقه وهو النسبة الحكيمية ومثله من المسامحات كثير لا يتحاشى عنه وما تكلفه سم في الجواب بتصحيح أن المطابقة تقع بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة بخلاف لما عليه المحققون قال ميرزاهاد في حواشى الجلال الدواني على التهذيب المراد مطابقة النسبة التي هي حكاية عن الواقع ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع في نفس الامر ويظهر من ذلك أن المطابقة أولاً وبالذات للنسبة وثانياً وبالعرض للخبر المشتمل عليها اه وقال الخليل في حاشية الجلال أن التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصد بها المحاكاة عمافي الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشئ عن نفسه غير معقول ولا جل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصد بها المحاكاة عن أمر واقع لا تجري فيها التخطئة والتغليط اه وقال عبد الحكيم في حواشى الشمسية المراد المدرك فما ل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد والمراد الحالة الاجمالية التي يقال لها

مطابق وهذا هو الاتصاف العرضي بالمطابقة والشارح رحمه الله حيث كان كلامه في صفة الحكم لزم ان تحمل المطابقة فيه على ما هو صفة له وهو المطابقة العرضية وهو أنه متعلق بمطابق وبه يعلم ان ما اطال به العلامة هنا ليس بشئ واما ما اجاب به سم نقلاً عن العلامة الصفوى فاصله أن الحاكي هو الايقاع والانتزاع والمحكي عنه الامر الواقع وفيه أن الحكاية كما صرح به السيد الزاهد هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها على انه قال في بيان ذلك الخبر دلال وضعاً على صورة ذهنية على وجه

الاذعان تحكم تلك الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي فان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة الاذعان بالايقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة الحكاية للمحكي فهما ثبوتيان او سلبيان وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفة لياه فيها انتهى وفيه ان مدلول الخبر هو أن المحمول ثابت للموضوع في الواقع بناء على أن مدلول الصدق لأن المتكلم مدعى بمدلول الخبر الذي هو صدق المتكلم على أن الموافقة في الثبوت أو النفي ليست حكاية ثم إنك قد عرفت أن الحكاية هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها وهو في الحليات كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بانه المحمول وفي الشرطيات كون القضيةتين في نفسها بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما او كونهما في نفسها بحيث يصح الحكم بثبوت احدهما على تقدير ثبوت الاخرى وحيثئذ فالتغاير بينهما تغاير بالذات لا باعتبار وما اشتهر أن الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عديمها كلام مؤول بأن المراد بالنسبة منشأ انتزاعها كذا حققه السيد الزاهد في حاشية دواني التهذيب وغيرها فاقبل أن التغاير بين مفهوم القضية وما في الواقع اعتباري وهو كان

في المطابقة غير سديد (قوله) إذ الذي في الواقع هو النسبة التامة قد عرفت أنه لانسبة في الواقع وقد صرح به أيضا السيد الشريف في شرح المواقف فلا بد له من التأويل ومثله ما يأتي (قوله لا يعرف لاحد في العلم) قال عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف يطلق العلم على التصور وعلى الحكم بناء على أنه فعل بالاشتراك اللفظي وتكلف بعضهم بحمل الاشتراك معنويا فقال كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتلا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة به من الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما كذا نقل عنه أي السيد انتهى وأصل هذه المقالة أنه وقع في الشفاء والاشارات وغيرهما تقسيم العلم إلى تصور ساذج (١٩٩) وتصور معه تصديق فلزم خروج التصديق

عن العلم وعدم حصر
التقسيم فقيل المقصود من
التقسيم ظهور ما يعرض
للتصور وهو التصديق
ثم يقسم العلم اليهما أي
التصور والتصديق
قسمة حاصرة وكانه قيل
ما يطلق عليه لفظ العلم أما
تصور واما حكم وهو
التصديق وقال المحقق
الطوسي في نقد التنزيل أن
التصديق والشك والوهم
والتثني والاستفهام ونحوها
من لواحق الادراك لا
نفسه والاوائل قسموا
المعاني الذهنية إلى نفس
الادراك وإلى ما يلحقه
وما يلحقه إلى ما يجعله
محتلا للصدق والكذب
وإلى ما لا يجعله كذلك
كالهيات اللاحقة به في
الامر والنهي والاستفهام
والتثني وغير ذلك وسموا

(علم)
الاذعان والنسليم اه وكتب المحققين من الاعاجم الذين هم العدة في هذه الفنون طافحة بأن المطابقة إنما
تعتبر بين النسبة الذهنية والخارجية وان النباير بينهما اعتباري بل اعتبار المطابقة واللامطابقة بين
الايقاع والانتزاع الذي هو فعل من أفعال النفس وبين النسبة الواقعة بما ينكره الوجدان لانه فعل من
أفعال النفس لا تتعلل فيه الحكاية عما في الخارج ولا يعق كنه ثبوتيا اوسليا لانهما وصفان للنسبة
تأمل ولا تكن أسير التقليد ولا بمن يحمله التعصب على ما ليس بسديد (قوله علم) قال الناصر إطلاق العلم
على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل لا إدراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم
الالهامي كعلم الملائكة والانبياء يتناوله تعريف المان بدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان لموجب
الخ فتركها أصوب ثم كل علم قابل للتغير أي الزوال بما يضاذه كالنوم فان لم يزد في التعريف قولنا
بالتشكيك لم يصدق على علم أصلا اه أقول حاصل كلامه اعتراضات ثلاثة الاول منها أنه جرى هنا على
القول بأن الحكم إدراك ونحن قلنا أن المراد الحكم بمعنى الايقاع قدرنا مضما أي ملابس علم فالعلم حينئذ
هو النسبة الحكيمية لا الايقاع وجواب الثاني أن الكلام هنا في العلم ذي السبب وهو الحاصل للبشر
المعبر عنه بالعلم الحسولي وأما علم الملائكة فن قيل العلم الحسوري عند الحكماء وأما عند أهل السنة
فحقيقة عليهم مغايرة لحقيقة علم البشر وأما الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم فان علمهم بلغ الدرجة
القصوى في كمال العلم البشري فلا تحيط بحقيقته ولذلك قال شارح حكمة العين أنه كما يمكن الانتهاء في
طرق نقصان إلى بليد غبي لم يتيسر له أن يفهم شيئا من العلوم أصلا فكذلك يمكن الانتهاء في طرق الكمال
إلى وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لا إدراك الحقائق حتى كان ذلك
الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق وهذه القوة لو وجدت كان صاحبها نبيا
أو حكيما اه وجواب الثالث أن العلم لا يزول بالنوم ونحوه كالاغماء بل الزائل الشعور به وهو العلم
الضمرى رى المتعلق بذلك العلم لان للنفس علما ضروريا بالعلم والحاصل لها نظريا كان أو ضروريا وقد
قال عبد الحكيم في حواشي الحيا إلى الذي عليه المتكلمون هو أن النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه
مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة فلا حاجة إلى ما به اطال سم من التكاليف التي لا تجدى نفعا
منها تجوز أن يكون هناك من يطلق العلم على الايقاع والانتزاع وان الشارح تبعه فلا وجه للطنن فيهما
ينقله فان هذا القول لو فرض وجود قائل به كان مردودا عليه كيف العلم إدراك ولا شيء من الايقاع الذي
هو من مقولة الفعل بادر الك فلا شيء من العلم بايقاع أو انتزاع وينعكس إلى لا شيء من الايقاع أو الانتزاع

المشترك بين القسمين الاولين علما اه وهذا كله على أن الحكم فعل وقد سلكه
المصنف والشارح كما ترى فانظر ذلك مع قول الشيخ لا يعرف لاحد لعمر الله لاجل احتمال مع هذين الامامين إلا التسليم ثم إن الذي يدخله
الجزم وهو عدم احتمال النقيض وعدمه وهو احتمال النقيض إنما هو التصديق بمعنى الحكم أما التصورات معه فلا تحتمل النقيض كما
هو مقرر في التصور فلذا قال الشارح أن الضمير عائد على التصديق بمعنى الحكم فان قلت إذا بينا على أن التصديق فعل كيف يكتسب
من الحجة وقد مر أنه فعل اختياري لا يكتسب من شيء مخصوصا وقد صرح بعدم اكتسابه المحقق الرازي في رسالة العلم قلت هو من

حيث ذاته لا يكتسب امان حيث (٢٠٠) عروضة للطرفين فهو مكتسب من الحجّة وقد مر في كلام المحقق عبد الحكيم

الاشارة الى ذلك فليتامل
فانه نهاية التحقيق في هذا
المقام والله سبحانه وتعالى
أعلم (قوله بتناوله تعريف
المتن) الكلام هنا في العلم
ذو السبب الحاصل للبشر
وهو المعبر عنه بالعلم
الحصولي أما علم الملائكة
فحضورى عند الحكماء
وعند أهل السنة حقيقة
علمهم مغايرة لحقيقة علم
البشر وعلم الانبياء بلغ
الغاية القصوى فلا تعرف
حقيقته كما أشار له شارح
حكمة العين (قوله فان لم
يرد الخ) فيه ان العلم لا
يزول بالنوم ونحوه بل
الزائل الشعور به وهو العلم
الضرورى المتعلق بذلك
العلم ولذا قال عبد الحكيم
الذى عليه المتكلمون ان
النوم ضد ادراك الاشياء
ابتداء لانه مناف لبقاء
الادراك الحاصل حال
اليقظة وحيث لا حاجة
لما أطلوا به (قوله فاشار)
يعنى ان الحاجب أى
بقوله الظن ما يحتمل النقيض
لوقدره أى لو اخطر نقيضه
بالبال لجوز له اذا كروا نما
اسقط الشارح هذا لان
الكلام هنا فيما يعم الظن
وغيره والاحتمال في غيره
قائم بالفعل (قوله ادراك
بسيط) والتوهم امر
مغاير له حاصل بعد ملاحظة
الطرف الاخر (قوله ليس
كذلك) هذا كلام منشؤه
عدم التامل بل رجحان

كالصدق) أى الحكم بأن زيدا متحرك بمن شاهده متحركا أو أن العالم حادث أو أن الجبل حجر
(و) التصديق أى الحكم الجازم (القابل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع أولا إذ
يتغير الاول بالتشكيك والثاني به أو بالاطلاع على ما في نفس الامر (اعتقاد) وهو اعتقاد
(صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) أى الواقع
كاعتقاد الفلاسفة ان العالم قديم (و) التصديق أى الحكم (غير الجازم)

يعلم ولا مطعن في مقدمة من هاتين المقدمتين وقد صرح ميرابو الفتح في حواشى الجلال الدوانى على
التهديب بانه لم يذهب احد الى القول بان العلم من مقولة الفعل وقوله ان الشارح ثقة وانه لا وجه للطعن
في قوله الخ قد تكرر منه ذلك وقد علمت ان مثله لا ينفع في مقام الرد على الماتررض وان هذه الطريقة غير
حادة في المناظرة بل هي مباهمة سادة لسبيل تحقيق الحق وأما التزامه دخول علم الملائكة والانبياء بالتكلف
الذى سلكه في بيان الدخول في غير محتاج اليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان واما جوابه
عن الثالث ففيه مفتح ولكن التحقيق ما ذكرناه تدبر (قوله كالتصديق الخ) فيه مع قوله من حسن أو عقل
او عادة لف ونشر مرتب (قوله عن شاهده متحركا) أى فالمشاهدة والابصار لا يزيدان للحركة ونقل عبد الحكيم
في حواشى الخيال ان الجبائى ذهب الى ان الحركة والسكون بدركان بحاسة البصر واللمس (قوله لا يتغير
الاول) هو ما لم يكن لموجب وطابق الواقع وقوله الثاني هو ما لم يكن لموجب ولم يطابق الواقع (قوله على
ما في نفس الامر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشيء في حد ذاته بقطع النظر عن ادراكه مدرك واعتبار
معتبر (قوله وهو اعتقاد الخ) إشارة الى ان قوله صحيح ليس صفة لا اعتقاد بل مستأنف إشارة لتقسيم آخر
للاعتقاد (قوله كاعتقاد المقلد) قال الناصر في جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد
المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه قال سم لا اشكال والفرق ظاهر
وذلك لان المقلد خال عن المراحات بخلاف المجتهد فانه ينظر في الادلة التى تتعارض وتزاحم عنده فغاية
ما يتم له ترجيح أحدا الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده
فيقوى ثم نقل عبارة الاحياء في هذا المعنى والاحسن ان يقال ان المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل
الظنى كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه له قويا بالغامبلغ اليقين فهو قطعى بالنسبة له كما تقدم أول
الكتاب وإن كان الدليل في حد ذاته لا يفيد إلا ظنا ولكن الظن الذى حصل للمجتهد لا يزول إلا بقاطع
قوى ولا كذلك اعتقاد المقلد فانه لم يكن لموجب كان عرضته الزوال والتشكيك فرسوخه عنده لعدم
طريان المعارض او التشكيك حتى لو طرأ عليه شيء من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال امام الحرمين في
البرهان عقد المقداد إذ لم يكن له مستند عقلى فهو على القطع من جنس الجهل وقال أبو هاشم الجبائى في
كتاب الابواب ان العقد الصحيح بمائل للجهل وعنى بالعقد اعتقاد المقلد اه فظهر ان لاثرا للاشكال
والعجب ان الناصر قال قياساتى عند تعريف الجهل ان ظن المجتهد يقضى الى العلم بموجب الامارة
فلا يندرج في الظن تامل (قوله والتصديق غير الجازم الخ) ماسلكه المصنف من جعل التصديق الغير
الجازم مقسما للظن والشك والوهم قال السكّال هو المشهور في كلام الرازى ومن تبعه ولكن التحقيق ان
الشك والوهم لاحكم فيهما كما سياتى في الشارح والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ماعنه الذكر الحكيم
فقال العضد في شرحه جعله مقسما دون الاعتقاد والحكم ليتناول الشك والوهم بما لا اعتقاد ولا حكم
للذهن فيه اه فقد جرى المصنف في هذا التقسيم على طريقة ضعيفة والتحقيق ما ذكره الشارح بقوله
فما بعد وقبل ليس الوهم الخ قال عبد الحكيم توهم البعض ان الشك والوهم من قبيل التصديق فلم
يفرقوا بين تصورات النسبة واقعة وليست بواقعة بين الاذعان به (قوله بان كان معه احتمال نقيض الخ)
وذلك النقيض هو الطرف المرجوح وظاهره انه لا بد معه بالفعل فيكون مركبا من اعتقادين وهو خلاف

إن كان معه احتمال تقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها (ظن ووم وشك لانه) أى غير الجازم (أما راجح) لرجحان المحكوم به على تقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لتقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من التقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله

ما صرحوا به من أنه بسيط لأنه حكم بأحد التقيضين مع تجويز الآخر بمعنى أنه لو خطر بالبال لكان مرجوحا والجواب أن المراد منه ذلك ولو بالقوة وقول سم أن الظن هو للطرف الراجح وهو يستلزم مرجوحا فلا بد من حضوره ممنوع فإنه ليس المراد بالراجح ما قبله مرجوح بل ما قام عليه موجب غير جازم وهذا لا يلزم منه حضور التقيض بالفعل قال عبد الحكيم في حاشية القطب الظن ادراك بسيط ومتوهم أمر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا أن الظن ادراك يحتمل التقيض فالمراد أنه كذلك بالقوة ونص عليه السيد في حاشية المختصر اه واما قوله أن الشارح اطلع على المختصر وشرحه إلى آخر ما أطال به فهو من قبيل التمثل بما لا يشفي غيلا ولقد تكرر منه أمثال ذلك وما كان ينبغي له ارتكابه فضلا عن تكراره المورث للسائمة المشعر بضعف حجة المتمسك به فان الرجال تعرف بالحق لان الحق يعرف بالرجال والمراد بتقيض المحكوم به الطرف المقابل للنسبة من الوقوع أو اللا وقوع الذى هو الحكم كأفصح عن ذلك بقوله من وقوع النسبة إلخ إلا أنه تسمح في التمييز فإنه ليس محكوما به بل هو محل للحكم فجعله محكوما به بمعنى أنه متعلق بالحكم وليس المراد ما هو المتبادر من العبارة وهو المحمول لأنه ليس هو التقيض كما هو جلي ولذلك كان التعبير الشائع بينهم تقيض الحكم ولو عبر به لكان أولى (قوله لرجحان المحكوم به) اعترضه الناصر بما ملخصه أن المحكوم به وتقيضه لارجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر فان اريد هذا فقد ظهر بطلانه وان اريد لرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل إنما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال أما راجح لرجحان دليله لكان صوابا اه وبجوابنا مختار الشق الثاني وان المعنى رجحان المحكوم به أى الذى هو الوقوع واللا وقوع كما قررنا ذلك من حيث رجحان الحكم الذى هو الايقاع والانتزاع لرجحان دليله ومحصله ان الوقوع واللا وقوع في حد ذاته لا يقبل التفاوت بالقوة والضعف والمقابل لذلك هو الحكم والوقوع واللا وقوع اثره فيتخيل فيه قبول ذلك فالدليل واسطة في الاثبات لافي الثبوت ولتلازمهما أثبت لاحدهما ما أثبت للآخر وما شنع به سم على الناصر في غير محله وقوله ان رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به مكابرة وأنا اوضح لك ذلك بمثال فانه إذا كان العلم ثابتا لزيد في الواقع ولناز يد عالم فهذا الثبوت في حد ذاته لا تفاوت فيه وإنما التفاوت في الاثبات وهو حكمنا بذلك الثبوت فانه تارة يكون راجحا وتارة يكون مرجوحا وتارة لا ولا كافي الشك فقد تفاوتت الادراكات مع وحدة المدرك ومن ذلك ما قالوا ان مسائل العلوم لا بد أن تكون نظرية مع أن محولاتها اعراض ذاتية للوضوعات والعرض الذاتي لا يحتاج لواسطة في العروض وإلا كان عرضا غريبا واجابوا بان الدليل واسطة في الاثبات لافي الثبوت وبالجملة الثبوت والنفي لا يعقل فيهما تفاوت وإنما التفاوت في الحكم بهما والعجب عن نقل كلام سم قائلا ومن العجب أن بعض الناس جعل هذا الكلام تعسفا لا فائدة فيه اه وأنا أقول الحق مع الجاعل لامع المتعجب (قوله لتقيضه) أى بالنسبة لتقيضه وإنما أتى باللام دون على لان على للاستعلاء وهذا موجود في الرجحان دون المرجوحية (قوله من كل من التقيضين) أى الوقوع واللا وقوع وقوله على البدلية متعلق بالمحكوم به بمعنى أن الحكم بكل منهما إنما يتصور على وجه البدلية لاستحالة الحكم بذلك على سبيل المعية (قوله بخلاف ما قبله) اعترض

(قوله وان الشك بسيط)
فيه أن الشارح رحمه الله
علل قول المصنف مساو
بقوله لمساواة المحكوم به
على البدل والمساوى لذلك
هو الحكمان معا إذ لا يمكن
أن يكون علة المساواة
مساواة أمرين كل واحد
على البدل ويكون الشك
ما تعلق باحدهما فقط
فالحق ان الشارح لا
اعترض عليه إلا بأنه لم
يجعل المعنى على طرف
التمام (قول الشارح على
البدل) متعلق بالمحكوم به
إذ لا يمكن للنفس أن
تحكم حكمتين معا قصدا على
أنه حكم بحكمتين متناقضتين
فلا يمكن اجتماعهما وهذا
بناء على أن هناك حكما
والحق أن الموجود
ملاحظة النسبة على سبيل
التجويز كما يأتي

(قوله وإن كان وقوع كل من متعلق الحكم الخ) بل ونفس الحكم أيضا كما عرفت (قول الشارح وقيل ليس الوهم والشك الخ) ليس المراد منه التخصيف بل حكاية مقابل المصنف ثم انه لا يلزم من نفي انهما من التصديق أنهما بهذه الحثية من التصور فانه قال السيد الشريف في حاشية شارح مختصر الاصول الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار أنه ملاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فهما خارجان عن العلم (قوله هو إدراك ان النسبة واقعة الخ) أي إدراك أن النسبة المدركة بين الطرفين واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن إدراكنا إياها فهذا هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر الخارج أعني النسبة مع قطع النظر عن إدراك المدرك بل من حيث أنها مستفادة من البديهة أو الحس أو النظر فإل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد قاله عبد الحكيم (قوله وهذا الإدراك منتف في الشك (٢٠٢) والوهم) بل الموجود فيهما تصور ان النسبة واقعة أو ليست واقعة فهو تصور تعلق

بحكمين كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرها الشك اعتقاد ان يتقاوم سببهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فأريد به مما تقدم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده ممنوع على هذا

بين المبتدأ والخبر (قوله اعتقادان) المراد بالاعتقاد هنا مطلق الإدراك وقوله يتقاوم أي يتعادل قاله التجار ولا يلائمه كلام المصنف فانه جعل التصديق مقسما وعد الشك والوهم من أقسامه (قوله وقيل ليس الوهم الخ) هذا هو المشهور الذي عليه المحققون (قوله إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح) أي عند الحاكم بالراجع لكونه تقيضه والتقيض أسرع خطورا بالبال من النظير فلا تصديق فيه وإنما التصديق في مقابله وهو مجرد تصور (قوله والشك التردد في الوقوع واللاوقوع) أي من غير حكم بأحدهما قال الكتبوي في حواشي الدواني على التهذيب الشك هو التردد بين طرفي التقيض وهو الوقوع واللاوقوع فوجود طرفي التقيض في الذهن في صورة الشك بما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل (قوله قال بعضهم) كانه يعني به المولى سعد الدين فقد قال في حواشي الشرح العضدي إن جعل الشك والوهم من أقسام التصديق مخالف للتحقيق (قوله ممنوع) قال الناصر المنع حتى لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة وهذا الإدراك منتف في الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه ومثله للسيد الشريف في حواشي شرح المختصر قال المشهور في هذا المقام أن يجعل المقسم الاعتقاد المرادف لتصديق أو الحكم وبعد الشك والوهم من أقسامه وليس بصحيح إذ الاعتقاد ولا حكم فيهما أما في الشك فلأن طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم بهما ففساده ظاهر أو بأحدهما فيلزم الحكم وأما في الوهم فلأن المرجوح أولى من المساوي وأيضا في الراجع حكم فيلزم اعتقاد التقيضين معا وبالجملة لا بد في الحكم من رجحان ولا رجحان في الوهم والشك اه وما أطال به سم هنا من الكلام مصادم لما نقلناه عن الأئمة الاعلام وقد أسلفنا في صدر المبحث أن المصنف جرى على طريقة مرجوحه وأن

بما يتعلق به التصديق فالقول بأن فيهما تصديقا من عدم الفرق بين تصور أن النسبة واقعة أو ليست واقعة وبين الاذعان به (قوله وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا) قد عرفت أن الموجود عند الوهم هو تصور الطرف الآخر أعني القضية الأخرى مع الاحتمال وليس في ذلك حكم (قوله بمعنى انه حكم جواز الخ) هذا الحكم حكم تعلق بحقيقة الشك وليس الكلام فيه إنما الكلام في أن نفس الشك حكم والفرق ظاهر فليتأمل (قول الشارح ملاحظة الطرف المرجوح) أي تصور معنى تلك القضية من حيث أنه مرجوح وقد عرفت انه بهذا الاعتبار ليس تصور أيضا

(قول الشارح والشك التردد) قد عرفت مما تقدم عن السيد ان الشك إن كان من حيث تصور النسبة من حيث هو فهو من الراجع التصور وإن كان من حيث ملاحظتهما من كل واحد من النفي والاثبات المبني عليه التردد فلا يلزم للشك لا هو لسكن مراد الشارح نقل مقالة القائل بينهما ولعل ذلك القائل عبر عنه بلازمة المشهور فليتأمل (قوله في العلم التصديقي) لأن الامام قرر الدليل الاتي كما قرر الشارح وهو إنما يأتي في العلم التصديقي بدليل قوله عالم بأنه عالم إذ العلم المتعلق بالقضية تصديقي وإن كان الامام قائلا بان العلم بالتصور أيضا ضروري كما يفيد استدلاله أيضا بأن غير العلم إنما يعلم به فلو علم بغيره كان دورا وما يعين أيضا أن هذا الدليل خاص بالتصديق أنه لو قرر الاستدلال الاتي على بدهية تصور الوجود لورد عليه انه إن أريد به الوجود الخاص فلا نسلم أن تصوره بديهى وإن أريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولأن في بدهية تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا التخصيص والشيخ انكر التخصيص لفيه الوجود المطلق (قوله عهدية) أي لا ممد الذكرى

(قوله الشارح من حيث تصوره بحقيقته) تحرير لحل النزاع وتبريض بالآمذى حيث ظن ان الكلام فى مطلق التعريف فقال فى قول الغزالى انما يسهل معرفته بالقسمة او المثال انهما ان افادا تميزا فيعرف بهما ولا فلا يعرف بهما والعجب منه مع قول الغزالى قيل ذلك ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محزنة جامعة للجنس والفصل لان ذلك يتعسر فى أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف فى الادراكات ثم ان قول الشارح من حيث تصوره الخ اولى من قول شارح المواقب بعد قول المتن ضرورى اى تصور ماهيته بالكنه فان فيه تكلف تقدير الرفع (٢٠٣) بخلاف ما هنا فان غايته ان

قيد الحيشة مطوى وإذا كان ضروريته من حيث التصور فالضرورى هو التصور ولذا قال الشارح فان علم كل احد الخ وحيث فلا حاجة لما قيل ان كلام المصنف على حذف مضاف والاصل العلم بالعلم والا لما قيل ان المصنف أطلق العلم على متعلقه (قول الشارح بقرينة السياق) اى سابق الكلام ولا حقه أما الاول فلأنه ذكر ذلك بعد التقسيم المفيد تصور كل قسم لبحقيقته وذكره كذلك قرينة على ان الخلاف فى العلم من حيث تصوره بحقيقته وأما الثانى فلان نقل القول بانه عسر التحديد يفيد ان الكلام فى تصوره بحقيقته لعدم قول احد بعسره لبحقيقته (قول الشارح فى المحصول) كتاب فى اصول الفقه والمحصل فى اصول الدين (قول المصنف ضرورى) اى تصوره كما عرفت وان كان من حيث

على هذا (والعلم) اى القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام الرازى فى المحصول (ضرورى)

الراجح هو هذه الطريقة التى نقلها الشارح فى حق بالاتباع كما قاله الناصر (قوله اى القسم المسمى الخ) اشارة الى ان العهدى والمعهود العلم التصديقى المشار له بقوله وجازمه الذى لا يقبل التغير علم فيكون التعريف لنوع من العلم للمطلق العلم وقضية كلام غيره الاطلاق وكان الحامل له على التخصيص قوله بعد ثم قال هو حكم الذهن الخ وايضا التخصيص نكتة وهوان العلم التصديقى نوع من الاعتقاد فليس بغيره ولا كذلك العلم التصورى فانه نوع واحد (قوله من حيث تصوره بحقيقته. وذلك التصور إنما يكون بالحد الحقيقى لاشتماله على الذاتيات وقيد الحيشة للاحتراز عنه من حيث الحصول فانه ينقسم إلى ضرورى ونظرى ومن حيث تصوره بالرسم المميز عن غيره بدون الاطلاع على الحقيقة فانه سهل وقد ظن الامدى ان الخلاف فى مطلق التعريف فاستبعد كلام امام الحرمين والغزالى الآتى فافاد الشارح ان محل الخلاف إنما هو الحد الحقيقى لا الرسمى وقد نبه الشارح على ان كون ذلك محل الخلاف مستفاد من سياق كلام المصنف (قوله بقرينة السياق) اى سياق المتن وقول الناصر والمراد بقرينة السياق قول الشارح فى الاستدلال الآتى ومنها تصور الخ وقوله فى جوابه بل يكفى الخ مردود بان المقصود الاستدلال بكلام المصنف على ما هو المراد له والدليل المذكور ليس من كلامه تامل (قوله قال الامام الرازى الخ) ذكر فى شرحى المقاصد والمواقف ان الامام استدلى على ضروريته بوجهين احدهما ما ذكره الشارح إلا انه تصرف فيه ثانيهما انه لو كان مكتسبا فاما بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب وأجاب بان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا اه فهذا الوجه استدلال على بدهة مطلق العلم لا العلم التصديقى نعم الوجه الثانى خاص بالعلم التصديقى ولذلك قصر الشارح المدعى عليه والذى دعاه إلى ذلك صنيع المصنف (قوله ضرورى) فى الناصر يجوز إطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العام بالوجود ضرورى وقولنا الوجود ضرورى وإطلاقه فى المتن على العلم من إطلاق الثانى دون الاول ولا لقال والعلم بالعلم ضرورى وعلى الإطلاق الاول جرى الشارح فى قوله لان علم كل احدها ورده سم بانه غفلة عن قول الشارح من حيث تصوره بحقيقته لانه يفيد ان المراد ان تصور حقيقة العلم ضرورى فرجع الحال إلى ان العلم بالعلم ضرورى لان تصور العلم علم بالعلم اه ثم قد يتوقف فى إطلاق الضرورى على متعلق العلم وهو المعلوم فان الضرورة والنظر وصفان للعلم لا للعلوم

حصوله ضرورى باو نظر يا فقول الشارح اى يحصل معناه ير تسم فى النفس بمثابة بصورته ولو عبر بذلك لكان اولى إذ قد فرقا او منهم الشريف فى شرح المواقف بين الحصول والتصور بان ارتسام ماهية العلم بنفسها فى النفس فى ضمن جزئياتها هو حصولها وليس تصورها ولا مستلزم ماله على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاعتصافها بها من غير ان تصورها او ارتسامها بمثابة بصورتها هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها والمتنازع فيه هو الحصول بمثابة بصورته لا حصوله بنفسه الذى هو الحصول الاتصافى

(قول الشارح أى يحصل) هو أولى من قول العضد أى معلوم بالضرورة فان هذا انما يقال حيث يقع الضرورى صفة لمتعلق العلم (قول الشارح : مجرد التفات النفس الخ) الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس سببا للحصول بل لخصوصية الاطراف فى البديهي وهو ما يكتفى فيه التفات العقل ولغيرها من الحدس والتجربة فى الضرورى يدخل فيه حينئذ فمعنى كفايته عدم الاحتياج منه لنقل سواء احتيج لحدس او تجربة فى الضرورى او لخصوصية الاطراف فى البديهي فلذلك فسر الشارح السببية المفهومة من قوله بمجرد عدم الاحتياج الى النظر ولو اتصر على قوله من غير نظر لم يقد معنى السببية فى قولهم البديهي ما يحصل بمجرد الالتفات وان ذلك عام فيه وفى غيره خلافا لظاهر تخصيصهم الالتفات بالبديهي وحينئذ تعلم ان التجربة ما عدا الالتفات وهو فى البديهي او عما عدا النظر وهو فى الضرورى واقصر فى التفسير على عدم النظر لانه المحقق فيها جميعا فليتأمل وما اجابوا به فانه خارج عن قانون توجيه (قول الشارح واكتساب) عطفه على النظر لما قيل انه اعم من النظر لجواز الكسب بغير نظر بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر لانه كما فى المواهب (قول الشارح لان علم كل احد) هذا دليل بناء على ان الحكم ببداية البديهي يجوز ان يكون نظريا للغلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة او تنبيه بناء على ان يكون الحكم بالبداية ايضا بديهي لكن كثرة المناقشة فيه تأتي عن كونه تنبيها والمراد بالعلم التصديق بدليل قوله بانه عالم الخ لاذ العلم المتعلق بمعنى القضية تصديق ولان التصور لاجزه له وقد قال بجميع اجزائه ثم ان كان المراد منه الحكم فقط فالمراد بالاجزاء ما يحتاج اليه وان كان المراد منه مجموع التصورات الثلاث والحكم الذى هو فعل عند الامام كما هو رايه فى التصديق (٢٠٤) فالمراد بالاجزاء حقيقة وعلى هذا الثانى فالعلم اى التصديق هو مجموع الادراكات

أى يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل احد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبه والصبيان بانه عالم بانه موجود او ملتذ او متالم ضرورى

اللهم الا ان يكون ذلك بطريق المجاز لكن العبارة توم انه معنى اصطلاحى فلينظر (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال الناصر يعنى بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات والبدييات وهو اخص الضروريات المعروفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظروا اكتساب لافائدة فيه لذهو اعم بعد اخص وأجاب سم بمنع قوله لافائدة فيه بل فيه فائدة جليلة وهى بيان المراد هنا بالضرورة الذى هو محل النزاع وانه الضرورى بالمعنى الاعم (قوله لان علم كل احد) قرر فى شرحى المقاصد والمواقف هذا الدليل بوجه اخر وهو ان علم كل احد بوجوده بديهي وهذا علم خاص منسب بى بطلاق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية السابق على البديهي بديهي فطلق العلم بديهي

والفعل المتعلق ذلك المجموع بمعنى القضية التى هى انه عالم بانه موجود واسنانعى انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت تصوراتها مرتبة مع الحكم حصل لنشئ آخر غير تلك التصورات والحكم متعلق بالقضية لان الوجدان يكذبه لنعنى ان الاجزاء اذا استحضرت

فى الذهن مرتبة حتى حصلت فيه صورها مجتمعة كان ذلك المجتمع تصديقا متعلقا بمعنى القضية وقد مر تحقيق ذلك فارجع اليه (قول الشارح حتى من لا يتأتى منه النظر) اشار بهذا الى دفع ما يتوهم من ان هذا الاثبات فيه دور حيث توقف بداهة التصديق على بداهة بعض أفرادها وحاصل الدفع ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت بالكسر بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلا دور (قول الشارح بانه عالم بانه موجود) الى هنا فيه تصديقان الاول فى قوله علم كل احد بانه الخ والثانى فى قوله عالم بانه الخ كذا يؤخذ من شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم واعلم ان تحرير هذا الاستدلال يحتاج لمقدمة وهى انهم استدلو اعلى بداهة تصور العلم أو لا بان علم كل احد بوجوده ضرورى وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى فاجيب بان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية ولا تتصور شيئا منها فضلا عن بدايتها بل نحتاج فى تصورنا الى توجه مستأنف اليها وقد تقدم الفرق بين الحصول والتصور فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن بدايته فدفع بان تصديقه بانه عالم بانه موجود ضرورى والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضروريا فدفع بالجواب الا فى الشرح هذا ما فى المواقف والمقاصد وشريحهما وحاشية شرح المختصر العضدى اذ عرفت هذا عرفت انه لا بد فى هذا الاستدلال من تصديقين كما مر حتى يكون احد تصورات التصديق الاول متعلقا بالتصديق الثانى والتصديق الاول بجميع اجزائه بديهي ومنها تصور التصديق الثانى فتصور هذا التصديق بديهي فتصور مطلق التصديق بديهي وهو المطلوب وحينئذ فاذا ركبت القضية فيما ذكره الشارح قلت علم كل احد بهذا العلم ضرورى ان جعلت العلم المتعلق بالكسر موضوعا او كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة فان جعلته محمولا كما قاله عبد الحكيم فى حل عبارة المواقف فان اردت توجيهه على قانون الاستدلال

قلت علم كل أحد بأنه عالم بوجوده ضروري بجمبع أجزائه منها تصور علم أنه موجود هو علم تصديقي خاص والعالم في ضمنه فتصور مطلق العلم التصديقي بدسهي وهو المطلوب وقد منع ذلك الشرح وقرره على ذلك الوجه شيخ الاسلام والكافي إلا انها لم يرعيا ترتيب الشرح حيث قالوا إذا ركبت القضية قلت علم كل أحد بأنه موجود معلوم بالضرورة لكن المآل واحد فهو موافق أيضا لما في المواقف والمقاصد وشرحيهما وحاشية العنصر كما مروا ما مایل ان ما قاله شيخ الاسلام انما يوافق ما في المقاصد والمواقف دون الشارح فان الذي يوافقه ان تقول قولنا أنا عالم بأن وجود قضية مشتملة على موضوع ومحول ونسبة والتصورات والحكم ضرورية ومن جعلتها تصور العلم بأنه موجود فيكون ضروريا وهو أي العلم بأنه موجود علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئي لمطلق العلم التصديقي يلزم ان يكون تصور مطلق العلم التصديقي ضروريا بالتضمن الجزئي لكلية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل أحد الخ هو العلم الذي وقع محولا في أنا عالم وقوله بأنه عالم مصدوقه (٢٠٥) التصديق المشتمل عليه أني موجود

فالعالم الاول تصور والثاني

تصديق وقد افصح الشارح

عن ذلك بقوله فيكون

الضروري تصور مطلق العلم

التصديقي ولا مانع من تعلق

التصور بالتصديق فيه ان

ما في الشارح هو ما في

المواقف وغيره غايته انه

اورده بصورة هي التي آل

اليها الاستدلال في المواقف

وغيرها وهي صورة دفع

الاعتراض المورد على أول

الاستدلال كما عرفت وانما

أفاد تعلق العلم بالعلم

المطلوب لان المرسم في

النفس حيث تد جزئي

متعلق بحقيقة العلم تعلق

العلم بالمعلوم والمعلوم ليس

حاصلا في النفس صفة لها

بل حاصل فيها حصولا

ارتساميا بصورته لا اتصافيا

بان يكون يكون حاصلا

بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بأنه موجود وملتذ أو متألم

وهو المطلوب اه والشارح قرر الدليل على الوجه الذي ذكره لانه جعله استدلالا على بداهة العلم التصديقي لقصر المصنف المدعى عليه (قوله بجمبع أجزائه) أي وهي ادراك النسبة وطرفها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام وإذا ركبت القضية حسبا ذكره قلت على بأن موجودا وملتذ أو متألم معلوم لي بالضرورة فقوله وهو أي العلم بأنه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التذاذم أو تألمه قاله ذكرنا ومثله في الكمال والتجاري وهو وان كان موافقا لما ذكرناه عن شرحي المواقف والمقاصد لكنه لا يلائم تقرير الشارح والذي يلائمه ان تقول قولنا مثلا أنا عالم بأن موجود أو متألم أو ملتذ قضية مشتملة على موضوع ومحول ونسبة وبمجموع التصورات الثلاثة والحكم والاربعة ضرورية ومن جعلتها تصور العلم بأنه موجود الخ فيكون ضروريا وهو أعني العلم بأنه موجود الخ لم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئي لمطلق العلم التصديقي فيلزم ان يكون تصور العلم التصديقي لتضمن الجزئي لكلية فثبت له من ضرورة تصوره يثبت لكلية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل أحد الخ هو العلم الذي وقع محولا في أنا عالم وقوله بأنه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه أني موجود فالعالم الاول تصور والثاني تصديق وقد افصح عن ذلك الشارح بقوله فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعاق التصور بالتصديق فانهم نصوا على ان التصورات لا حصر فيها فتعلق بكل شيء ثم ان الشارح سلك في الاستدلال طريقة الامام من ان التصديق مركب لا به صدد تقرير دليله والتصديق عنده هو الادراكات الاربعة أو الثلاثة والحكم ولا يكون بدسهي إلا إذا كان كل من أجزائه بدسهي ولذلك استدلل بداهة التصديقات على بداهة التصورات واما عند الحكماء فطائفة البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط وتقرير الدليل عليه تام ايضا ولذلك قال في شرح المقاصد ان هذا التصديق بدسهي بمعنى انه لا يتوقف على نظر وكسب اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا أو شرطاً وذلك

بنفسه والمتنازع فيه هو الحصول بالصورة كما يعلم من رد أول الاستدلال وعليه عبد الحكيم والفري في حواشي

المواقف (قول الشارح بأنه موجود) قدمه لما قيل أن العلم بالوجود اسبق العلوم (قول الشارح بجمبع أجزائه) المراد بالجزء

ما يحتاج اليه سواء كان شطرا أو جزا ولا ينبغي ان يخص بمذهب الامام في ذلك والمراد بالاجزاء تصور العلم بأنه موجود وتصور الضروري

وتصور النسبة بينهما والحكم في قضية علم كل أحد بهذا العلم ضروري أو كل أحد يعلم هذا العلم بالضرورة ولو قال الشارح

بعد قوله ضروري والعلم احد تصوري هذا التصديق بصيغة التثنية كما صنع في المواقف لكان أولى لانه يكون اشارة الى جعله موضوعا

أو محولا ولا حاجة الى ذكر تصور النسبة والحكم (قول الشارح بجمبع أجزائه أيضا) زاده دفعلما وأورد على من لم يزد من أنه لا يلزم

من بداهة التصديق بداهة تصورات فان التصديق البدسهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر لجازان تكون تصورات كسبية

فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شيء من تصورات اصلا وحاصل الردان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا

في شيء من اطرافه بدليل حصوله ليله والصيان إذ لا يتأتى منهم نظر لاني حكم ولا في تصور فقوله حتى من لا يتأتى الخ قدم على

الدعوى كما يعلم من شرح المواقف (قول الشارح بالحقيقة) بيان لمحل النزاع كما تقدم (قول الشارح وهو علم الخ) أى العلم بأنه موجود علم تصديق خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا لان المطلق في ضمن المقيد وهذا على تقدير القول بوجود الطبايع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحتها واما على القول بانها امور انتزاعية وانه ليس ذاتيا لما تحتها فكلا كذا في عبد الحكيم على المواقف وقال القنرى هذا ان كان الاستدلال بحصول الخاص بداهة على حصول العام كذلك واما اذا كان المراد ان هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الاعتراض له لكن هذا مع عدم موافقته لكلام الشارح هنا يحتاج لبيان وجه السبق فتدبر (قوله فهو هنا) اى التصديق المتعلق بانا عالم وهو المعبر عنه في الشرح بقوله كل أحد يعلم (قوله تخليط) قد عرفت انه مآل الشارح غايته انه لم يرتب كترتب الدعوى وهو العلم بالعلم ضرورى (٢٠٦) (قول الشارح واجيب الخ) جواب بمنع القضية القائلة ومنها تصور العلم الخ وحاصله

ان العلم بأنه عالم بالشئ. بالحققة وهو علم تصديق خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديق بالحققة ضروريا وهو المدعى واجيب باننا لانسلم انه يتعين ان يكون من اجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحققة بل يكفي تصويره بوجه فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديق بالوجه لا بالحققة الذى هو محل النزاع (ثم قال) فى المحصول أيضا (هو) اى العلم بحكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك فحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده ثم هنا للترتيب الذكري لا المعنوى (وقيل هو ضرورى فلا يحجب)

لحصوله لمن لا يتأني منه النظر كالبه والصبيان هذا هو تحرير الكلام فى هذا المقام على وجه خال من شوائب الاوهام (قوله واجيب الخ) واجيب ايضا بان البديهى لكل احد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل أحد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها واورد عليه انه لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها ومعلوم ان العلم من المعانى النفسية فحصوله فى النفس علم به وتصوره فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب والجواب ان حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود الاصلى وهو الاتصاف بتلك المعانى لا التصور لها وقد يكون بصورها وهو المعنى بالوجود الطلى وذلك تصور لها لا اتصاف يوضح ذلك ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ فى النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل بما يستلزمه (قوله ثم قال فى المحصول) حكاية لكلام الامام بنوع تصرف فيها وقد نص الرضى على جواز التصرف فى لفظ المحكى عنه ولا فائدة ليست عبارة المحصول بل تؤخذ من تقسيم ذكره وخرج بحكم الذهن الشك والوهم لانه لاحكم فيهما اذ هما تصوران كما هو المختار وبالجازم الظن وبالمطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق بقوله لموجب التقليد المطابق (قوله فحده مع قوله الخ) أشار الشارح به الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام انه ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتناقى كلامه لان مقتضى حده ان لا يكون ضروريا وقد قال انه ضرورى واجاب الشارح عن الامام بقوله وصنيع الامام الخ (قوله بعد حده) متعلق بقوله فالذى وقع من الامام التحديد أولا ثم الحكم بأنه ضرورى خلاف ما يفهمه كلام المصنف

ان العلم بأنه عالم بالشئ. تصديق وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع أن الكلام فيه قال فى شرح المقاصد على انه ان أراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغير مسلم أو فى الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب فتأمل قيل واجيب أيضا بان البديهى لكل أحد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته انتهى وهذا اختلاط فان هذا انما يصلح جوابا للاستدلال بان علم كل احد بوجوده ضرورى والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل

لا للاستدلال بان العلم بالعلم بالشئ ضرورى فانه لا يتوجه فيه إلا جواب من الشارح ولعل هذا الجيب اغترب بما فى شرح المختصر العضى على احتمال فيه وقد بين السعد هناك فسادا بما لا مزيد عليه (قول الشارح فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديق بالوجه) قيل انه لا يلزم من كون التصور بالوجه كافيا فى جزئى خاص ان يكون كافيا فى العام لا نه قد يتصور الخاص بالوجه ويكون العام متصورا بالحققة كما ذات تصور الانسان بكونه حيوانا كما يتابع تصور الحيوان بالحققة وهو وهم فان الكلام فى ان تصور العام من حيث انه فى ضمن الخاص وحاصل تصوره ومتى كان كذلك لا يمكن ان يتصور الا بما تصور به الخاص والمثال الذى ذكره لا يوافق المطلوب فليتأمل فى هذا المقام فانه مزلة اقدام (قول الشارح ثم قال فى المحصول الخ) اى معنى هذا الكلام لان هذا يؤخذ من تقسيم ذكره قاله بعضهم (قول المصنف لموجب) اى يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن موجب فصح اخراج تقليد المصيب بقولنا لموجب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل من قول المتأيد لكن

مطابقته ليست ناشئة منه بل اتفاقية (قوله) غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت الامام قد خصص العلم بالتصديق قلت التخصيص به أمر حادث اصلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم بقى ان قوله لا غبار عليه الخ فيه شيء فانه يخرج عنه علم الله ايضا اذ لا يسمى اعتقادا وليس عن ضرورة أو دليل ويجاب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى تصور وتصديق وضرورة وكسبي فلاضير في خروج علمه تعالى (قول الشارح اذ لا فائدة في حد الضروري) لم يعمل بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم به لدار لطلانه لا تفكك الجهة لان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي لا يتصور حقيقة العلم والذي نطلب حصوله بغير العلم تصور حقيقة العلم (قول الشارح عما ورد على حدودهم) من الاعتراضات القوية نحو عشرين (قوله) وبين السيد الخ من تمام الايراد تدبر (قوله) والثاني هو المراد) فيه انه لا يلائم الاستدراك بقوله نعم قد يمدح الخ فانه صريح في أن الاختلاف في أنه يمدح في العبارة المحدود بها وعبارة العصد تختلف في تحديد العلم قليل لا يمدح وقل يمدح أما القائلون بانه لا يمدح فافترقوا فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر (٢٠٧) تحديده وقل لانه ضروري لوجهين

ذكرها ثانيهما ما استدلل

به الامام فيما مر وهو صريح في أن الاختلاف في انه يمدح في عبارة الحد فتدبر (قوله) قضية قول شيخ الاسلام الخ) هذه القضية موافقة لقول الموافق قال امام الحرمين والغزالي يعسر تحديده وطريق معرفته القسمة والمثال وهكذا قل السعد عبارة الغزالي في حاشية شرح المختصر وان كانت العبارة مختلفة (قوله) وفيه الخ) فيه تأمل (قول الشارح ويميز عن غيره المتلبس به الخ) يعني لا اشتباه للعلم بالتصديق بسائر الكيفيات النفسانية ولا بالعلم التصوري انما الاشتباه للعلم بالتصديق باضداده والقسمة المذكورة

اذ لا فائدة في حد الضروري لحصوله من غير حدود صنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده اولاء بناء على قول غيره من الجمهور انه نظري مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضروري اختيارا دل على ذلك قوله في المحصل يختلف في حد العلم عندى ان تصوره بديهى اى ضرورى نعم قد يمدح الضروري لا فائدة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظري (عسر) اى لا يحصل الا بنظر دقيق لحقائقه (فالراى) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال كما أفصح به الغزالي تاباً له ويميز عن غيره المتلبس به من اقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق

من العكس فتم لترتيب الذكري كما قال الشارح (قوله) اذ لا فائدة المنى الفائدة الاصلية للتحديد وهى تصور الحقيقة بقرينة قوله لحصوله من غير حد وقوله الاق نعم قد يمدح الضروري الخ فلا تنافي بين الكلامين (قوله) وصنيع الامام) اى في المحصول لا يخالف هذا اى القول بانه ضرورى لا يمدح (قوله) وان كان سياق المصنف الخ) من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف تقديره صنيع الامام اى وان كان سياق المصنف صنيع الامام ملا بسا بخلاف القول لانه ضرورى لا يمدح حيث قابل صنيع الامام هذا القول (قوله) اختيارا) اى من عند نفسه (قوله) يختلف في حد العلم) ان فيما يمدح به هو الظاهر ويحتمل ان المراد في حده وعدمه (قوله) لا فائدة العبارة عنه) من اضافة المصدر لمفعوله الثاني وفاعله ومفعوله محذوف ان اى لا فائدة الحد الشخص الذى يعرف الشيء بحقيقته ولا يحسن التعبير عنه تفصيلا العبارة عنه فان الشخص قد يعلم حقيقة الضرورى ويهجز عن التعبير عما في نفسه فحده لا ينافى بدايته فهذا مخصص لعموم قوله سابقا لا فائدة في حد الضرورى (قوله عسر) اى جدا فلا يرد ان جميع الحدود عسرة لانها كسف عن ذاتيات الشيء وامتيان الذاتى عن العرضى عسر كما بيناه سابقا (قوله) المسبوق بذلك) اى المسبوق من الشخص المعرف بكسر الراء فلا يرد انه كيف يكون التصور سابقا على التعريف مع ان التعريف يؤدى اليه (قوله) فالراى) قيل انه من كلام المؤلف ولكن قول الشارح قال كما أفصح الخ يعنى بانه من كلام امام الحرمين (قوله) تابعا له) اى لامام الحرمين لانه تليذه ومقول القول ويميز الخ اى يميز تميزا رسميا وقوله من اقسام

تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم بالتصديق من الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة كذا في عبد الحكيم على المواقف ومنه تعلم ان الامام يقول ان تعريف العلم المطلق نظري عسر من جهة اشتباهه على القسم المتلبس بغيره وهو التصديق فلما كان كذلك خص المصنف مقالة الامام بالتصديق وان قول الشارح بعد اعتقاد جازم الخ ليس رسما للعلم لان مراد الامام رسم المطلق أو تعريفه فلي تأمل ثم ان قول الشارح ويميز الخ حكايته لآل كلام الامام والغزالي وملخص كلام الغزالي في المستصفي هكذا ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محرة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الادراكات الخفية لكتنا قدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن يميز عما يلبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجمل بالمطابقة تمعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جملا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتميز يكاد يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعنا ما المثل فهو أن ادراك

البصيرة شبه إدراك الباصرة فكأنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله المطابق في القوة الباصرة كأنطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد المرآة وغريزتها التي بها تنبها لقبول الصور أعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستنارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم فالنفس المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقله السعدني حاشية العنبر ثم قال وبه يتبين أن مراده عسر تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه اه فلما اقتصر في الإخراج على ما عدا التصور علم أن المراد بالادراكات في كلامه الاعتقادات إذ هي الواقع فيها الاشتباه دون التصور إذ عرفت هذا عرفت أن قول الشارح اعتقاد جازم الخ ليس رسماً من الإمام للعلم كما أنه ليس بحقيقي بل هو خارج القسمة كما صرح به في شرح المواقف حيث قال أما القسمة فهي أن تميز عما يتلبس به من الاعتقادات فتقول مثلاً الاعتقاد جازم أو غير جازم والجازم أما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن الخ ثم إن مراد الإمام أن طريق معرفته المحقق المعول عليه القسمة والمثال وإن كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً إلا أنه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها (٢٠٨) القوم فانه ذكر هذا الكلام بعد إبطاله جميع الرسوم التي ذكرها القوم وعلى هذا عبد الحكيم

ثابت فليس هذا حقيقة عندهما وظاهر ما تقدم من صنيع الإمام الرازي أنه حقيقة عنده (ثم قال المحققون الاعتقاد من التبعض لا المحض البيان إذ العلم من أقسامه لكونه أخذ جنباً في تعريفه قال الغزالي في المستصفى ربما عسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محرة جامعة للجنس والفصل فأن ذلك متسر في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية فكيف في الإدراكات وإنما يبين معناه بتقسيم أو مثال الخ (قوله ثابت) أي لا يقبل التغير بأن كان لموجب (قوله أنه حقيقة عنده) فيه أن الإمام لم يعرفه بأنه اعتقاد الخ بل بأنه حكم الذهن الخ وقد يقال بأنهما لا يبارزين (قوله ثم قال المحققون) ثم للثبوت الأخباري أي ثم بعد العلم بما تقدم أخبرك بأن المحققين الخ وقد نقل المصنف عن المحققين أنهم قالوا في العلم الحادث بأمريه الأول لا يتفاوت في جزئياته وهو ومقابله الذي هو قول الأكثرين بالتفاوت جاز على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعدد المعلوم لانه على كليهما له جزئيات أما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال وأما على القول بالتعدد فله جزئيات بهذا الاعتبار وجزئيات أخرى باعتبار التعلق الأمر الثاني أنه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا لما يجرى على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لا على مقابله لانه عليه ليس للعلم متعلقات تفاوت قلة وكثرة بل كل معلوم يتلانى به علم يخصه نعم يتفاوت العلم على هذا بقلة الغفلة وكثرتها وإلغى النفس وعدمه فقول الشارح بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم راجع لقوله وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات دون قوله لا يتفاوت وأن الجزئيات في قوله لا يتفاوت العلم في جزئياته هي الجزئيات باعتبار المحال فقط على القول بالاتحاد وباعتبار المحال والمتعلقات على القول بالتعدد وأن الجزئيات في قوله وإنما التفاوت فيها بكثرة المتعلقات هي الجزئيات باعتبار المحال فقط لا بتناثره على القول بالاتحاد ولا يذهب عليك

في حاشية شرح المواقف مؤيداً له بأن تصريح الغزالي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محرة جامعة للجنس والفصل الذاتين نص في ذلك وقال العنبر أن مراد الإمام أنه يعسر تعريفه مطلقاً حتى بالرسم ولا يبعد أن الشيء قد يعلم بتقسيم يخرج منه فيجعل له اسم ويتميز عن غيره في في مثال جزئي ولا يعرف له لازم بين الثبوت لافراة بين الانتفاء عن جميع ما عداها لا يصلح للتعريف لازم إلا إذا كان كذلك والعلم من هذا القليل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب

ونعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كذلك لكن لانعرف المطابق وغيره بضابط ضرورة وإلا لم يحصل الجهل لاحدا انتهى ويؤيده أنه لو كان مراد الإمام والغزالي التحديد الحقيقي لكان الواجب أن يقولوا فطريق معرفته الرسم لا الحد إذ الرسم هو المتعارف بعد الحد دون القسمة والمثال وفيه كما قال عبد الحكيم في حاشية المواقف أن التحقيق أن ما يستأزم تمييز الماهية يكون حـ الماهي لا فلا يكون المنطق مجموع قوانينه لا كتساب فيجب تأويل قول الإمام والغزالي وصرفه عن الظاهر بأن راد فطريق معرفته المحقق المعول عليه كما مر خصوصاً العبارة التي صرح بها الغزالي كما مر صريحة في ذلك وأما ما استند به من قوله وإلا لم يحصل الجهل لاحد الذي معناه أنا لو كنا نعلم بضابط كلي يفيدان أي اعتقاد مطابق وأي غير مطابق لم يكن شيء من اعتقاد اتنا جهلاً لعلنا حينئذ بأنه هل هو مطابق أو لا باعتبار ذلك الضابط فلا يصلح للاستناد لأن مدار معرفة الماهية على معرفة حقيقة المطابقة وأنها أي شيء هي لأعلى معرفة ما تحققت فيه وما لم تتحقق فيه ثم إن قوله ولا يصلح للتعريف الخ فيه بحث لأن المعتبر في الرسم هو كون اللازم مختصاً بالماهية شاملاً لأفرادها منتفياً عما عداها وأما كون ذلك بيناً فلا إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلاً عن كونه بيناً وما يقال إن التعريف لا يكون إلا باللازم البين فعنه أن يكون بحيث يحصل منه الانتقال إلى الملزوم البتة قاله السعد (قول الشارح فليس هذا حقيقة عندهما) أي مع صلاحيته لأن يكون رسماً

ان القول بالاتحاد لا يوافق تفسير الحكماء العلم بأنه حصول الصورة أى الصورة باعتبار حصولها بناء على ما هو التحقيق عندهم من ان العلم من مقولة الكيف على ما بيناه غاية البيان فى حواشى الخيصى فانه على هذا المذهب يتعدد بتعدد المعلوم قطعاً سيما على القول بان العلم هو عين المعلوم والتفاوت اعتبارى فانه باعتبار تعلقه بالقوة الغافلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم كذا قال بعض من حقق الفرق بينهما وفى بعض حواشى شرح الدوانى على العقائد العضدية ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فى العلم والمعلوم ان الحاصل فى العقل لو عرى عن اعتبار حصوله فى العقل وكونه موجوداً ظلياً لا يتحد مع الموجود العينى المعلوم فالاعتبار داخل فى ماهية العلم والافتخلافهما بالحقيقة أمر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات حيث قال السماء المقول ليس السماء الموجود اه ولنعم ما قال الامام الرازى المختار عندى ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا أنه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون العلم صفة واحدة لتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لتجعل الصفة متكررة فى ذاتها تامل (قوله لا يتفاوت) بل هو من قبيل المتواطىء لا تتفاوت افراده فى حقيقته فالحكم بان زيدا اعلم من عمرو مثلاً ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم بل من حيث التعلقات وأورد الناصر ان من جزئيات هذه المثلة زيادة الايمان ونقصانه والمحققون على انه يقبلهما فى نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر اه والجواب ان الزيادة والنقص فى الايمان بحسب التعلقات وهو المصدق به واما التصديق فهو شئ واحد لا تفاوت فيه قال التفنازى فى شرح العقائد ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لانه التصديق القلبى الذى يبلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقص والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ملاذ كره ابو حنيفة رضى الله عنه أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى عليهم فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاصة وحاصله انه يزيد بزيادة ما يجب الايمان به ثم قال وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى اه فايراد الناصر رحمه الله انما يتم على الاخير فيجيب بان المراد بالمحققين هنا المحققون فى الاصول وذلك قول المحققين من أهل الكلام وان كان هذا الجواب ضعيفاً جداً واجاب الكمال بان القائل بان العلم لا يتفاوت قائل بان الايمان الذى هو التصديق المخصوص لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين فى النقل عن المحققين وامام الحرمين قائل بان الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو خلاف المتصور لاصحابنا اه ولكن الذى فى الخيال على العقائد ان امام الحرمين يقول بالزيادة والنقص فليحرر النقل ثم هذا كله مبنى على ان التصديق الذى هو مسمى الايمان هو التصديق المنطوق وهو ما عليه كثير من المحققين فيكون من جنس العلوم لكنه مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختبار وترك الجحود والاستكبار ويدل له ما ذكره أمير المؤمنين سيدنا على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وقال بعض المحققين المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختياراً وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطوق المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة وظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختياراً فانه لا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايماناً شرعاً كيف والتصديق مأموره فيكون فعلاً اختيارياً زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية أو انفعالا وهو

(قول المصنف لا يتفاوت)
أى سواء كان متحداً أو
متعدداً وكذلك مقابله
الآتى لكن الاول خص
بالواحدة بقوله وإنما الخ
والمراد بالجزئيات ان كان
متحداً حصصه الكائنة
فى الحال أى الأشخاص
كعلم زيد وعلم عمرو وان كان
متعدداً يزداد على ذلك
حصص علم عمرو مثلاً
المتعددة بتعدد المعلوم
والمراد بعدم التفاوت ان
لا تكون الحصص الكائنة
فى جزئى أكثر من الحصص
فى آخر فيلزم ذلك ان ليس
بعض الجزئيات أقوى من
جهة الجزم من الاخرى
فلذا فرع عليه قوله فليس
بعضها الخ فاندفع ما قيل
أن قول شارح فليس
بعضها الخ يشير الى أن
العبارة مقلوبة أصلها
لا تتفاوت الجزئيات فى
العلم لان التفاوت إنما
يكون بين متعدد فتدبر

(قول الشارح في الجزم) اخذه من عود الضمير للعلم ومن الحصر بعد قوله وإنما (قول الشارح بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات كما يدل عليه قوله فيما يأتي وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره إذ لو رجع إلى الأول أيضا لقال وعلى هذا يتفاوت في الجزم ولا يقال الخ (قول الشارح والاشعري وكثير الخ) هو لا يمكن قال لا يتفاوت في الجزم أيضا فنقول التفاوت رأسا يدل عليه ذكرهم قبل المقابل الآتي نعم لا مانع من التفاوت في المتعلق بكثرة الف النفس وعدمه (قول الشارح وقال الا كثرون) مقابل قول المحققين (قول الشارح في جزئياته) أي الكائنة في زيد وعمر وبناء على أنه لا يتعدد والكائنة في زيد مثلا أيضا بناء على أنه يتعدد فقوله أقوى في الجزم من العلم الخ أي الكائنين في شخصين أو في شخص واحد (قول الشارح واجيب الخ) وما قيل من أن الضروري لا يقبل المعارض بخلاف النظري فيكون أقوى فقيه أن الكلام فيما لا يقبل التغير اذ هو المسمى بالعلم ولذا قال في شرح التجريد الجديد العلم النظري متى حصل من مبادئه كان كالضروري في امتناع التشكيك فيه وإن غفل عن المبادئ كما في المسائل الهندسية والحسابية (خاتمة) وأورد بناء على أن التصديق الایمانی ليس من مقولة (٣١٠) الفعل وأنه فرد من افراد التصديق المنطقي كما هو رأى رئيس الحكماء

في جزئياته فليس بعضها وإن كان ضروريا أقوى في الجزم من بعض وإن كان نظريا (وإنما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين

حصول المدعى في القلب والفعل القلب ليس كذلك بل هو إيقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقدا القلب اهـ وحيثئذ لا يكون الايمان من جنس العلم أصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيف أو انفعال فهو امروراء العلم وعليه لا سؤال ولا جواب لكن هذا القول مزيف بما هو مبسوط في حواشي شرح الجلال الدواني على العقائد العنصرية هـ وبقي همنا بحث وهو أن يقال أنه يلزم على القول باتحاد العلم أن تكون علوم آحاد الامم بمائلة لعلوم الانبياء وإن لا يرجح بعض المؤمنين على بعض في العرفان ولا شك أن مقام الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في العرفان وهو العلم بالله فوق مقام الامم ولا شك أيضا في تفاوت المؤمنين في العرفان هـ واجيب بأن الانبياء عليهم الصلاة والسلام اطلعوا من صفات الحق سبحانه على ما لم يطلع عليه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلق وأيضا فحضور الانبياء لا يدانيه حضور غيرهم فالتفاوت باعتبار عروض الغفلة لغيرهم دونهم وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعض في العرفان إنما هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها وقد أشارا كل العارفين صلى الله عليه وسلم بقوله في حديث الصحيحين لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا إلى أن التفاوت بكثرة المتعلقات إذ لو قصدت الإشارة إلى التفاوت في العلم الواحد لكانت العبارة عن ذلك لو تعلمون كما أعلم وأشار صلى الله عليه وسلم إلى التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات بقوله في حديث مسلم لو تدومون كما تكونون عندي لصاغتكم الملائكة في الطرق فبه أن الغفلة تختلسهم في غيبتهم عنه وتحاشاهم بحضرة الشريفة صلى الله عليه وسلم (قوله في جزئياته) المراد بها افراد العلم القائمة بذوات العالمين (قوله في الجزم) أي الذي هو حقيقة العلم وإنما التفاوت باعتبار الف النفس وعدمه فلا ينافي هذا أن العلم النظري مساو للعلم الضروري ولكن يقال عليه أن العلم النظري يعارض بخلاف الضروري فالحق أن الجزم الضروري أقوى لأنه لا يعارض (قوله بكثرة المتعلقات) والتفاوت

ابن سينا أن المحققين على أنه يقبل الزيادة والنقص ففي نسبة عدم التفاوت للمحققين نظره والجواب أن الزيادة والنقص فيه بحسب المتعلقات وهو المصدق به وأما التصديق فشيء واحد لا تفاوت فيه كما قاله التفتازاني في شرح العقائد ولهذا المقام عرض عريض فعليك بشرح المقاصد (قوله اتفاقا) أي من المختلفين هنا ولا فقد قال أبو سهل الصلوكي بتعدد (قول المصنف انتفاء العلم بالمقصود) اعلم أن عبارة التجريد للطوسي هكذا العلم أما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت ثم قال والاعتقاد يقال لأحد قسميه قال

شارحة القوشنجي يعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت ثم قال والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لا أحدهما قال شارحه بحسب الجهل يطلق على معنيين أحدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالما معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد يقابله عدم الملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا إلى شبهة أو تقليد ويسمى مركبا اهـ فعلم أن الجهل البسيط هو عدم العلم اعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت وإن الجهل المركب هو الاعتقاد الجازم للشيء على خلاف ما هو سواء كان ثابتا أولا ولذا أدخل فيه السيد في شرح المواقف اعتقاد المقلد غير المطابق وإن الجهل البسيط ليس ضد الجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجماع كلامها كما نص عليه في شرح المواقف إذا تم هذا فظن المجتهد بناء على أن الحق لا يتعدد وهو الصحيح أن كان مطابقا فليس جهلا بسيطا وهو ظاهر إذ ليس هو عدم العلم اليقيني بل ذلك عدم مجامعه ولا مركبا أيضا لا اعتبار عدم المطابقة فيه مع أنه ليس اعتقادا أيضا وإن لم يكن مطابقا وليس بسيطا أيضا لكونه ليس عدم اعتقاد بل ذلك لازمه كما مر ولا مركبا لا اعتبار الاعتقاد الجازم فيه كما تقدم وهو

ما في المواقف والمقاصد والمحصل وشروحا وثبوت الجهل بهذا المعنى المجتهد لا يضر إذ ليس مكلفا باصابة الحق في الواقع بل يظن ما هو الحق في الواقع باعتبار ظنه وهذا التحقيق ظهر فساد ما يقال إن كان المراد بالعلم المضاف اليه الانتفاء مطلق الإدراك لزم أنه مجاز في التعريف بلا قرينة وإن ظن المجتهد للشيء على خلاف هيئته جهل وإن كان المراد العلم اليقيني لزم إن ظن المجتهد الحكم من الامارة جهل فانا نختار الثاني قولك ظن المجتهد الخ ممنوع فان ظن المجتهد ليس اعتقادا جازما غير مطابق الذي هو حقيقة الجهل المركب والجواب عن كون ظن المجتهد المخطئ فيه جهلا مركبا بأنه مجرد احتمال لا يبنى عليه جعل الحكم الظني من أفراد الجهل لا يقتضي عن الحق شيئا فان الكلام في واحد مما تعرض فيه ظنون المجتهد لا بعينه فتأمل في هذا المقام ولا تلتفت إلى ظلمات (٢١١) الأوام (قول الشارح بأن لم يدرك

أصلا) الحق في هذا المقام أن يقال أن انتفاء العلم من صادق بصورتين هما انتفاء العلم أصلا وهو البسيط أو انتفاؤه من حيث يتعلق فقط بأن يوجد علم ويتقنى تعلقه بالمقصود ولا بد حينئذ أن يتعلق بغير مقصود فحصل إدراك الشيء على خلاف هيئته وهو المركب وهذا هو مراد الشارح بقوله أو أدرك الخ فالجهل المركب على هذا معرف باللازم وإنما درج الشارح على هذا دون أن يجعل انتفاء العلم بالمقصود أعني هذا المفهوم هو حقيقة الجهل لما في شرحي المواقف والتجريد وغيرهما من أن الجهل المركب هو الاعتقاد فهو وجودي يدل على أن الشارح درج على هذا قوله بعد القول الثاني

بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو بعض الاشاعة قياسا على علم الله تعالى والاشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء واجب عن القياس بأنه خال على الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره وقال الاكثر يتفاوت العلم في جزئياته إذ العلم مثلا بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث وأجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلا بحسب هذا المأني ليس تفاوتاً في الحقيقة (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات فان التفاوت في الحقيقة إنما هو فيها دون العلم (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات وأما على التعدد فلا يعقل التفاوت في المتعلقات لان كل متعلق له علم (قوله قياسا على علم الله) أي فانه واحد مع تعدد المعلومات خلافا لقول أبي سهل الصلوك بتعدد (قوله خال عن الجامع) لان علم الله سبحانه قديم وعلم المخلوقات حادث فلا جامع بينهما والاشترك في التسمية لا يسوغ القياس ألا ترى ان القدرة الحادثة لاتتعلق بمقدورين على اصلا مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذروا ايضا بتعدد العلم القديم يلزم عليه تعدد القدماء بل عدم تناهيه لان معلوماته سبحانه وتعالى غير متناهية (قوله وعلى هذا) أي قول الاشعري وكثير من المعتزلة (قوله ونحوه) أي من النظريات التي بعضها اخفى من بعض (قوله كالف النفس بأحد المعلومين) أي لوضوحه وعدم خفائه (قوله انتفاء العلم بالمقصود) صدق باعتقاد المقصود على ما هو به ويظنه كذلك فان قيل صدقه على الظن يلزم منه ان ظن المجتهد للأحكام من الامارات جهل قلت قد مر انه ظن يقضي إلى العلم بموجب الامارة فلا يندرج في الظن الذي يصدق به الحد قاله الناصر وهو مبني على ان المراد بالعلم المنفي العلم بالمعنى السابق فلو حمل على مطلق الإدراك كما حمله عليه غيره لم يرد شيء من ذلك إلى ان استعماله بمعنى الإدراك عند الأصوليين مجاز فوقعه في التعريف محتاج لقرينة ولا قرينة هنا وقد يقال ان الأصوليين لا يتحاشون عن امثال ذلك في التعريفات وقد يدعى وجود القرينة وهي ظهور ان الاعتقاد الجازم المطابق لغير موجب والظن ليس واحد منهما جهلا ثم لا يخفى شمول التعريف للتصور الساذج فيكون انتفاؤه جهلا بسيطا وليس في التصورات جهل مركب فانه إذا تصور الانسان بأنه حيوان صاهل مثلا ليس فيه خطأ في نفس التصور بل في الحكم المتضمن له كما تقدم شرحه (قوله بالمقصود) اللام فيه وفي المعلوم للجنس أي ما يصدق عليه من فرد

فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا فلو كان المركب انتفاء أيضا لخرج من التعريف الثاني كالبيسط وبهذا ظهر فساد جعل آل في المحلين للسببية وإن صححت في الاول على ما شتره في الجواب الاق لانه مبني على أنهما عديمين حقيقة فانتفاء العلم بالمقصود وذلك يتحقق بسبب عدم الإدراك أصلا أو بسبب عدم تعلقه بالمقصود وكذا ما قيل من أن قوله انتفاء العلم أمر كلي وقع محولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلي على افراده ومبني الايراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحققي الكلي في افراده فليس بشيء إذ الجهل المركب لا انتفاء فيه بوجه إنما الانتفاء لازمه وكذا ما قيل لا مانع من حمل العدمي على الوجودي لانه متى أريد بالعدمي عدم الشيء امتنع حمله قطعا كما بينته القطري على المطول

ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أى إدراك

فأكثر ولا لكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناول إلا النزر من أفراد الجهل (قوله بأن لم يدرك أصلاً) تفسير لا انتفاء العلم بالمقصود على وجه يظمر به تناوله لتسمى الجهل أعنى البسيط والمركب وقصر التعريف الثاني على المركب فقط فقوله انتفاء العلم الخ أمر كلي يندرج تحته القسمان وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك الخ أو أدرك وهذا الأمر الكلي وقع محمولاً على الجهل فيكون الجهل شاملاً للقسمين وصادقاً عليهما صادق الكلي على أفرادهما ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله أو أدرك الخ فاندفع ما أورده الزركشي في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لأن نقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدى اه فان مبنى اليراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في أفرادها نعم لو حمل عليه وقيل الإدراك انتفاء الخ اتجه ما ذكره ولا حمل هنا وحيث لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدى على الوجودي كافي قولك البياض لاسواد ناقلاً عن السيد في حواشي المطول دافعاً به إشكال التفتازاني تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدى ولا يجوز حمل العدى على الوجودي ولما لا تكلفه سم في جوابه بما لا يخلو مع طوله من سقاية وما سلكه من نقل كلامه من تعسف (قوله ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والمملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لأن كلا منهما وجودي وقال الكثير من المعتزلة أن الجهل المركب مماثل للعلم فامتاع الاجتماع بينهما أنهما هو للمثالة لا للمضادة وذلك لأن التميز بينهما ليس إلا بالنسبة للتعلق وهي المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين لانها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتنياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لا اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب (قوله أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلاً مركباً والظاهر أنه لا محذور في تسليم ذلك ولا ينافيه ترتب وجوب العمل بموجبه في حق العلم بأن هذا حكم الله في حقه لأن ذلك باعتبار ظاهر الأمارات التي استند اليها والكلام هنا باعتبار الواقع نعم قول المواقف والمحصل وغيرهما في الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم ولا يخفى ما في هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ما ذهب إليه الأشعري وجمهور المتكلمين كالفاضل وطائفة من المعتزلة كأبي الهذيل والجبائي وابنه بناء على أن الحكم ما أدى إليه اجتهد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة إليه مطابقاً للواقع ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عند الله واحد فيكون المصيب واحداً لا بعينه واليه ذهب إمامنا الشافعي والاستاذ أبو إسحق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقاً للواقع ولكن هذا مجرد احتمال جار في سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لا ينبغي عليه جعل الحكم الظني الاجتهادي من أفراد الجهل المركب نموذجاً بالله من ذلك لأننا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذلك تجويز عقلي وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ما ذكر وعدم العلم

(قول الشارح لانه جهل المدرك بما في الواقع) أى بالهيئة الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بأنه جاهل أى حال كونه مساجباً ولازماً

للجهل بأنه جاهل قسميته مركباً لأنه يصحبه جهل آخر وليس المراد أن يسمى الجهل المركب بمجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم من عبارة شرح المواقف حيث قال بدل قول الشارح مع الجهل ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه فإن مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات (قول الشارح أي ادراك ما من شأنه أن يعلم) المراد بالادراك التصديق فإن التصديق كما يكون في الصادق يكون في الكاذب كما تقدم في تقسيم التصديق وقدم أيضاً أنه يتعلق أولاً وبالذات بالقضية وثانياً وبالعرض بالنسبة فالمعنى حينئذ الجهل هو التصديق بمجموع الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما على خلاف حال ذلك المجموع في الواقع بأن يكون حاله في الواقع عدم ثبوت ثبوت محموله لموضوعه فيما إذا صدق ثبوت له وعكسه في عكسه ثم أن قولك ادراك ما من شأنه أن يعلم على خلاف هيئته ينحل إلى قولك ادراك هيئته لشيء لم تدرك هيئته التي هو عليها في الواقع اذ المراد بالادراك التصديق وهو متعلق بالمجموع كما هو الحق أو بالنسبة حال كونها رابطة بين الطرفين ولا تصور في ذلك فاذا أدركنا أن الانسان (٢١٣) حيوان صاهل أي صدقنا بذلك صدق

عليه أنه جهل لأنه تصديق بذلك المجموع على خلاف هيئته اذ هيئته وحاله في الواقع عدم ثبوت ثبوت الحيوان الصاهل للانسان فاقبل أن قوله على خلاف هيئته مخرج لتصوير الشيء على خلاف حقيقة في الواقع كادراك الانسان بأنه حيوان صاهل مع أنه جهل قطعاً ليس بشيء وهذا الذي حررناه في الجواب هو معنى ما نقل عن المصنف جواباً للسؤال عن الفرق بين قوله تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ما هو به حيث قال ظاهر عبارة الامام

ما من شأنه أن يعلم (على خلاف هيئته) في الواقع فالجهل البسيط على الاول

بالمطابقة والموجود فيما نحن فيه هذا دون الاول (قوله على خلاف هيئته) في التعبير بهيئته اشارة الى ما عليه المحققون من أن الجهل المركب لا يكون في التصورات وإنما يكون في التصديقات لان الهيئته هي الحالة الثابتة للشيء التي هي صفة من صفاته فيخرج تصوره على خلاف حقيقته كتصور الانسان بأنه حيوان صاهل فإنه لا جهل في التصور لأنه لم يتصور الانسان وإنما الجهل في تصديق ضمني وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان وبهذا اندفع ما قاله الناصر أن تصوره الشيء على خلاف حقيقته في الواقع كادراك الانسان بأنه حيوان صاهل جهل قطعاً فلو قال على خلاف ما هو به لكان اشمل اه ولا حاجة لما اطال به سم في دفعه (قوله لأنه جهل المدرك بما في الواقع) أي بالهيئته الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بأنه جاهل أي حالته كونه مصاحباً ولا زماً له الجهل بأنه جاهل له قسميته جهلاً مركباً لأنه تصحبه ويلزمه جهل آخر وليس المراد أن يسمى الجهل المركب بمجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم فإن مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات وفي شرح المواقف سمي مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تكرر كما معاً (قوله) ما من شأنه أن يعلم) اذ بهذا التفسير اندفع اشكال أن تصور المعلوم علم به فيصير المعنى علم المعلوم والمعلوم لا يعلم لأنه لا يحصل التحصيل للحاصل ومول التعريف لما في اسفل الارض وقد يقال لا ورود لهذا الاشكال لان الفرق ان الموصوف والمجهول انما هو صفة مثلاً اذا تصور العالم بأنه قديم فالعالم معلوم والجهل في اثبات صفة القدم له ثم ان الذي من شأنه ان يقصد ليعلم وما من شأنه أن يعلم مرجعهما شيء واحد ادعى الناصر ان بينهما عمومًا وخصوصاً وجبياً مجتمعاً فيما من شأنه ان يعلم وان يقصد كالمعلومات الشرعية

أن المعلوم تصور ولكن على خلاف ما هو به وهو متناقض لان تصوره يعطى وقوع تصوره وقوله على خلاف ما هو به يعطى أنه لم يقع تصوره وان اراد تصور ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصور وإنما تصور فيه كيفية وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه والسر في ذلك الفرق أن ما هو به هو الحقيقة وادراك الحقيقة على خلاف ما هي به متناقض لان ادراك الحقيقة تصورها على ما هي به أي ادراكها بذاتها فلا يمكن أن يكون على خلاف ما هي به بخلاف ادراك ما شأنه ان يعلم على خلاف هيئته أي حاله الواقعي فإن معناه التصديق بحالة اخرى له كما اذا صدقت بان زيداً قائم وهو ليس بقائم فقد صدقت بحالة اخرى لزيد قائم هي ثبوت معنى تلك القضية في الواقع مع ان حالها عدم ثبوتها ومثل ذلك ما اذا صدقت بان زيداً حيوان صاهل فإنه تصديق بالشيء على خلاف هيئته فان هيئته في الواقع عدم الثبوت اذ عرفت هذا عرفت أن الجواب بان الموجود على كلام الامام تصور ولا جهل فيه لأنه لم يتصور الانسان وإنما الجهل في تصديق ضمني وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان مبني على تسليم عدم التناقض وان التصور فيها معناه التصور الحقيقي لا مطلق الادراك وهو بعيد اذ كيف يقول الامام بان الجهل المركب تصور الا ان يكون منعالان الموجود على كلامه تصديق اذ عرفت حاصل ما تقرر عرفت عدم استقامة جواب سم بان المراد بالهيئته ما يعم الصورة فليتأمل فإنه يحتاج للطف القرينة

(قول الشارح ليس جهلا على هذا) بل هو واسطة (قوله والقسمان الاولان الخ) فيه انه مناف لما تقدم عن شرح المواقف من ان الجهل البسيط يجمع الظن وقال في شرح المواقف ايضا ان الاعتقاد المطابق مثل العلم باتفاق الكل فتمتضاه انه ليس يعلم فيجاء به الجهل البسيط أيضا (قوله أو ظنه فلنا غير مطابق الخ) قد عرفت ان ذلك الظن ليس بجهل بل الجهل عدم العلم اليقيني الثابت المجامع له سواء كان الظن مطابقا أولا وكذلك في الشك والوهم (قوله او كان الذهن خاليًا منه) يفيد ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط فان خلوا الذهن منه يشمل خلوه من شكه وتوهمه وقد تقدم انهما تصوران وقد قال بذلك سم وغيره من الحواشي لكنه يخالف لما تقدم عن التجريد من أن الجهل البسيط عدم العلم اليقيني نعم الجهل لازمه فانه إذا لم يتصور لزوم انتفاء العلم اليقيني بحاله ويؤيد هذا قول المواقف الجهل البسيط عدم العلم وتقرب منه السهو وكأنه جهل سببه عدم استنبات التصور قال السيد عقبه أي العلم تصوريا كان وتصديقا فلولاً أن المراد بالعلم في تعريف الجهل البسيط اليقيني لما كان للغايرة بين العبارتين وجه وقول السيد بعد ما تقدم وليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلاهما (٢١٤) لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم

وذلك غير متصور في حال الغفلة وأحوالها وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور فانه صريح مضادة العلم للشك مع انه تصور فلو كان عدم التصور جهلا لكان التصور علما لا مضادا له وأيضا كان لا يستقيم قول الشارح في الجهل البسيط بان لم يدرك أصلا لتصريح هذه العبارة بانه يجمع الظن والشك في متعلق واحد إذ المضادة والجماعة إنما هي بالنسبة اليه كما صرح به في شرح المواقف وما استروح به سم لما قاله غير مفيد فتأمل (قوله هو قسم

ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد في قول غير عدم العلم عما من شأنه العلم

مثلا وينفرد الأزل فيما شأنه أن يقصد ليعلم وليس من شأنه أن يعلم كذات الله تعالى فان شأنه أن يقصد ليعلم وشأنه ان لا يعلم لتعذر اسباب علمه تعالى وينفرد الثاني فيما من شأنه ان يعلم وليس من شأنه أن يقصد ليعلم كاسفل الارض وما فيه اه ورد بان قصد علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل وان ماتحت الارض ليس من شأنه ان يعلم فلا انفردا لواحد منهما في مادة عن الآخر (قوله ليس جهلا على هذا) اي بل هو واسطة (قوله من قصيدة ابن مكي) المسماة بالصلاحية لانه أهداها للسلطان يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وامر بتعليمها حتى للصبيان في المكاتب قال في تلك القصيدة

وان أردت أن تحدد الجهلا • من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء العلم بالمقصود • فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل في تحديده ما أذكر • من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا جزؤه • وجزؤه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته • فافهم فهذا القيد من تتمته

(قوله واستغنى الخ) أي لأن الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله عما من شأنه العلم) قال الناصر المقام لمن دون ما لا ان يقال وصفه بعدم العلم قرب به إلى غير العاقل اه قال سم وايضا فاطلق على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه اثار ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها ولا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره اه وتعقبه بعض من كتب بقوله انه كلام من لم يعرف مواقع الكلام اه ووجهه ان غرض الناصر ابداء مناسبة للتعبير بما دون من لا الاعتراض على

الشارح

(قوله يدخل فيه الأقسام الاربعة الباقية)

لم يعتبر المطابقة وعدمها في الشك والوهم لما تقدم انهما تصوران لا يمكن فيهما عدم المطابقة وبه يتبين انهما ليسا بادراك للشيء على خلاف هيئته لان ذلك تصديق لا تصور وعلم من هذا ان الشك والظن والوهم والاعتقاد ليس واحدا منها بعلم ولا بجهل بهذا المعنى المراد في هذا المقام سواء طابق الظن والاعتقاد الواقع ام لا وان كان كل منهما قسما من مطلق العلم والله رد المصنف حيث ذكر كل واحد من تلك الاقسام على حدته وقال في الجهل انتفاء العلم أي ذلك القسم المسمى بالعلم ولقد اطنبنا في هذا المقام لانه مزلة أقدام (قوله بان عدم ادراك الشيء الخ) هذه عبارة غير محررة وتحريرها ان يقال بان عدم ادراك الشيء اصلا يخص من انتفاء العلم به إذ انتفاء العلم شامل لعدم الادراك أصلا وللادراك على خلاف هيئته في الواقع وعدم الادراك هو الصورة الاولى وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (قوله دفع اشكال تعلق الخ) قيل لا ورود لهذا الاشكال لان الغرض ان الموصوف معلوم والمجهول إنما هو صفته مثلا إذا تصور العلم بانه قديم فالعلم معلوم والجهل في إثبات صفة القدم له وأنت خير بان هذا محجج إلى حذف في كلام المصنف بان يكون أصله تصور هيئة المعلوم على خلاف هيئته الواقعية وهو سمج فتأمل (قوله واجيب بانه يمكن تاويل الهيئة) قد عرفت ما فيه (قوله الشارح واستغنى الخ) لان الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله قلت هي نكتة الخ) أطال الناس

الكلام في هذه العبارة وعندى أنه أشبه باللعب (قوله أنه مجاز لا متاع كافر الخ) أى بدليل عدم إطراده وإلزام الاتصاف بالمتقابلين حقيقة فيما إذا صار الكافر مؤمنا والنائم يقظا والحلو حامضا والبدحره فان قيل إنما يمتنع ذلك لو انعقد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام في اللغة وبطلان ذلك معلوم لغة لكن كون المؤمن للنائم والغافل مجازا بين جدوا لا يبعد الإجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع في حقيقة اسم الغافل وهو الذى بمعنى الحدوث لا في ملل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والبدحره ونحو ذلك مما يهتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كالمؤمن وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة كالحلو والحامض فلهذا العدم في حواشيه وحيث قد فاستدلال المحكم به غير صحيح لانه كلام في الاطلاق للغوى والدعوى عدم حصول العلم حين (٢١٥) النوم والغفلة فتأمل (قوله قلت

وهو يؤيد الخ) فيه تأمل اذ المقصود في التعريف الاول (قول الشارح واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك) أى ليتناول التصديق الذى هو الجمل المركب وليس المراد أن التصور في كلامه مراد منه هنا قسميه أعنى التصور والتصديق إذا جمل المركب تصديق فقط ضرورة انه لا خطا في التصور وكان يرد عليه ما أورده المصنف على السائل عن الفرق (١) المتقدم قلعه عن منع الموانع فما قيل أن عبارة المصنف اعم من قول غيره الجمل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق ليس بشئ (قوله اعترضه العلامة الخ) قد تحققت فيما سبق ان التصديق عند المصنف هو ما عند الكاتب وصاحبه الكشف والمطالع

لاخراج الجمل والبهيمة عن الاتصاف بالجمل لان انتفاء العلم إنما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم وخروج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ما سبق صحيح وإن كان قليلا ويقسم حيث قد إلى تصور ساذج أى لا حكم معه وإلى تصور معه حكم

الشارح فلا حاجة لقول سم ولا يخفى الخ فإنه يفهم من سوق هذه الجملة أنه فهم من كلام الناصر الاعتراض فأشار بها إلى ان الشارح لا يرد عليه شئ لانه ناقل عبارة الغير فاعتراض الناصر يتوجه على ذلك الغير فذا خرج الكلام عن موضوعه وفهم منه خلاف ما هو الغرض فسكان الاقوال ان يحذف هذه الجملة ويقتصر على ما زاده على الناصر من التوجيه فقول من قال راداعلى المتعقبه ومن المصائب ان بعض من طمست غشاوة التعصب بصيرته فهم انه تعقيب لما قاله الناصر وقال ان كلام سم كلام من لم يعرف مواقع الكلام فانظروا من الرى لم يعرف مواقع الكلام واعجبوا من اجترأ هذا الرجل على ذلك الامام اه خروج عما يقتضيه الحال ومحض تشنيع في المقال ومثله لا ينبغي ان يرتكبه فحول الرجال فانه عدول عن الاتصاف إلى سلوك طريق الاستساف وقول ذلك القائل ان ذلك الرجل فهم ان كلام سم تعقب للناصر وهم فانه وان لم يصرح بذلك الا ان فحوى الخطاب تفيد أنه فهم من كلام سم الاتصاف للشارح بناء على ما فهمه من كلام الناصر والحال انه ليس كذلك (قوله لاخراج الجمل) متعلق بالتقيد وكما يخرج الجمل والبهيمة يخرج النائم والغافل ونحوهما فانهم ليس من شأنهم العلم (قوله كاسفل الارض وما فيه) أى فى الاسفل وهذا بالنسبة للانس دون الجن ومثله ما فوق اسموات وما فيها (قوله واستعمال) مبتدأ خبره قوله صحيح وقوله خلاف الخ حال وحاصل ما قاله ان المراد بالتصور المطلق المرادف للعلم المصادق بالتصور الساذج والتصديق لا التصور بالمعنى السابق المقابل للتصديق كما اشار اليه بقوله وينقسم حيث قد أى حين اذ يستعمل بمعنى مطلق الادراك الى تصور ساذج الخ فمراد اعم من قول غيره الجمل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق وقوله خلاف ما سبق أى من استعماله في التصور الساذج خاصة وبه يعلم ان التصور استعمالين وان استعماله في مطلق التصور قليل بالنسبة الى استعماله في التصور الساذج كما اشار الى ذلك بقوله وان كان قليلا واعلم ان ما في الشرح هنا هو بمعنى ما في طائفة الشمسية والسراج والحواشى هناك كلام كثير لم يختصنا هنا ولا يتعلق به غرض على انه سبق شئ يتعلق بما هنا وتكلمنا هناك بما فيه مقنع والناصر اشغفه بالاعتراض لخص شيئا ما ذكره هناك وذكره هنا وتكلم معه سم ومن تأخر بعده ايضا والكل مستمد من مواد ذلك الكتاب فنراد تحقيق هذا المبحث فليرجع اليه مسألة تقسيم العلم الى التصور والتصديق طويلا الذيل حتى ان القطب الرازى افردا

وهو الادراك المركب من الادراكات الثلاثة المصاحب للحكم الذى هو فعل وهو أن تنسب الوقوع بالاختيار إلى معنى القضية ولقد سبق البرهان على وثاقته وفساد ما عده فاندفع هذا لا يرد ولا حاجة بنا الى الاطالة (قوله اذ لا يصدق حيث قد الخ) اذ اننى لا يصدق الا في محل يصدق فيه الايجاب كاسم (قوله وهو مخالف لما نسب للشارح هنا) قيل يمكن جريان الشرح في المقامين على قولين وقد عرفت ان

(١) قوله أى بين تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين تصور المعلوم على خلاف ما هو به وقوله المتقدم الخ أى من ان تصور المعلوم في كلام الامام يقتضى تدوره على ما هو به أى ادراك حقيقته بذاتية فيناقض قوله على خلاف ما هو به بخلافه في كلام المصنف فانه إنما يقتضى التصديق به على هيئته هي خلاف هيئته أى حاله الواقعى وان ذلك المعلوم لم يتصور بحقيقته حتى ينافى ذلك تصور به خلافها

هذا الكلام كله لا يعول عليه (قول الشارح الحاصل) قيد في كون الذهول والغفلة هما السهو فيفيدان الذهول والغفلة يكونان مع الحصول وعدمه (قوله فيقالان على ذلك) فيجتمعان مع السهو وقوله وعلى عدم حصول الشيء فيهما بان لم يحصل أصلاً أو حصل وزال فينفردان عنه ولذا قال وهما أعم مطلقاً من السهو (٢١٦) (مسئلة ٥ قول الشارح فعل المكلف) أخذه من المقابل (قول المصنف المأذون)

وهو التصديق (والسهو الذهول) أي الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله ٥ (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجباً و مندوباً ومباحاً) الواو للتقسيم والمنصوبات احوال لازمة للمأذون أتى بها لبيان أقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) أيضاً كالاصبي

بتأليف مستقل وحشاه العلامة مير زاهد الهندي بحاشية أتى فيها بنفائس تحقيقات لم يسبق إليها ونحن ذكرنا شيئاً من ذلك في حواشي الخيصى (قوله وهو التصديق) الضمير راجع لمجموع التصور والحكم على نحو ما سبق من التأويل لا للتصور المقيّد بالحكم لأنه لم يذهب إليه أحد وإن كان هو الظاهر من العبارة تأمل (قوله وهو السهو الذهول) مضمون كلام المصنف والشارح أن الذهول والغفلة مترادفان وأنهما أعم مطلقاً من السهو وإن الثلاثة مبينة للنسيان وقد قال الناصر هذا قول لأعلم له سنداً ثم ساق ما يخالفه عن المراقف وشرحه اهـ وقول سم في جوابه أنها لم يبتدع ذلك بل هما ناقلان له وأنهما ثقتان حجتان وأنهما لم يتفلا ذلك عن المواقف وشرحه ولا التزام موافقتها حتى يضرها مخالفتها لا يجدي نفعاً بل الواجب في صناعة التوجيه الاتيان بنقل عن امام ثقة بما يؤيد كلام الشارح والمصنف ومثل هذا الكلام تكرّمته ونهنا غير سرّة على أنه غير نافع في مقام المناظرة بل هو مغل بترتبة قائمة من العلم (قوله الحاصل) أي في الحافظة والذهول من المدركة فلا تنافي (قوله فيتنبه) تفرّيع على قول الحاصل (قوله زوال المعلوم) أي من الحافظة والمدركة معاً وهذا لما يتخرج على القول بآبائات القوى الباطنة وقد أثبتنا الحكماء ونفاها المتكلمون (قوله فعل المكلف الخ) إشارة إلى أن المأذون صفة موصوف محذوف وأنه من باب الحذف والإيصال ولحسن المقابلة بينه وبين قوله قيل وفعل غير المكلف والمراد بالمكلف الملزوم بما فيه كلفة إلا البالغ العاقل بدليل قوله فيما يأتي والساهي الخ وفي تفسير الحسن والقيح هنا بالمأذون والمنهى ولو بالعموم وفيما سبق بما يرتب عليه المدح والذم الخ الاخص بما تقدم تنبيه على أنهما اطلاقين (قوله الواو للتقسيم) وهي في تقسيم الكل إلى جزئياته إن لوحظ اجتماعهما تحت أجود (قوله أحوال لازمة) أي لأنواع المأذون فيه كما يفيد قوله أتى بها لبيان أقسام الحسن أما على وجه التوزيع بان يكون كل منهما حال لازمة لقسم من هذه الأقسام فهو نظير ما مثل به النجاة من قولهم حمداً المال فضة وذهبا وعلى وجه لزوم مجموعها لمجموع هذه الأقسام فيكون المعنى الحسن فعل المكلف المأذون فيه متى عدا إلى ما ذكر وليس المراد أنها لازمة لمفهوم المأذون حتى يرد ما قاله الناصر أن الحال اللازمة هي غير المنفكة عن صاحبها ومن البين أن كلا من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون بان يتصف المأذون بواحد من الأخرى فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها (قوله قيل) قائله البيضاوي قال في المنهاج ما نهى عنه شرعاً فقيح ولا الحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف بناء على أن الحسن مالم ينه عنه وهو لتناوله فعل غير المكلف أعم من تفسيره بالمأذون فيه إلا أن بعض من كتب على المنهاج اعترضه بان جعل فعل غير المكلف جنساً غير حسن فان تقسيم الحكم وإن كان بواسطة المتعلق يستدعي أن يكون الفعل من أفعال المكلفين على أنه لا حسن إلا بالشرع عند الأشعرية وورود الشرع بحسن أفعال البهائم ممنوع اهـ وحينئذ فيقرأ وفعل غير المكلف بالرفع عطفاً على المأذون فيه بحسب الظاهر وعلى موصوفه المحذوف بحسب الحقيقة

هذا غير معنى الحسن المتقدم عن المعتزلة أعنى ترتب المدح والثواب أو عدم الحرج وإلا لدخل فعل غير المكلف في القول الاول أيضاً (قول الشارح الواو للتقسيم) هي فيه أجود لدلالتها على اجتماع الأقسام تحت المقسم فإن هذا من تقسيم الكل لجزئياته ومتعينة في تقسيم الكل إلى أجزائه (قول المصنف وفعل غير المكلف) عطف على المأذون ويدخل فيه الأفعال الاضطرارية وإنما ضعف هذا القول لأن الكلام في الحسن عند أهل السنة والحسن عندهم هو المأذون فيه شرعاً والذي أذن الشارع في فعله وتركه هو المباح فقط وأما فعل غير المكلف فليس مأذوناً في فعله وتركه بل لا منع فيه عن الفعل وتركه عقلاً إذ لم يتعلق به خطاب الشارع قال السعد في حاشية العضد وقد تقدم في الشرح أيضاً حيث قال

ولا

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل

(قوله ومن أبعد البعيد) لا بعد فيه فضلاً عن أبعديته حيث كان المراد بالحسن مالا حرج فيه قال السيد في حاشية شرح المختصر وتعريف الحسن بما لا حرج في فعله يشمل المباح وفعل غير المكلفين ومثله السعد ولم يخرجنا شيئاً وهو الموافق للمعنى تدبر

(قول الشارح والسامى الخ) أفاد أن المراد بالمكلف المأثم بما فيه كلفة لا البالغ (٢١٧) العاقل (قول المصنف والقيح الخ)

هذا غير القبح المتقدم عند المعتزلة أيضاً فإن المكروه عندهم واسطة (قول المصنف لأنه لا يذم عليه) أى ذم يقتضى العقاب من الشارع فهو وإن جعلهما واسطة لكنه يجعل الحسن والقبح بالمعنى الذى أراده شرعين خلافاً للمعتزلة فالحسن عنده ما أمر الشارع بالشئ على فاعله والقبح ما أمر بدم فاعله فقوله لأنه لا يسوغ الشئ عليه أى ما مورا به من الشارع (قول الشارح) على أن بعضهم جعله واسطة نظراً الخ قيل أن الإمام نفسه فى تلخيص التقریب والارشاد جعله واسطة فيكون له فى المباح قولين فكان الأولى للمصنف نقل هذا القول له هنا أيضاً قلت قول الشارح نظراً الخ أن الحسن الخ يدفعه فإن جعله واسطة بهذا النظر إنما هو فى مقام الرد على المعتزلة القائلين بأنه واسطة نظر لعدم الحسن والقبح فيه بالمعنى الذى أراده وهو كونه فى ذاته بحيث يثاب عليه أو يذم وكلام الإمام هنا فى الحسن عند الشرع وهو ما أذن فيه الشارع ومنه المباح ولذلك يسوغ الشئ عليه بخلاف المكروه فله در هذين الامامين (قوله

والسامى والنائم والبيمة نظراً إلى أن الحسن ما لم يثمه عنه (والقيح) فعل المكلف (المنهى) عنه (ولو) كان منهيًا عنه (بالعموم) أى بعموم النهى المستفاد من أوامر الندب كما تقدم (فدخل) فى القبيح (خلاف الأولى) كما دخل فيه الحرام والمكروه (وقال إمام الحرمين ليس المكروه) أى بالمعنى الشامل لخلاف الأولى (قيحاً) لأنه لا يذم عليه (ولا حسناً) لأنه لا يسوغ الشئ عليه بخلاف المباح فإنه يسوغ الشئ عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضاً نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالشئ عليه كما تقدم فى أن الحسن والقبيح بمعنى ترتيب المدح والذم شرعى

ولا يقر بألنصب عطف على الأحوال السابقة إذ لا يصح إدراجها فى المأثور فيه شرعاً لأنه لا إذن فيه والحسن أحد قسمي فعل المكلف المتعلق به الحكم فيحتاج للجواب بأنه اندرج فيه من حيث هو بقطع النظر عن كونه أحد قسمي فعل المكلف وإن لم يقطع النظر فيه عن ذلك القول الأول ثم إن فعل غير المكلف يشمل عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول كما لا توصف بالقبح فيكون واسطة عليه ويتناول أيضاً فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته ومن أبعد البعيد ذهاب أحد إلى حسن ذلك فيراد بقوله ما لم يثمه عنه أى ما لم يثمه عن نوعه فيخرج وفيه بعد وأبعد منه القول باستثنائه فإن الاستثناء فى التعريفات غير معهود (قوله ما لم يثمه عنه) يتناول التعريف أفعال الله كذا قالوا ومن صرح بذلك البدخشي فى شرح منهاج البضاوى قال فى شرح قوله وفعل غير المكلف لأن عدم النهى عنه شرعاً أما لعدم صلوحه لتعلق الأحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل السامى والنائم والمجنون والطفل والبيمة وإما لتعلقه بتأفيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة (قوله ليس المكروه قبيحاً) فعلى هذا ليس كل ما نهى عنه قبيح بل يختص بالحرام وقوله أى بالمعنى الشامل الخ المحل للعناية لأن ظاهر العبارة أن المراد بالمكروه ما ثبت بدليل خاص وتفسيره بما يشمل خلاف الأولى خلاف الظاهر فلا وجه للاتيان بأى وقد يوجه نظر إلى أن إمام الحرمين لم يفرق بينهما فى الشامل كما تقدم (قوله أى بالمعنى الشامل لخلاف الأولى) لا يقال لا قصور على إرادة معناه الاختصاص لاستفادة نفي خلاف الأولى بطريق مفهوم الموافقة الأولى من نفي قبح المكروه لا نأقول لا يكفى استفادة نفي قبحه بالأولى فى جعله واسطة بل لا بد من نفي حسنه أيضاً وهو لا يستفاد من نفي حسن المكروه بالأولى ولا بالمساوى لأن المكروه أعلا وأغظ والمفهوم لا يكون أدون (قوله لأنه لا يذم عليه) أى وإنما يلام عليه (قوله وإن لم يؤمر به) الضمير عائداً على الشئ عليه لا على المباح بقربته قوله الحسن ما أمر بالشئ عليه (قوله على أن بعضهم جعله واسطة أيضاً) صرح به إمام الحرمين أيضاً فى تلخيص التقریب والارشاد فيكون له فى المباح قولان وإن أومر خلافه اقتصار المصنف فى النقل عنه على جعل المكروه واسطة ولو قال الشارح على أن إمام الحرمين جعله واسطة أيضاً أفاد ذلك وكان فيه إشارة إلى الاعتراض على المصنف فلذلك قال الكمال وعجيب نقل الشارح ذلك عن بعضهم مع تصريح إمام الحرمين وأعجب من ذلك ذكر شيخنا العلامة شمس الدين البرماوى ذلك فى شرح الالفية بحثاله نعم وقع للإمام فى التلخيص فى موضع آخر أن المباح حسن (قوله نظراً إلى الحسن الخ) وأما القبح فباق على تعريفه المتقدم فالتفتق عليه كون المباح واسطة لتغيير تعريف المباح (قوله ترتب المدح والذم) قال الناصر الترتيب لزوم شئ من آخر وفعل المدح والذم ليس لازماً للحسن والقبح فالمراد هنا ترتب طلبهما أوجواهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم ليس بظاهر وأجاب سم بان المفهوم من صنيع الشارح أن الأمر بالشئ على الشئ تابع للأمر بذلك الشئ موافقاً لهذا يكون المراد فى قوله السابق

(٢٨ - عطار - أول) وأجاب سم الخ) أجاب سم بجوابين جعلهما المحشى جواباً واحداً فلا يخفى على من تأمل ما فيه

(مسئلة قوله جائز الترك الخ) أى مع وجود السبب وقيام العذر فخرج الواجب المخير على أنه ليس بجائز الترك فإن الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه (قوله بمعنى الامكان العام) يعنى ان الجواز ليس بمعنى استواء الطرفين بل بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب فهو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المنطقة جهة للقضية وليس المراد ان هنا قضية جهة للجواز بمعنى الامكان العام إذ الجواز هنا موضوع والامكان انما هو جهة القضية يعتبر حصوله بعدها وأيضا الجواز هنا شرعى والجواز بمعنى الامكان العام عقلى (قول الشارح وإلا لكان تمتع الترك) دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب كان تمتع الترك لكن التالى باطل الملازمة ظاهرة ويبان بطلان التالى انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والفرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى ثم انك قد عرفت ان المراد بجائز الترك ما وجد (٢١٨) سببه مع قيام المانع من الاداء فان المنى هو وجوب الاداء كما يصرح به قول الشارح

(مسئلة * جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم تمتعه (ليس بواجب)

وبمعنى ترتب المدح والذم شرعى أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكونه شيئا مأمورا به بدليل ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به وحينئذ فقوله كما تقدم تظير للبراد بالحسن عندهذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا إلى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم فى ضمن ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم نظروا فيه إلى ما ذكر ولا اشكال فى هذا المعنى وليس حواله على ما تقدم حتى يستشكل بان ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحواله عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف الحواله على التصريح بالمعنى الذى تقع الحواله باعتباره ولم لا يكتفى فى الحواله ارادته ويكون تنبيها على ارادته وأثر التكلف عليه ظاهر (قوله جائز الترك) أى الذى انقضى سبب وجوبه وطرا العذر بعده او قبله واستمر لحينه كالصلاة فى الحيض واما الذى لم ينقضه سبب فلا قائل بانه واجب وزاد بعض قيدا مطلقا لاجراجه الواجب المخير والواجب الموسع لانه يجوز تركه فى حالة دون اخرى ولا حاجة له لان ما جاز تركه فيهما ليس الواجب وانما الواجب الاحد المبهم وهو لا يجوز تركه على انه لا يتوهم دخوله لان المراد جواز الترك مع قيام العذر وهما لا تأمل (قوله سواء كان جائز الخ) الاول كفطر المسافر والثانى كصوم الحائض وأشار به إلى انه ليس المراد بالجواز استواء الطرفين بل ما هو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المنطقة وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وبعض الناظرين فهم من قول الناصر فهو كالامكان العام عند المنطقة انه يصح تخريج ما هنا عليه وما درى ان الجواز والامتناع هنا بالمعنى الشرعى وكذلك الوجوب والذى اعتبروه هناك هو الجواز العقلى كالوجوب والامتناع فكيف مع تخالف الاصطلاحين ينطبق ما هنا على ما هناك وايضا الجواز هنا وقع موضوع القضية والجواز بمعنى الامكان جهة للقضية معتبر حصوله بعد

لا على وجوب الاداء ومتى وجد المانع فاما ان يمنع الحكم أو السبب فان كان الاول فظاهر عدم الوجوب وان كان الثانى فهو أولى فانه متى امتنع السبب امتنع المسبب بالاولى فلم ان جواز الترك للاداء المانع ينفى الوجوب قطعاً لما قيل يجاب بمنع التناقض فان التنافى للوجوب جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز ترك وقت العذر وغير جائز الترك فى بقية الاوقات وليس هذا تناقضا

لاختلاف زمنى النفي والاثبات وكذا ما قيل ان الجواز من جهة المانع والوجوب من جهة السبب كلام منشأ عدم التأمل (قوله) يسمى عند المنطقة بقياس الخلف قال التفتازانى فى حاشية الشرح العسدى وشرح الشمسية ليس كل قياس استثنائى متصل بل واسثنى فيه نقيض التالى فهو قياس الخلف بل يشترط ان يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وحينئذ يكون كما استقر عليه رأى الشيخ الرئيس عبارة عن قياسين أحدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى متصل يستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال فيجوز ان نتج انه لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس باثبات فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم اهـ واجراؤه هنا ان تقول لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت نقيضه اعنى وجوبه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهو اجتماع النقيضين ينتج انه لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت محال لكن المحال اعنى اجتماع النقيضين ليس باثبات فيلزم ثبوت المطلوب ومن البين ان الشارح انما استدل بطلان التالى فيثبت نقيضه فيثبت المدعى كما مر فتدبر (قوله وقال كثر الفقهاء الخ) فهو يسمى واجبا فى حال العذر مع وجوب الترك فى الحيض وجوازه فى غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا ويكون القضاء ليس بامر جديد بل بالامر السابق وانما تركت الصوم لعذرهما والحق انها لم تؤمر به حال الحيض وان القضاء بامر جديد لقول عائشة رضى الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم وهى سيدة الفقهاء فلو كان بالامر الاول لم تقل تؤمر (قوله مختلفا) فيه ان موضوع المسئلة ومحل النزاع هو حال العذر وقد عرفت حقيقة الحال وان الدليل

انقادهما

تام لا غبار عليه (قول الشارح المانع من الفعل) المراد بالمانع عديم المحرم إذا الحكم ثابت عديم فلا يمنع المانع هو ولا سيبه وفي أن التحريم ينافي وجوب الاداء وهو المطلوب (قول المصنف وقال أكثر الفقهاء الخ) نقل هذا ابن برهان عن كافة فقهاء الشافعية والحنفية ونقل الزركشي عن الشيخ أبي حامد الأسفرائني أن مذهبا يجب عليهم في الحال إلا أنه يجوز لهم التأخير إلى زوال العذر وأعلم أن هذا المقام يستدعي بسط المقال فنقول حاصل ما في المنهاج للبيضاوي وشرحه للصفوي (٢١٩) والتوضيح للفتاوى أن ما قالت

(ولا لكان تمتع الترك) وقد فرض جائزه (وقال أكثر الفقهاء

انعقادها ولذلك ارتبك في تقرير الامكان وخطب خطب عشواء (قوله ولا لكان الخ) دليل استثنائي حاصله أنه لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب أن كان واجبا كان تمتع الترك لكن التالي باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بيان بطلان التالي فقد أشار له الشارح بقوله وقد فرض الخ ويانه أنه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والغرض أنه جائز الترك فيجتمع التقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال ثبت تقيضه أعني عدم الوجوب وهو المدعى وأجيب بمنع التناقض فإن المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جزاءه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في بقية الاوقات وليس هذا تناقضا لاختلاف زمني والنفي والاثبات وفي قول الشارح الآتي وجواز الترك الخ إشارة إلى ذلك وجعله الناظرون هنا من قبيل قياس الحلف وليس كما زعموا بل هو كبقية الاقيسة الاستثنائية التي يستدل فيها بطلان التالي فيبطل تقيضه فيثبت المدعى كما قررناه إذ ليس كل قياس باطل فيه المقدم ليثبت تقيضه وهو المدعى قياس الحلف قال السعد في شرح الشمسية ولما كان القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي وجب رد هذا القياس يعني قياس الحلف وتحليله إلى ذلك وقد وقع فيه اختلاف عظيم والذي استقر عليه رأى الشيخ أنه مركب من قياسين أحدهما اقتراني مركب من متصلتين أحدهما من الملازمة بين المطلوب الموضوع على أنه ليس بحق وتقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة بذاتها والآخرى من الملازمة بين تقيض المطلوب الموضوع على أنه حق وبين أمر محال وهذه الملازمة ربما تحتاج إلى البيان فينتج متصلة من المطلوب على أنه ليس بحق ومن الأمر المحال واثنيهما استثنائي مشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء تقيض التالي لينتج تقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب وتلخيصه أنه لو لم يتحقق المطلوب يتحقق تقيضه ولو تحقق تقيضه كتحقق المحال لكن المحال ليس بتحقيق فتقيض المطلوب ليس بتحقيق فالمطلوب متحقق اه (قوله وقد فرض الخ) ضميره المستتر يعود للشئ المتصف بجواز الترك مجردا عن صفته وإلا صار المعنى وقد فرض جائز الترك جائز الترك (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) أي خالفوا في ذلك فقالوا بوجوب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر مع أنه يجوز لهم تركه ولم أقف على سلف للبصنف في نقل ذلك عن أكثر الفقهاء وقول الزركشي أن المصنف تبع في ذلك المحصول منتقداً في المحصول نقله عن كثير من الفقهاء لأن أكثرهم يعارضونه في الحائض نقل الامام النووي فإنه لم ينقل إلا وجها عن بعض أصحابنا ونقل مقابله عن الجمهور فقال في شرح المذهب أجمع المسلمون على أنه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وتؤمر بتأخيرها وقول البيضاوي قال الفقهاء مراده الكثير منهم كما في المحصول وعليه حمله المصنف في شرحه نعم نقل ابن برهان الوجوب على الحائض عن كافة الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة وهو معارض بما ساقى من نقل ابن السمعاني عن الحنفية خلافه وبما سبق من نقل النووي خلافه عن الجمهور قاله الكمال وأجيب بأن الزركشي نقل عن الشيخ أبي حامد الأسفرائني في كتابه

الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر

لأنهم شهدوا الشهر وهو مرجب وأيضا عليهم القضاء بقدره قال التتارزاني هؤلاء يقولون أن القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء لأن الفعل لما اوجب في وقته بالدليل الدال عليه لا يسقط وجوبه بالعذر والحال أن للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه إلى ما اوجب عليه لأن خروج الوقت بدون الفعل يقرر ترك الامتثال وهو ما يقرر ما عليه من العهدة فإن قيل من جملة هيآت المأمور به الوقت ولا قدرة عليه بعد الفوات قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه ويبقى أصل العبادة مقدورا فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات لا يقال لو ثبت القضاء بالأمر الاول لكان الأمر مقتضيا له

ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاء لكان أداء بمنزلة أن يقول صم أيام الخميس وأما يوم الجمعة على التأخير ولما سواه ولا يصح بالتأخير لا ناقول معناه أنه أمر بالصوم وبإيقاعه في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي إلى الوجوب مع نقص فيه وحيث لا يكون اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء اه هذا تحقيق هذا المذهب وأما تحقيق الجواب عنه فيحتاج إلى مقدمة أيضا وهي أنه قال التتارزاني في موضع آخر أعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء

على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل وهو بمعنى قول الصفي في شرح المنهاج الوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالمنع من الترك فصل للوجوب اذ به يمتاز عن اخواته وإذا كان كذلك وهم قد (٢٢٠) قالوا ان الدليل الذي اوجب القضاء هو الذي اوجب الاداء فقد قالوا ان دليل الاداء

يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو لاء شهوده وجواز الترك لهم لعذرهم أي الحيض المانع من الفعل ايضاً والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأني به بدلاً عن الفائت وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقاً وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

الاصول ان مذهبنا يجب عليهم في الحال الا انه يجوز لهم تأخيرها إلى زوال العذر ويكفي هذا مع نقل ابن برهان سلفاً للمصنف ونقل ابن السمعاني انما يعارض نقل ابن برهان بالنسبة للحنفية لا بالنسبة لاصحابنا (قوله يجب الصوم على الحائض الخ) أي فيكونون مخاطبين به في حالة العذر بمعنى أن ذمتهم مشغولة بخلافه على القول الاول فليسوا مخاطبين به وجوب القضاء عليهم لان فقدان السبب في حقهم لا لكونه واجبا عليهم في حالة العذر (قوله وهو لاء شهوده) فيه اشارة لقياس اقتراني تقريره هكذا الحائض والمريض والمسافر شهدوا الشهر وكل من شهد وجب عليه الصوم فهو لاء يجب عليهم الصوم اما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فدلالتها الآية لان الموصول مع صلته في معنى المشتق وتعليق الحكم به مؤذن بعلية مبدأ الاشتقاق فيستفاد منه ان علة وجوب الصوم شهود الشهر أي حضوره ولما كان هذا الدليل معارضاً بالدليل السابق احتاج أصحاب هذا القول للجواب عنه بمنع التناقض كما قررناه سابقاً وأشار إليه الشارح بقوله وجواز الترك لهم الخ (قوله المانع من الفعل) المنع في هذا وفي قوله اللذين لا يمنعان الخ لا يراد به المنع الحسي لظهور انتفائه ولا المانع المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم لان الحكم هو الوجوب ثابت عندهم فتعين ان المراد المحرم أي سبب التحريم لكن يرد حيثنذ على عموم قوله المرض والسفر ما أدى إلى التلف منها فانه محرم اهناصرو الجواب أن المراد المحرم تحريماً بحيث لو وقع كان فاسداً غير مجزئ وهذا ليس إلا في الحيض اما المسافر والمريض فانهما يصح صومهما في هذه الحالة ويجزئ مع التحريم كالصلاة في الارض المغصوبة (قوله ايضاً) أي كما انه عذر في الترك وهذا راجع لقوله ام تمتنع وقوله المرض الخ راجع إلى قوله سواء كان جائز الفعل (قوله ولا نه يجب الخ) عطف على معنى الكلام الذي قبله أي فوجب عليهم لشهودهم الشهر ولو وجوب القضاء وهذا دليل ثان لاكثر حاصله ان القضاء واجب عليهم بقدره أي بقدر ما فاتهم من الايام وهو واجب فيكون الاصل واجبا لانه لا يؤتى بيده إلا إذا كان هو واجبا فيكون الصوم واجبا في حقهم حالة العذر وهو المطلوب وما قالوه هنا من ان الاستدلال بالآية على الوجوب في محل العذر غير صحيح المقتضى ذلك ان الاستدلال وقع بالآية مع انها ذكرت سنداً لكبرى القياس ومعلوم أن الكلام على السند غير موجه من طرف المانع وليس بما نحن فيه فالوجه ما قلنا انه منع لكبرى القياس (قوله موجب) أي سبب للوجوب عند انتفاء العذر لا مطلقاً والعذر قائم هنا (قوله وبان وجوب القضاء) جواب من طرفهم أيضاً عن الدليل الثاني حاصله أننا لانسلم ان وجوب القضاء يقتضي أصل الوجوب بل المدار على تحقق سبب الوجوب وهو شهود الشهر وقد حصل وبحث فيه الناصر بانه لا يلاقي ما أجيب به عنه وهو الدليل الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب

منع من الترك فان قالوا منع من الترك المطلق وان لم يمنع من الترك وقت العذر قلنا الكلام انما هو في الايجاب وقت العذر وحيثنذ قول السعد في ما ر بقي الوجوب مع نقص فيه ممنوع إذا الشيء لا يبقى بدون جزئه ومن هنا قال العنبد في هذه المسئلة ان الجواز ينافي الوجوب قطعاً وقد أشار الشارح المحقق إلى هذا بقوله وإلا لكان ممتنع الترك وهذا يظهر ان القول بان أكثر الفقهاء يقولون ان الباقي وقت العذر هو الوجوب دون وجوب الاداء كلام لا معنى له فليتأمل وانما اظننا مع تقدم اشارة اليه لما رأينا في حواشي الكتاب من الاكثر من القول التي تجاوزوا بها مواضعها وتركوا المسئلة ما اصاب احد منهم محل النكسة فيها والله الهادي إلى سبيل الرشاد (قول الشارح واجب الخ) منع لكبرى القياس القائل الحائض ومن معها شهدوا الشهر وكل من شهد وجب عليه الصوم لا للاستدلال بالآية إذ

القضاء

الكلام على السند غير موجه ثم ان الشارح صور المتعين بصورة الدعوى لقولهما (قول الشارح وبان

وجوب القضاء الخ) منع لا قضاء وجوب قدر الفائت وحاصله أننا لانسلم انه يتوقف على وجوب اداء الفائت الذي اعترف به الاكثر كما تقدم تحريره بل يكفي فيه سبق ادراك السبب وقد عرفت ان هذا المنع بعد الإتمام التناقض بقوله وإلا لكان ممتنع الترك الخ

(قول الشارح لاعلى وجوب الاداء) أى الذى قال به الأكثر لما عرفت أنهم قالوا أن القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء وحيث يستقيم قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً الخ واندفعت شكوك الناظرين (قول الشارح لقدرة المسافر الخ) فيه أن المانع تحقق الجواز المقتضى دفع الوجوب وهو في المسافر وغيره (٢٢١) سواء لعدم القدرة (قول الشارح يجب

عليه أحد الشهرين) أى قالوا يجب هو القدر المشترك كما في خصال الكفارة بمعنى أن الشارع رتب الوجوب على إرادته فإيهما فطه وقع واجباً أما خصوص الشهر الاول إن لم يرد صومه فليس بواجب بل جائز الترك وحيث فلا اختلاف بين قول الامام والقول الاول الصحيح في المسافر إذ الشهر الاول ان تعلقت إرادته بصومه وصامه لم يكن جائزاً ترك بل واجب الفعل كما نص عليه التفتازاني في التوضيح إنما الاختلاف بينهما في التفرقة بين المسافر وغيره وقد عرفت أنه لا وجه للتفرقة بينهما فلي تأمل (قول المصنف) والخالف لفظي (أى من حيث الجواز والوجوب كما بينه الشارح بقوله لأن ترك الخ فلا ينافي ترتب فوائد أخرى ليست محل الاختلاف فاندفع ما في الحاشية (قوله هل يجب التعرض للاداء) أى على القول بوجوب التعرض

لاعلى وجوب الاداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعاً والمريض حساً في الجملة

القضاء بقدر الفائت واجب كبذله وإلا لم يكن بدلاً بل فعلاً مقتضياً وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشيء آخر لا يتعلق له بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه ما قال سم وهو اشكال حسن ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء في قوله بأن وجوب القضاء الخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته لم يحصل الجواب لا سلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق إدراك سبب الوجوب أى لم لا يجوز أن يكون مجرد ادراك سبب الوجوب مصححاً لكون القضاء بقدر ما فاتت والبدلية إذ يكفي في تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بدلني ذلك من دليل (قوله لاعلى وجوب الاداء) فيه بحث لأن وجوب الاداء ان أريد به الوجوب في الجملة أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة في قوله والالتح وان أريد به الوجوب في حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن يتوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً قاله الناصر قال سم وجوابه باختصار الشق الثاني وقوله لم يلزم من ذلك أن يتوقف إنما هو على السبب الخ قلنا الحصر في قوله إنما يتوقف إضافي أى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفي فيه استدراك سبب الوجوب وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر في تعريف القضاء الوجوب في الجملة لأنه وحده لا يكفي في وجوب القضاء فان لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وإن تحقق الوجوب في الجملة بل قد يتحقق الوجوب في الجملة ويجب القضاء لإدراك السبب كالوعم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حيثئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقياً وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب لأن القضاء دارمعه وجوداً وعدمه بخلاف الوجوب في الجملة (قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر) أى بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الاداء على القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أما على أن العلة في وجوب القضاء الوجوب في الجملة فلا يتأتى ذلك (قوله لعدم تحقق وجوب الاداء الخ) ان أراد لعدم تحققه في هذه الحالة فلا يلزم منه نفي الوجوب في حد ذاته ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الاداء في هذه الحالة مع الحكم بأنه واجب عليه وفي حال العسر لا يوصف بالوجوب تأمل (قوله وقيل يجب الصوم الخ) نقله ابن السمعاني عن الحنفية (قوله حساً أو شرعاً مطلقاً) واقتصر عليه لأجل أن بين أنه في الجملة (قوله في الجملة) أى لافي التفصيل وبيان ذلك أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه عنه وقد يمكنه لكن مع مشقة نسيج الفطر فاذا قيل أنه عاجز عن الصوم حساً على الاجمال صح ذلك نظر إلى عجزه في إحدى حالتيه وان كان لا يصح نسبة العجز إليه تفصيلاً

لذلك ولعل الصواب أن يقال أن الفائدة تظهر على القول بوجوب

التعرض لذلك فتأمل (قوله واعلم الخ) قد عرفت أن مبنى الخلاف أن القضاء وجب بموجب الاداء أو بإدراك السبب فتأمل

(قول الشارح أى مسمى بذلك حقيقة) اعلم أنه لا نزاع في أنه يتعلق بالمندوب بصيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا أى سواء كان استعمالها في الطلب على وجه الندب حقيقة أو مجازا بناء على أنها أى صيغة اقل موضوعا للطلب الجازم أو لطلب الطلب وانما النزاع في أنه هل يطلق عليه لفظ المأمور به حقيقة (٢٢٢) ولا يخفى في أنه مبنى على ان امر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك بينه وبين الندب

ومن هنا ظهر انه لا وجه لجعل هذه المسئلة مستقلة بل المناسب ان يجعل المسئلة ان امر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك ثم يفرع عليها ذلك الا ان المصنف تابع ابن الحاجب في ذلك وأشار الشارح الى الاعتراض بقوله مبنى على ان امر (قوله متعلق الامر) أى صيغة اقل أى المستعملة في الطلب غير الجازم سواء كان ذلك الاستعمال حقيقيا أو مجازيا (قوله لا خلاف فيه) لانه متعلق به الصيغة المسماة أمرا بلا خلاف (قول الشارح كصيغة اقل) أى فانها تسمى أمرا حقيقة أى تسمية حقيقة لا مجازية سواء استعملت في طلب جازم أو لا وعبرة السعد في التلويح هكذا الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الندب كما في قوله تعالى فكاتبوه هو نحو ذلك حقيقة أو مجازا في أن استعمال صيغة الامر في الندب حقيقة أو مجازا فانه خلاف

(وقال الامام الرازى) يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فأيهما أتى به فقد أتى بالواجب كما في خصال كفارة اليمين (والخلف لفظي) أى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائزا اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفي كون المندوب مأمورا به) أى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة اقل فلا يسمى ورجحه الامام الرازى أو في القدر المشترك بين الايجاب والندب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى اما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر أى صيغة اقل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في الندب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى من هنا وهو ان المندوب ليس مكلفا به أى من اجل ذلك (كان التكليف الزام مافيه كلفة) من فعل أو ترك (لاطلبه) أى طلب مافيه كلفة على وجه الالتزام أولا

لعدم عجزه في الحالة الاخرى قاله الكمال (قوله وقال الامام الرازى الخ) هذا القول موافق لما قبله في الحاضر والمريض ومخالف للاول لانه يقول الشهر الحاضر لا يجب لابن نفسه ولا بطريق البدل ويمكن ان يقال بمثل قول الامام في المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا ان يفرض في مريض يفرض به الصوم لهلاك نفسه او عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه وان كان حراما (قوله أحد الشهرين) فيخطأ بطل حال سفره بالاحد الدائر فيكون من قبيل الواجب المخبر بخلاف ما قبله فانه يخاطب برمضان وجواز التأخير للعذر (قوله دون المعنى) أى فلا ثمرة له وفيه ان له ثمرة فقد نقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للاداء والقضاء في النية ونوقش (قوله أى مسمى بذلك حقيقة) اشار به الى ان محل الخلاف كونه يسمى مأمورا به تسمية حقيقية لا كونه متعلق الامر أى صيغة اقل إذ لا خلاف فيه (قوله مبنى على ان امر) كتبت مفككة الحروف للاشارة الى ان المراد هذه المادة حيثما وجدت في فعل او مصدر أو مشتق (قوله كصيغة اقل) ليس التنظير بها في أنها حقيقة في الايجاب بقرينة قوله فيما يأتي سواء قلنا انها مجاز في الندب الخ بل التنظير فيها انما هو في ان امر حقيقة فيها (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) لانه ليس ملزوما به فيجوز تركه ومقابل الاصح انه مكلف به بمعنى انه مطلوب بمافيه كلفة وحيث لا خلاف في المعنى بل الخلاف لفظي مبناء الخاف في تفسير التكليف وانما تعرض لذلك ولم يكتف بالعلم بالخلاف فيه من ذكر الخلاف في التكليف كما ترك التعرض للمكروه وخلاف الاولى اكتفاء بذلك لوقوع الخلاف بينهم في خصوص المندوب ولم يقع في خصوص المكروه وخلاف الاولى (قوله ومن ثم النخ) صريح في أن تعريف التكليف بما ذكر مترتب على انتفاء التكليف بالمندوب مع ان الامر بالعكس وهو ما سلكه المصنف والعرض في شرح المختصر وقديقال ان بينهما تلازما مع صح والترتب كل منهما على الآخر وإن كان الاظهر العكس (قوله وهو ان المندوب) فيه تعريض بالاعتراض على المصنف حيث لم يقل الشارح والمباح وان قوله أى الاصح لمجازة كلام المصنف وخص المندوب دون المباح لان المباح لا يدخل له في العدول عن احد التعريفين الى الآخر وقال سم بل يتوقف عليه أيضا لانه لو كان

آخر وهذا أى الخلاف الاول ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي المباح وأبى بكر الرازى وقال في حواشي العنصرين يجعل امر للطلب الجازم أو الراجح يجعل المندوب مأمورا به ومن يجعله للجازم فقط يسمى المندوب مندوبا اليه لا مأمورا أى مطلوب باطلا بجاز ما وان كان متعلقا لما يسمى صيغة أمر عند النجاة وأهل اللغة (قول الشارح سواء قلنا انها مجاز) فانها صيغة أمر استعملت استعمالا مجازيا تدبر (قول الشارح أى الاصح ليس مكلفا به) يقتضى انه قيل انه مكلف به من حيث

ذاته وهو مقتضى قول العضد قال الاسناد الاباحة تكليف ولا يخفى بعده او يحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته اه فتعيره باو يفيد أن ما قبله صحيح إلا انه بعيد وتبع العضد في ذلك ابن الحاجب فلعل المصنف تبعهما ووافقه الشارح أولا حيث قال أى الاصح الخ مسaire له ثم بين بطلانه بقوله وزاد الاستاذ (٢٢٣) الخ فأفاد أن الاستاذ لم يخالف

فيه من حيث كونه مباحا وقد أخذ الشارح هذا من امام الحرمين في البرهان حيث نقل قول الاستاذ ونقل تفسيره بما قاله الشارح عنه ايضا والله أعلم بأسرار كلام عباده (قول الشارح تسميا للاقسام) ولانه يشتبه بالبراءة الاصلية بخلاف غيره (قول الشارح لانهما مأذون الخ) به يندفع انه لو كان جنسا له لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة والالزام ظاهر البطلان وهذا هو وجه القول الاصح الذى قرر المباح بالخبر فيه تدبر (قوله) ايضا لانهما مأذون فى فعلهما عبارة ابن الحاجب المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا مأذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح قال العضد فى شرح قوله مأذون الخ قالوا المأذون فى الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد

(خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قوله بالثانى فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاول مكلف بها كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث اعتقاد اباحته تسميا للاقسام والافقيه مثله فى وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له لانهما مأذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء

المباح مكلفا به ما صح ان التكليف الزام ما فيه كلفة لان المباح لا الزام فيه فيكون التعريف غير جامع اه ويرد عليه التكليف بالمباح على القول به انما هو من حيث الاعتقاد وهو واجب فيكون ملزوما به فيدخل من هذه الحيثية (قوله خلافا للقاضى أبى بكر) قال امام الحرمين فى البرهان فاما التكليف فقد قال القاضى أبو بكر انه الامر بما فيه كلفة والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة فان جمعتهما قلت الدعاء الى ما فيه كلفة وعد الامر على الندب والنهى عن الكراهة من التكليف والاوجه عندنا فى معناه انه الزام ما فيه كلفة فان التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والندب والكراهة يفترقان بتخيير المخاطب والقول فى ذلك قريب فان الخلاف فيه آيل الى المناقشة فى عبارة نعم الشرع يجمع الواجب والندب والحظر والكراهة فاما الاباحة فلا يحتوى عليها معنى التكليف وقال الاستاذ رحمه الله انهما من التكليف وهى هفوة ظاهرة ثم فسر قوله بانه يجب اعتقاد الاباحة الذى ذكره رد الكلام الى الواجب وهو معدود من التكليف وهو موافق عليه فان قيل هل تعدون الاباحة من الشرع قلنا نعم هى معدودة على تأويل ان الشرع ورد بها اه بلفظه (قوله كالواجب والحرام) ذكرهما وان كان متفقا عليهما مع ان المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاول ليرجع الى الاربعة الاشارة بقوله (قوله تسميا للاقسام) متعلق بقوله زاد او بقوله فقال وقوله وإلا لاى وان لم نقل ان زيادته لتسمي الاقسام فلا يصح ذكره لان غير مثله فى وجوب الاعتقاد (قوله ان المباح) ليس بجنس للواجب بل هو نوعان لجنس وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى فهما مفهومان متباينان كالانسان والفرس وأحد المتباينين لا يصدق على الاخر فلو كان جنسا له لوجب صدقه عليه كصدق الحيوان على الانسان (قوله لانهما مأذون فى فعلهما) افاد هذا التعليل ان المباح والواجب اندرجا تحت امر كل واحد منهما فمما لا يفتيد أن الاباحة قسم للواجب وليس هو المدعى والتعليل الذى يفيد هوان المباح يصدق على الواجب صدق الجنس على نوعه والجواب ان محط التعليل قوله واختص الواجب الخ (قوله بفصل المنع من الترك) اى فيكون مندرجا تحتها مما تازا عنه بهذا الفصل وقوله بفصل المنع الاضافة يانية (قوله) قلنا واختص المباح الخ) اى فلا يصح أن يكون جنسا له ولا يصح إلا إذا أخذ المباح على عمومته حيث وجد فى كل واحد منهما فصل مابين للآخر كانا متباينين تباينا كلياً لا يصدق شئ منهما على الآخر فهما نوعان لفعل المكلف المأذون فيه (قوله على السواء) أى حالة كون المباح الواجب سواء فى

زائد وهو أنه غير مأذون فى تركه ولا معنى للجنس لذلك اه وهو بمعنى قول الشارح لانهما مأذون فيهما الخ إذ معناه لانهما حاصل فيهما المأذون فى الفعل وهو تمام المباح وجزء الواجب فيصدق الاول على الثانى فاندفع ما فى الحاشية وما قاله الناصر أيضا من ان الخلاف واقع فى المباح بمعنى الخبر فى فعله وتركه (قوله على السواء) يصح ان يرجع للاذن فى الترك أى مستويا مع الاذن فى الفعل

(قول الشارح فلا خلاف في المعنى) تفرع على تعليل المخالف ورده تدبر (قوله لبيان المراد) لان المفاد بدليل الكعي (قول الشارح وما يتحقق بالشيء الخ) هذا ما به يتم دليل الكعي وإن كان مذكورا في كلامه جوابا لسؤال فان أصل دليله السكوت وترك القذف وتركه واجب فالسكوت واجب وما لا يتم الخ قال العضد كانه جواب ما يقال السكوت ليس الترك بل الترك يحصل به فأجاب بذلك واعلم أنه أنه أورد على الكعي أنه لا يلزم (٢٢٤) من وجوب شيء وجوب ما يحصل به إذا تعددت أمور كل منها يحصل له وليس هذا

فلا خلاف في المعنى إذا المباح بالمعنى الأول أي المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثاني أي المخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقا (و) الاصح (انه) أي المباح (غير مأمور به من حيث هو) فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعي أنه ما من ربه أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكوت ترك القتل وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سيأتي فالمباح واجب ويأتي ذلك في غيره

اختصاص كل بقيد أو حال من الأذن في الترك أي حاله كونه مساويا للأذن في الفعل (قوله فلا خلاف في المعنى) تفرع على مجموع تعليل المخالف ورده وحاصله ان المباح بمعنى المأذون فيه جنس للواجب وأما بمعنى المخير في فعله وتركه فهو مقابل له ويستحيل أن يكون جنس له لان مفهومه التخيير بين الفعل والترك ومفهوم الواجب اعتباره فيه منع الترك ويجب تحقق مفهوم الجنس في نوعه فلو كان جنسا له لزم اجتماع التقيضين وحيث فلا مباح استعمالا فلم يتوارد القولان على محل واحد وما قاله الناصر ان الخلاف وأورد على المباح بمعنى المخير في فعله وتركه وأنه لا معنى له غيره معارض بما قاله القرافي في شرح المحصول وفسرت الاباحة برفع الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين وإنما فسرهما بمستوى الطرفين المتأخرون نعم اعتراضه بأن ما قاله الشارح يفضي إلى أن قول المصنف والاصح غير صحيح متوجه إلا أن يقال أن التصحيح باعتبار كون الأول موافقا للمشهور ولا يخفى ضعفه (قوله وهو المشهور) الضمير للمعنى الثاني (قوله من حيث هو) أي من حيث هو مباح لان حيث لا تضاف إلا إلى الجمل * واعتراض بأنه يوم تقييد محل الخلاف بذلك وليس كذلك فاللاتق ان يقول وأنه غير مأمور به أي من حيث هو فالخلف لفظي كالتي قبلها تنسبها بالفاء وأي على وجه كونه لفظيا مع إفادة كون الخلاف في التي قبلها أيضا لفظيا وأجاب سم بان هذا الإيهام مندفع بقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في عدم اتحاد محل الخلاف فيكون قول المصنف من حيث هو بيان منه لمرادهم اه وقد يقال أن الحيثية للإطلاق فلا يرد شيء (قوله أي واجب) فسر المأمور به بالواجب مع ان المأمور به اعم من الواجب والمندوب لان الواجب هو الذي يتوجه دليل الكعي (واعلم) أن دليل الكعي المتقول عنه هكذا فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فأورد على الصغرى أنا لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به ترك الحرام فان أجيب بان المراد كذلك منعت الكبرى بأنه لا يلزم من وجوب الشيء وجوب المعين الذي يحصل الواجب به إذ يمكن حصوله بغيره وهنا كذلك لا مكان ترك الحرام بفعل غير المباح فاجيب عن هذا المنع بان المراد الواجب المخير بمعنى ان الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق فيه ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لا من حيث

التزاما لانه واجب محير لان المخير لا بد ان يكون واحدا من أمور معينة بان يعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ويرد بان احدها يتم به الواجب قطعاً وما يتم به الواجب واجب وفيه أنه إن أراد بالواجب ما يتعلق به إيجاب الشارع فممنوع وإن أراد به أنه لا بد منه لاجل تحصيل الواجب فمسلم لكن لا يفيد إذ الكلام في الواجب شرعا وهو ما يتعلق به الخطاب ولم يتعلق بذلك وأورد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به في النهي والكف عن شيء يقتضي ان يقصد وأن يخطر ذلك الشيء بالبال فمن لم يقصد الكف عن شيء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الذي هو الواجب وإن كان غير آثم

لعدم فعل المنهي عنه فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وقد تقدم نقل هذا عن المصنف

في بحث تكليف الغافل وأما ما قيل من أنه إذا اجتمع الكف والمباح مثلاً فالواجب لا يقارنه ففيه أنه لا يتم إلا به فهو واجب وكذا ما قيل أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الاجماع فلا يسمعان لما قال الكعي أن دليلنا قطعي فيتأول الاجماع بان المباح غير واجب لذاته وإن وجب لغيره وهكذا وأورد عليه أيضا أن الصلاة حرام إذا تركها واجب قال ابن الحاجب وهو يلزمه باعتبار الجهتين (قوله وأراد بالواجب المخير) عرفت ما في هذه الحاشية بتسامها ما سبق فلا نعيده إلا أن قوله فظهر الخ كالذي قبله اشتباه لان ذلك التوقف

لا يثبت المدعى إذ المدعى عكسه وهو أن كل مباح يتوقف عليه ترك حرام وقد عرفت أنه قد يوجد المباح ولا يوجد الترك فتأمل (قول المصنف والخلف لفظي) أي لو صححت مقالة الكعبي فغيره لا يتخالفه فيما إذا الغير إنما يقول المباح غير واجب بالنظر لذاته فلا يضره أن يقول أنه واجب نظرا للعارض فجعل الخلف لفظيا وإن غيره لا يتخالفه مبنى على (٢٣٥) فرض الصحة ولا لقد تقدم بطلان

مقالة الكعبي فكيف يوافق

غيره (قول المصنف

أيضا والخلف لفظي)

ومعنى الأصح حيث أن

التعبير المبني عليه الأصح

هو الموافق بالنظر فإن

الكلام في المباح من حيث

ما يعرض فإن النظر حيث

ليس في المباح من حيث

هو مباح وكذلك كون

معنى المباح مستوى

الطرفين أولى من كونه

لما دون لأن ذلك هو الجامع

للمانع دون غيره وعلى

هذا القياس فإن قلت المباح

من حيث هو لا يتأتى القول

فيه بأنه واجب أو جائز

فإن المطلق من حيث هو

مطلق لا يكون مقيدا وكل

من القولين قيده بقيد أما

بحسب ذاته أو بحسب

ما يعرض قلت المراد

بالحيثية بيان ملحظ القول

الأصح لا الإطلاق الذي

هو قيد في محل الخلاف

ولا التقيد كذلك فتأمل

(قول المصنف وإن

الإباحة حكم شرعي)

قل إنه مكرر مع ما تقدم

في قوله ولا حكم قبل

الشرع خلافا للتعرف فيه

كالمكروه (والخلف لفظي) أي راجع إلى اللفظ دون المعنى فإن الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأور به من حيث ذاته فلم يتخالف غيره ومن أنه مأور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يتخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الأصح (أن الإباحة حكم شرعي) إذ هي التخيير بين الفعل والترك

خصوصه ويرد عليه أن المخبر يجب أن يكون واحدا من أمور معينة لا يقال يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجبا أو مندوبا أو مباحا فلنا لا بد في التبيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا إذ لا يكفي مجرد اعتباري من الأعراف العامة والشارح رحمه الله لا يرى توجه المنع على الصغرى عدل إلى الأسلوب الذي ذكره ثم أنه طوى الصغرى وذكر ثلاث مقدمات تتوقف عليها الأولى أن كل مباح يتحقق به ترك حرام الثانية ترك الحرام واجب الثالثة ما يتحقق به الشيء لا يتم إلا به وأما قوله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والواجب إلا به فهو واجب ينتج المباح واجب (قوله كالمكروه) فإنه مأور به من حيث أنه يترتب على تركه محرم ومثله الواجب والمندوب بالأولى قالوا ويتحقق بالحرام أيضا فيعتبر فيه الجهتان كالصلاة في أرض مخصوبة وفي كون الحرام المتلبس به ذاتيتين توقف لما فيه من التهاافت فإنه يتضمن حيثن طلب فعل ومنع وليس كالصلاة في الأرض المخصوبة فالأولى أن يقال إن درجات الحرام متفاوتة كالسكر مثلا والقتل فيجعل الأول وسيلة لدفع الثاني وكقابلة الاجنية لترك الزنا بها مثلا في دفع أشد الضررين باخفهما ويبقى النظر فيما إذا تساوى واجبا أو عينا هذا الدليل باجوبة منها أننا لنسلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام هو الكف المكلف به في النهي والكف عن شيء يقتضي أن يقصد وأن يخطر ذلك الشيء بالبال فلم يقصد الكف عن شيء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الواجب وإن كان غير آثم فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وإن اجتمعما فالواجب الكف لا ما يقارن من مباح أو غير مو منها أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الإجماع فلا يسمعان للإجماع على أن المباح والواجب قسمان متباينان وإن الأول جائز الترك دون الثاني ومنها أننا لنسلم أن ما هو ترك الحرام يكون واجبا وإنما يكون واجبا إذا حذافه وذم تاركه فالفعل الذي زعمت أنه فعل المباح وترك الحرام أن قصد به التعبد فلا نسلم أنه فعل المباح لأن المباح لا يحذف فاعله وهذا يحذف فاعله وهو قريب من الأول (قوله والخلف لفظي) ظاهر تقرير الشارح أنه راجع للخلف بين الكعبي وغيره وإن كون الخلف الذي قبله لفظيا مما أفاده الشارح وكان مستنده في ذلك كون المصنف أشار في شرح المختصر إلى أن الخلف لفظي في مسألة الكعبي ولم يتعرض لمثل ذلك في التي قبلها والأولى حمل الخلف في عبارة المصنف على الخلف في كل من المستثنين لأنه أكثر فائدة ولا مانع من الحمل عليه قاله الكمال (قوله قد صرح) أي في بعض كتبه (قوله كما أشار إليه المصنف) من هنا أخذ سم جوابه عن بحث الكمال السابق وعلى هذا يكون التعبير بالأصح بمعنى الأولى وإلا إذا كان الخلاف لفظيا لا خلافا في المعنى (قوله إذ هي التخيير بين الفعل والترك) أشار به مع قوله في تعاميل مقابل الأصح بقوله إذ هي ابتغاء الحرج عن الفعل والترك إلى ابتناء الخلاف المذكور على الخلاف في تفسير الإباحة وبهذا يظهر أن القولين لم

(٢٩ - عطار - أول) أن الخلاف السابق ليس مبنيًا على تفسير الإباحة إذ هي على كلا القولين بمعنى التخيير كما يعلم من إيراد الكلام هناك في ثبوت الأحكام عند الشارع قبل ورود خطابه ولو كانت هناك بمعنى عدم الحرج لم تكن حكما عند الشارع وأما هذا الخلاف فهو مبني على الخلاف في تفسير الإباحة ولهذا اختصت الإباحة هنا من بين الأحكام إذ لم يقع خلاف في تفسير باقي الأحكام

فاندفع البحث بلا تكلف * ثم اعلم أن معنى هذا الكلام أنه اختلف في مفهوم لفظ الاباحة في عرف الشرع فنحن نقول هو التخيير فيكون حكما شرعيا وهم يقولون هو انتفاء الحرج فلا يكون شرعيا قاله السعد في حاشية المضدوبه يعلم أن الخلاف وارد على شيء واحد فلا يكون لفظيا فان نظر إلى الظاهر من أن الخلاف في أنها حكم شرعي أو لا كان لفظيا وكذلك مسألة المباح ليس بمنس للواجب والشارح ترك البيان هنا إجابة على ما هناك (قوله فان تحكيم العقل الخ) قد عرفت ما فيه فتدبر (قول المصنف بقى الجواز) أى بقى موجودا خارجيا إذ هو المحتاج إلى فصل بخلاف الوجود الذهنى والإلم يعقل الجنس بدون فصل وهو باطل ومعنى كونه موجودا أنه متعلق بكتاب الشارع ولا يتعلق الخطاب بما لا يكون متحصلا مطابقة لماهية نوع بان يكون عينه في الوجود (قول الشارح الذى كان فى ضمن وجوبه) لأن الجواز عبارة عن الاذن فى الفعل مع الاذن (٢٣٦) فى الترك والاذن الاول فى ضمن الوجوب دال عليه دليله بلامعارض له فيه فيبقى

بعد نسخ الوجوب إذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكنه لا يبقى بدون مقومه فلا بد أن يخلف المنع من الترك شيء يقومه وهو الاذن فى الترك المتحقق فى أى فرد مما عدا ما نسخ هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج (قول الشارح الذى خلف المنع منه) إنما خلفه هذا بخصوصه لانه ضده دون غيره فباتفاء أحدهما يثبت الآخر (قول الشارح ولا إرادة ذلك الخ) أى إرادة أنه بقى الاذن مع مقومه وقد يكون ذلك المقوم فصل الكراهة أو خلاف الاول إذ كل منهما صالح لأن يخلف المنع من الفعل وقوله قال أى عدم الحرج إذ هو متناول لكل واحد مما بقى تدبر (قول الشارح من الاباحة أو

المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا إذهى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشيء (إذا نسخ) كان قال الشارع نسخ وجوبه (بقى الجواز) له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه إذ لا قوام للجنس بدون فصل ولا إرادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاول إذ لا دليل على تعيين أحدهما (وقيل) الجواز الباقى بمقومه (الاباحة) إذ بارتفاع الوجوب يلتقى الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالي لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن

يتواردا على محل واحد فلا خلاف فى المعنى فلو أخر المصنف قوله والخالف لفظي عن هذه المسئلة ليعود اليها أيضا كان اول (قوله إذ هى انتفاء الخ) فان انتفاء الحرج لا يتوقف على الشرع لانه يحصل بالسكوت بخلاف التخيير ولو فسر هذا البعض الاباحة بالتخيير ما صح له نفي أنها حكم شرعي ولذلك قيل الخلاف لفظي هنا أيضا وأورد الناصر على التعريف انه يشمل المكروه وأجاب سم بان المراد بالحرج ما يشمل اللوم وأورد أيضا أن الاباحة فعل وانتفاء الحرج انفعال فلا يصح التفسير وأجاب سم بانه لا مانع من نقل الاصطلاح ما هو فعل إلى ما هو انفعال (قوله إذ نسخ) أى مع عدم بيان ما نسخ اليه فان بين اتبع (قوله بما) الباء بمعنى مع وما واقعة على فصل (قوله إذ لا قوام) أى تحقق ضرورة انتفاء العلول لانتفاء علته لأن الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجردا عن الفصل وقد قال فى شرح المطالع كون الفصل علة لحصة النوع مما لا شك فيه لأن الجنس إنما يتخصص بمقارنة الفصل فلم يعتبر الفصل لا يصير حصة (قوله للجنس) وهو الاذن فى الفعل فانه قدر مشترك بين الايجاب والندب والاباحة والكراهة (قوله عدم الحرج) أى عدم الاثم فلا ير دمج الناصر بان عدم الحرج يخرج المكروه فلا يصح شمول الجواز له وحاصل رده أن الجواز بالمعنى الاعم وهو عدم الاثم (قوله وقيل الجواز) هذا يقتضى انه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير و ليس مقابلا لقوله بقى الجواز وباقى مقابله فى قوله وقال الغزالي (قوله يلتقى الطلب) بناء على أن النفي ينصب على القيد والمقيد معا وإن كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد (قوله فيثبت التخيير) بناء على أن الغالب انصباب النفي على القيد (قوله كان لم يكن) أى كان لم يوجد وجوب (قوله

الندب أو الكراهة) قد قرر أنه لا بد لكل واحد من هذه الثلاثة من دليل خاص والفرض أنه لا دليل هنا ولو فرض وجوده لما فليس الكلام فيما يؤخذ من الدليل بعد النسخ بل فيما يؤخذ من نفس النسخ فلعل المراد من بقاء ذلك بقاء ما يتحقق به كل واحد منها وهو المعنى العام الصالح لذلك على البدل على فرض وجود دليل فليتأمل (قوله لاستحالة وجوده) أى خارجا (قوله بناء على انه علة له) أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا تمام ماهية النوع حينئذ يمكن كونه باقيا مدولا عليه بالخطاب بعد نسخ الوجوب فتأمل (قوله والفرض خلافه) لفرض انه بقى مدولا عليه بدليل الوجوب (قوله وأجاب سم بما حاصله الخ) يؤيده قول الشارح الذى خلف المنع فان المراد بما خلفه نقيضه ولا شك فى مناقضة الكراهة للنسخ تدبر (قول الشارح وقيل الجواز الباقي الخ) هذا يقتضى انه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير وليس مقابلا لقوله بقى الجواز بل مقابله فى قوله وقال الغزالي الخ (قوله الشارح يجعله كأن لم يكن) أى لأن

الوجوب ماهية بالنسخ ترتفع ولا قيود هنا حتى ينظر اليها قال بعضهم وهذا هو الراجح لكنه يخالف ترجيح المصنف (قول الشارح لكون الفعل مضرة) هذا بيان لحكمة التحريم والاباحة لاعلة مثبتة للحكم فالمراد بقوله ما كان قبله اي بعد البعثة فاندفع ما يتوهم من انه جار على طريق الاعتزال وبعبارة اخرى لكون الفعل مضرة أى مع النهي العام عن المضرة نحو لا ضرر ولا ضرار والدليل العام للمنفعة نحو خلق لكم ما في الارض كما مر فليس قولاً بالحسن والقيح تدبر (مسئلة قول المصنف الامر بواحد مبهم الخ) قيل المراد الامر اللفظي لا النفسي لانه لا يجاب فيتحذر الموضوع والمحمول وأجيب بانه لا مانع ولا اتحاد لان الاجاب لواحد مبهم يمكن ان يوجب احدها معينا او الكل فيكون تعلقه باحدها ظاهرا او حيث يفيد الحمل فيكون المعنى حيثئذ إيجاب واحد لا بعينه ظاهرا يوجبها واقعا فتدبر وأقول لا حاجة إلى ذلك بل الاجاب في الظاهر تعلق بذات الواحد غير (٢٢٧) المعين لكن لما لم يصح لان الواجب لا بد ان يكون معينا قالوا

ويرجع الامر لما كان قبله من تحريم أو اباحة أى لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتى في الكتاب الخامس (مسئلة الامر بواحد) مبهم (من اشياء) معينة كما في كفارة اليمين فان في ايها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك

لما كان قبله أى قبل الوجوب (قول من تحريم) الظاهر أن المراد التحريم الشرعي والاباحة الشرعية لا التحريم والاباحة الثابتان قبل ورود الشرع كما تقول المعتزلة ولا ينافيه ما بعده لانه حكمة الحكم لاعلة مثبتة له كما يقول المعتزلة (قوله الامر بواحد) فيه ان الامر بواحد معناه هنا ايجابه فيتحذر المحمول والموضوع وذلك مانع من الحمل والجواب انه يحمل الامر على اللفظي بقرينة قوله يوجب دون ايجاب هذا ملخص ما في الناصر وقال سم يصح ان يحمل فيها على اللفظي أو النفسي لكن الاول بحسب الظاهر والثاني بحسب الواقع أى الامر بواحد مبهم ظاهرا يوجب واحد لا بعينه في الواقع وقوله يوجب لا يعين الحمل على اللفظي لانه من قبيل الاسناد للمصدر مبالغة أو معناه ثبت أو يستلزم اه وفيه انه لا معنى للظاهر إلا الامر اللفظي ولا الواقع إلا الامر النفسي فلم يخرج عما قاله الناصر (قوله مبهم) أى في الظاهر فيجامع الاقوال الاتية (قوله من اشياء معينة) أى بنوعها كما في خصال الكفارة أو بشخصها كقول الشارع اعتق هذا العبد او تصدق بهذا الدينار كذا قالوا وفيه ان هذه صورة فرضية وإلا فالامر الواقعة من الشارع إنما تعلق بالنوع وتشخصه إنما يكون بعد التلبس فيه وإنما اعتبر تعيينها لعدم وقوع تعلق الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة لانه وقوع التكليف بالحمل وهو باطل قال الزركشي موضوع المسئلة إذا شرع التخخير بنص فان شرع بغيره كتخخير المستحجي بين الماء والحجر والتخخير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجواب في جعل التخخير بين الماء والحجر منها اه وقال شيخ الاسلام الوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاو في أصلها وأما من حيث ما يترتب على فعل المكلف فمسئلة الحج خارجة عن ذلك اه قال سم وما ذكرناه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر انه الصواب الذي لا معنى للخلافه فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخخير بين ذلك بنص أو لا إذ لا وجه للفرق بينها (قوله كما في كفارة اليمين) ومثله تخخير المستحجي بين الماء والحجر والتخخير في الحج بين الافراد والتمتع والقران وغير ذلك (قوله تقديرا) أى معنى فانها وان كانت خبرا فالمعنى على الامر (قوله يوجب) من قبيل الاسناد للمصدر والموجب حقيقة الامر لا الأمر ومثل هذا الإيجاب الندب وكذا يقال في الكراهة في مسئلة التحريم الاتية (قوله وهو القدر المشترك)

ان الواجب هو القدر المشترك لانه هو المعين دون ذات الواحد وحيثئذ فالمعنى الاجاب المتعلق بذات الواحد غير المين ظاهرا هو في الحقيقة إيجاب للقدر المشترك تدبر (قول الشارح معينة) احتبر به عما إذا كانت غير معينة فانه تكليف مالا يطاق (قول المصنف يوجب واحد لا بعينه) قيل مفهوم واحد لا بعينه معين في نفسه والايهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين اه وهو في العمد إلا أنه ترك بعضه وهو ما يدفع أن غير المعين يستحيل وقوعه وعبارته

في الجواب قلنا هو معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل في ضمن واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلاثة وتعيينه وإطلاق غير المعين عليه صح لذلك لانه لا يتعين ولا تميز له في الذهن أو كلف بايقاعه غير معين في الخارج اه (قول الشارح وهو القدر المشترك) أعلم أن الواجب والمخير فيه أحد الامور لكن ما صدق عليه أحد الامور في الواجب مبهم وفي المخير معين إذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخخير لم يقع في مبهم وإلا لجاز تركه وهو يترك الكل بل في كل معين من المعينات وتعدد ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب والتخخير بنفي اتحاد متعلق الوجوب والتخخير بحسب الذات كما إذا اوجب احدا الامر المعينين وحرر احدينك الامرين المعينين فان كلامنا الواجب والحرام احدا الامرين ولا يلزم فيه ارتقاع حقيقة الوجوب والحزمة لان تعدد ما صدق عليه احدا الامرين عند تعلق الوجوب والحزمة بنفي اتحاد متعلقيهما وإذا لم يتحد

متعلق الوجوب والتخير بالذات وكان التخير بين واجب هو أحد المعينات من حيث أنه أحدهما مبهما وبين غير واجب هو أحدهما على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب لأن هذا لا يوجب جواز ترك كل من المعينات على الإطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الاثباتين الآخرين وهذا يدفع ما قال المعتزلة لو كان الواجب واحدا لابعينه من حيث هو أحدهما مبهما لكان التخير فيه الجائز تركه واحدا لابعينه من حيث هو أحدهما مبهما فالواجب والتخير فيه أن تعدد الزم التخير بين واجب وغير واجب وهو رفع حقيقة الوجوب إذ لا يكلف أن يختار غير الواجب لمكان التخير ويتركه لعدم الوجوب وذلك كما تقول صل أو كل الخبز وإن اتحد الزم اجتماع التخير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان كذا حقيقة العضد أو نحوه السعدو قال السيد مفهوم أحدهما مبهما أمر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جائز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب (٢٢٨) على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذلك أخرى وليس التخير

بينها في ضمن أي معين منها

شامل للتواطىء والمشكك كذا قالوا والمتجه أنه دائما من قبيل المشكك وأما تمثيل المتواطىء بقوله أعتق هذا العبد أو ذلك العبد فهو امر فرضي كما قدمنا وإلا فوارد النصوص كلها من قبيل المشكك وأورد الناصر أن المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحدا منه اه وهو إشكال يريد على ظاهر العبارة والشارح صرفها عن الظاهر عما يدفع به هذا الاشكال وإشكال آخر وهو أن الواحد بما هو واحد إنما يوجب في ذهن لافي الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقتها للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته ورده العلامة الشيرازي بأنه يتنافى كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الافراد والمستحيل طلبه دونها وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أي معين الخ وحاصله أن مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الافراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتعا إنما الممتنع التخير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم قال بعد قول العضد الحق في الحل أن الذي وجب وهو المهم لم يخير فيه والتخير فيه هو كل من المعينات لم يجب منه شيء لأنه لم يوجب معينا وإن كان يتبادى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعددا مصادق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب أو التخير يابى كون متعلق الوجوب والتخير واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين وأوجب واحدا

بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتعا إنما الممتنع التخير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم قال بعد قول العضد الحق في الحل أن الذي وجب وهو المهم لم يخير فيه والتخير فيه هو كل من المعينات لم يجب منه شيء لأنه لم يوجب معينا وإن كان يتبادى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعددا مصادق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب أو التخير يابى كون متعلق الوجوب والتخير واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين وأوجب واحدا

فإن معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر والتخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز الاشكال وإنما الممتنع التخير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه اه ذلك الحق الذي بينه هو أن الذي وجب وهو الواحد المهم اعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة والتخير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتبادى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدهما مبهما فليس معنى الواجب التخير انه يخير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في إفراده ولقد أشار الشارح رحمه الله بقوله وهو القدر المشترك بينها إلى الإيهام في الواجب وبقوله في ضمن أي معين إلى التعيين في التخير فيه ثم إن القدر المشترك بينها اعني ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع القول بأنه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد فهو غير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين بخلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب فإنه يلزم عليه ذلك وهو لازم أيضا على ما ذهب إليه السيد يلزم عليهما معا اختلاف الواجب بالنسبة للكافرين وهو خلاف ما قطع به تدبر اه (قوله لا بالشخص كاعتق هذا) أو هذا الآن الاوامر الواقعة من الشارع ليست إلا في المشكك دون المتواطىء إلا أن ذلك لو فرض كان من موضوع المسئلة واعلم أن هذه المسئلة بالاقوال التي ذكرها المصنف لا بد أن لا يكون التخير فيها بين اصل وفرعه ولا بين مبدل وبدله وإن يتأتى الجمع بين الشيتين أو الأشياء المخير فيها كأنواع الكفارة فإن كلاليس بدلا ولا فرعا بخلاف المسح على الخفين وغسل الرجلين فليس في ذلك تخيير

عندهم بالمعنى المصطلح لان المسح بدل وبخلاف الافراد والتمتع والقران فانه لا يتاقى الجمع كذا ذكره بعضهم لكن في المضد الرد على من قال بوجوب الكل بان الاجماع على وجوب تزويج أحد الكفادين الخاطين فلو وجب الكل لوجب تزويج الكل اه وهو يقتضى أن لا تقيد بان يتاقى الجمع والامساك توجه هذا الرد (قول الشارح وهو القدر المشترك بينهما في ضمن الخ) يعنى أن مفهوم واحد لا بيعته قدره مشترك بينهما ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو امر كل صديق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أو جبت عليك أحدها وأجزت (٢٢٩) لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير

بالقياس إلى الكل في نفسه بل معناه ان أيها فعلت جاز الله ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الافراد موصوفا بالوجوب على التعيين او بجواز الترك على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل تارة لهذا وتارة لذلك وليس التخير بين واجب وغيره بهذا المعنى ممتنع او قد مر تمام هذا فقدر (قوله ان الواجب ذات الواحد) أى كما قاله ابن الحاجب وليس كذلك للزوم أن يكون المكلف به غير معين (قوله سواء كان متواطئا) ينبغى ان يمثل بما إذا قال اعتق من هذا النوع او من هذا النوع لا بما إذا قال اعتق زيدا أو بكراهته فقام فيهم ثم انه ليس فيما ورد بمطاطىء فاما ان نجيز ما تعلق بنوع أو شخص او نمنعهما ولا وجه للفرقة تدبر (قوله امر مجزئيه) فالمطلوب هو الواحد

لانه المأمور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين (قوله لانه المأمور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه في ضمن منها وفي صيغة الحصر إشارة للرد عما ابن الحاجب في قوله ان المطلوب هو الواحد الوجودى إلى اخر ما تقدم (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره ان الخلاف بين هذا القول وما قبله معنوى وعليه جماعة من الاصوليين كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما وذهب جماعة منهم الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى قال في البرهان نقل اصحاب المغالات عن ابى هاشم انه قال الاشياء كلها وان صح هذا النقل فليس ايلا في التحقيق إلى خلاف معنوى وقصاراه نسبة الخصم إلى الخيف في العبارة فان أباهاشم اعترف بان تارك الحلال لا يائمه اثم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعا لم تثبت له ثواب واجبات ويقع الامثال بواحدة فلا يبقى مع هذا لوصف الحلال بالوجوب تحصيل وتاويل هذا اللفظ عند المشيئة ان ما من خصلة من الخصال التي وقع التخير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكاتب واجبة اه فهذا كما ترى راجع إلى ان الخلاف لفظى وكان من جعل الخلاف معنويا نظر لظاهر مقالهم المذكورة وهو ان الثواب والعقاب على الكل وقد نقل الآمدى ايضا عن المعتزلة انه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (قوله ويعاقب بتركها) لم يقبل هنا ان عوقب كما قاله فيمساقي لانه بصدد تقرير مذهب المعتزلة وهم لا يقولون يتخلف العقاب (قوله لان الامر تعلق بكل منها) دليل لدخول الكل والسقوط بواحد واعتراضه الناصر بانه يخالف موضوع المسألة وهو ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة وأجاب سم بان الشارح أشار لذلك بقوله قلنا ان سلم الخ فانه إشارة إلى انه لا يسلم ان الامر تعلق بكل واحد بخصوصه فهو منع له ومنعه يشير إلى مخالفته لغرض المسألة اه على انك قد سمعت انه لا مخالفة بيننا وبينهم في التحقيق بناء على ان الخلف لفظى (قوله ان سلم ذلك) أى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه وفي ذلك تنبيه على منعه وعلى تقدير تسليمه فلا يستلزم المطلوب وهو وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (قوله لا يلزم منه وجوب الكل) لجواز ان يكون وجوبها بدليا (قوله ما ذكر) أى من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات

الوجود الجزئى باعتبار مطابقة الحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته وفيه انه يتاقى كون الواجب هو المشترك وهذا هو الرد المشار اليه ذكره السعد (قول المصنف وقيل يوجب الكل مع قول الشارح فيثاب الخ) يفيد ان الخلاف بينهما بين ما قبله معنوى وعليه المضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الاداء اه وذلك لما ذكره الشارح من قوله لان الامر الخ وذهب الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى بناء على تفسير أبى الحسن لهذا القول بانه لا يجوز الاخلال بجميعه ولا يجب الاتيان بهو المكلف ان يختار أياما كان فهو بعبء مذهب أهل السنة والخلف لفظى لأنهم إنما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل

لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقبيح وان العقل يدرك الاحكام قبل الشروع (قول المصنف معين عند الله) بان يتعين بأنه الواجب فهو علم تصديقي لا تصوري إذ ذوات الاشياء المخير فيها متميزة عنده وتميزها من حيث ذراتها لا يفيد المطلوب وحاصل هذا القول أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعل غيره لعذر المكلف بأنه لا اطلاع له على الغيب وأما القول الآتي فعناه أن الواجب معين عند الله تعالى قبل الفعل دون الناس وبعد الفعل معين عند الله وعند الناس وعلى الاول لا يختلف باختلاف المكلفين دون الثاني هكذا يؤخذ من العنصر خلافا لمن قال أن المأخوذ منه أنه من تفاريع ما قبله نعم في منهاج البضاوى وشرحه للصفوى انه من تفاريع الاول ووجه ذلك أنهم لما قالوا أن الواجب معين عند الله تعالى (٢٣٠) دون الناس رد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير

في ذلك واحد منها (معين) عند الله تعالى إذ يجب أن يعلم الأمر بالمأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الأمر في الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الأمر بالمأمور به أن يكون معينا عنده بل يكفي في علمه به ان يكون متميزا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا التميز احد المعينات المبهمة عن غيره من حيث تعيينها (وقيل هو) أي الواجب في ذلك (ما يختاره المكلف) للفعل

(قوله في ذلك) أي أن الأمر بواحد من أشياء معينة (قوله معين عند الله) أي ولا يختلف بالنسبة للمكلفين بخلافه في القول الآتي (قوله إذ يجب أن يعلم الأمر الخ) إشارة لقياس اقتراي من الشكل الاول هكذا الواجب شيء يلزم أن يعلمه الأمر وكل ما كان كذلك يلزم أن يكون معينا عنده أشار للصغرى بقوله إذ يجب أن يعلم الخ وليانها بقوله لانه طالبه والكبرى مطوية وقوله قلنا لا يلزم الخ منع الكبرى وقوله بل يكفي بيان لسند المنع ثم ظاهر قوله إذ يجب أن يعلم الخ أن المراد العلم التصوري أي تصور ذات الشيء بالمأمور به وفيه نظر فان ذات الاشياء المخير بها معلومة له تعالى متميزة عنده وهذا غير مفيد له بل المراد العلم التصديقي أي العلم بالمأمور به من حيث انه مأمور به بان يعلم الأمر الواجب حسبا اوجبه وإذا اوجب احد الامور المعينة من حيث هو احدها وجب ان يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما اوجبه وتعلق عليه سبحانه بما يفعله كل مكلف من خصال الواجب المخير لا يوجب وجوب ذلك المفعول عينا على فاعله بل هو علم بما يسقط به عند الطلب لاحدها من حيث هو احدها ويحصل به الامتثال (قوله فذاك) أي فذاك هو المطلوب أو ظاهر (قوله لان الأمر في الظاهر) أي ولا اطلاع للمكلف على مافي نفس الأمر (قوله أن يكون معينا عنده) بل العلم به يتبع الامر به (قوله عن غيره) أي عن غيره المبهمة او عن غير احد المعينات المبهمة وقوله على قولنا أي ان الواجب واحد لا بعينه وقوله من حيث تعيينها متعلق بتميز والضير للمعينات أي ان احد المعينات المبهمة متميز من حيث تعيين تلك المعينات التي داريتها وانحصر فيها أي لم يخرج عنها وهذا لا ينافي أنه مبهمة من حيثية عدم تشخصه لانه إنما يتشخص بتلبس الفاعل به كما هو شأن سائر الافعال (قوله أي الواجب في ذلك) الاوضح أن يقول أي ذلك الواجب المعين عند الله ليدل على ان هذا القول متفرع على ما قبله وهو ان الواجب معين عند الله كما

يجوز وثبت اتفاقا في الكفارة فاتفق التعيين فمنعوا مقدمة ذلك الدليل القاطعة ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين بأنه يصحتم أن يمين الله تعالى في حق المكلف ما يختاره فيكون لا اختيار المكلف تأثير في تعيين الواجب فالتخيير ثابت مع امتناع الترك لا انتفاء التعيين بانتفاء اختياره اه لكن قد علمت أن العنصر ومثله ابن الحاجب على أنهما قولان مستقلان فان عبارتهما هكذا الامر بواحد مبهمة من أمور معينة مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو

ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالأخر اه (قوله فانه ان لم يجب العلم) أي لو فرض جوازه كما هو مبنى كلام العلامة والا فجوازه حقيقة محال لان الفرض انه طالبه والجواز يؤدي إلى انه يكون طالبا مع انتفاء العلم وهو محال تأمل (قول الشارح بل يكفي الخ) لانه إنما يجب أن يعلمه حسبا اوجبه فاذا اوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما اوجبه قاله العنصر (قول الشارح لتمييز أحد المعينات) فيه إشارة إلى الفرق بين ما يتعلق به الوجوب وما يتعلق به التخيير بأن الاول مبهمة والثاني معين وقد مر وقوله من حيث تعيينها معناه أن الواجب وهو القدر المشترك تميز بأنه المشترك بين هؤلاء المعينات وهو بمعنى قول العنصر المتقدم (قول الشارح بان يفعله) تصوير للاختيار فعناه هو أن يوقعه لا مجرد اختياره بدون فعل لان هذا القول لمن يقول الواجب ما يفعل كما في العنصر

يفيده

(قول الشارح دون غيره) احتراز عما لو فعل الكل أو اثنين فليس من موضوع لهذا القول تدبر (قوله على نظر) الحق ما قاله شيخ الاسلام فان المعتزلة لا يقولون بغير المعين عند الله لانهم يقولون العقل يدرك الحكم عند الله بأدراكه المصلحة والمفسدة فلا بد أن يكون معينا عنده اذ لا تترك في المبهم وكذلك كون الثاني من تفاريع الاول يدل على ذلك قطعاً كما تقدم نعم كونه من تفاريعه لا يقول به الشارح والمصنف وشيخ الاسلام (٢٣١) لم يدع ذلك قدبر (قول الشارح

للاتفاق الخ) تحليل لان الواجب ما يفعل وصاروا المعتد لان ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقاً وغيرها الشارح الى ما ترى لفساد ظاهرها فان الاتفاق ليس على أن ما يفعل هو الواجب لمناقته للاقوال قبله بل على

الخروج عن العدة باى مفعول منها (قول الشارح للقطع باستواء المكلفين) اشارة الى أن هذا الحكم قطعى ضرورى لا يحتاج الى الاستدلال ويحتمل أن معناه للقطع المستند الى الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم في ذلك والنص الوارد في خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها لکن كلاهما قابل للنوع فالاولى الاول فتأمل (قوله لا أن الفعل هو الذى أوجه الخ) فيه طرف مناقاة لما مر عن شرح المنهاج تدبر (قوله فان الاخير منها الخ) قال الصفوى في شرح المنهاج قول التراجهم هو الثالث والرابع من تفاريعه كما تقدم نقله (قوله فلا

من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عدة الواجب باى منها يفعل • قلنا الخروج به عن عدة الواجب لكونه أحدها لخصوصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفي ايجاب واحد لا يعينه كنفيتهم تحريم واحد لا يعينه كما سيأتى لما قالوا من أن تحريم الشئ أو ايجابه لما فى فعله أو ترده من المفسدة التى يدركها العقل وانما يدركها في المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب التخيير لتخيير المكلف في الخروج عن عدة الواجب باى من الاشياء يفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا (فان فعل) المكلف

يفيده كلام المعتد لكن الشارح فسر الضمير بذلك لموافقة نظيره قبله فظاهر صنيعة والمصنف ككثير انه ليس من تفاريعه ودعوى دلالة قول الشارح ان الاقوال غير الاول متفقة الخ على ان المراد الواجب المعين عند الله ما يختاره المكلف فيكون من تفاريعه كما قاله شيخ الاسلام نازع فيها سم (قوله من أى واحد منها) بيان لما يختاره المكلف (قوله بان يفعله) تفسير لاختيار بعضها للفعل فبفعله يظهر وجوبه (قوله وان اختلف الخ) حال من قوله ما يختاره المكلف أى وان لازم اختلاف الواجب باختلاف اختيار المكلفين فلا يضر ذلك (قوله للاتفاق الخ) تحليل للقول بان الواجب هو ما يختاره المكلف (قوله لكونه أحدها) أى لا لكونه صار واجبا باختياره وهذا ابطال لدعوى الخصم وقوله للقطع الخ تحقيق لمذعانا (قوله لخصوصه) أى كونه مختاراً للمكلف (قوله والاقوال غير الاول) قال الكمال القول الاخير وهو القول بان معينه عند الله وهو ما يختاره المكلف يسمى قول التراجهم لما في المحصول انه قول ينسب صحابنا الى المعتزلة وينسب المعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فساد ما قاله المصنف فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اه وفيه نظر فان ابن القطان من اصحابنا مع جلالة قدره قد حكاها عن بعض الاصوليين فكيف ينكروا وقدروا المصنف في شرح المختصر فجعل قول التراجهم هو القول بان الواجب معين عند الله (قوله لما قالوا) علة لنفي ايجاب واحد لا يعينه وتحريم واحد لا يعينه وقوله من ان تحريم الخ نشر على غير ترتيب اللف من قوله على نفي ايجاب الخ وقوله لما في فعله الخ خبران وهو نشر على ترتيب اللف من قوله تحريم الشئ أو ايجابه (قوله وانما يدركها في المعين) فيه نظر اذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا يعينه اذ يترك أى واحد منها تندفع المفسدة فادراك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه (قوله بالواجب التخيير) ليس المراد انه يخير فيه نفسه لانه لا تخيير فيه بل في افراده يشير لذلك قول الشارح لتخيير المكلف الخ فيكون وصفه بالتخيير فيه من وصف الشئ بوصف متعلقه فهو مجاز عقل (قوله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا) أى اهل السنة وانما الواجب واحد لا يعينه (قوله على قولنا) أى من أن الواجب واحد لا يعينه وهو مذهب الاشاعرة والفقهاء كما في شرح المنهاج (قوله فان فعل المكلف الخ)

يتمتع بتحريم واحد) فيه ان تلك المفسدة انما توجب تحريم فعل الكل لا تحريم واحد لا يعينه غاية أنه يخرج من الحرمة بترك واحد لكن لا لذات ترك الواحد بل لترك فعل الكل بتركه وكذا يقال فيما بعد المصلحة تترك في الكل لا فيما عدا واحد مبهم فلا يخلص الا بابطال الحسن والقيح (قول الشارح على قولنا) الاول أن يقول فعلى قولنا أن فعل الكل لان المبنى على قولنا هو ان الواجب ماذا لا فعل الكل (قوله هو أحدها لا يعينه) والعلو عوض له من ايقاعه في ضمن المعين (قول المصنف قبيح الواجب) حكاة ومقابله يقبل اشارة لضمفهما بما سبق قوله

الشارح في التحقيق ولضعف الاول من جهة انه لو فعل الكل مرتبا بادنا بالادنى يثاب عليه على أعلاها فلا شيء على المصنف والشارح تدبر (قول الشارح اخذنا من حديث) اي اخذنا (٢٣٢) منه بطريق القياس على ما فيه فان ما فيه نقل رمضان مع فرضه فيقاس عليه فنقل

على قولنا (الكل) وفيها أعلا ثوابا وعقابا وادنى كذلك (قيل الواجب) أي المثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوبا أخذنا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا ومرتبا

هذا إنما يتأتى فيما يمكن فيه ذلك كخصال الكفارة بخلافه في غيره كما في القرآن والافراد والتمتع في الحج ومثله ما إذا استعجم جماعة للامامة المظني بعد موت الامام فانه يجب على المكائين نصب واحد منهم ولا يسوغ لهم الزيادة (قوله على قولنا) الاولى تعديمه على قوله فان فعل الكل بان يقول فعل قولنا ان فعل الكل او يؤخره بعد قوله فقيل الواجب الخ لان المبني على قولنا هو كون الواجب ما ذال الفعل الكل (قوله) اعلا ثوابا اي كما في كفارة البين فان فيها اعلا ثوابا وهو العتق والعتق واعلا عقابا وهو تركه فان الله تعالى لو عاقب بترك الخصال الثلاثة على أعلاها لعاقب على ترك العتق إذ العتق أشد من العقاب على غيره من بقية الخصال وأدناها الاطعام ثوابا من حيث فعله وعقابا من حيث تركه (قوله كذلك) اي ثوابا وعقابا (قوله أي المثاب عليه) إنما قال ذلك لان الواجب ليس اعلاها وانما هو احدها والعلو عارض له ككونه أكثر نقعا أو متديا (قوله أخذنا من حديث) وهو حديث سلمان مرفوعا في فضل شهر رمضان من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة في غيره قال امام الحرمين في النهاية قابل النفل فيه بالفرض في غيره وقابل الفرض فيه بسبعين فرضا في غيره فاشعر هذا بان الفرض يزيد على النفل بسبعين درجة من طريق الفحوى لكن قال الحافظ ابن حجر العسقلاني انه حديث ضعيف وايضا ما ذكره في النهاية ظاهر بالنسبة للتفاوت بين فرض رمضان ونفله واما بالنسبة إلى الفرض والنفل الواقعيين في غيره فلا فكان الأولى للشارح أن يقول واستانسوا في ذلك بحديث النخ كما عبر به النووي حين ذكر أن ثواب الواجب كثواب سبعين مندوبا ولا نقوله أخذنا بعد جزمه بقوله الذي هو النخ موهوم صحة الحديث أو حسنه وقول سم لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ومثل ذلك يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف غير دافع للاعتراض فان قولهم الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الاعمال معناه انه إذا ورد حديث ضعيف في فضيلة عمل يجوز للشخص أن يعمل ذلك العمل ومع ذلك هو مشروط بان لا يشتد ضعفه ولم يعارضه خبر صحيح وما نحن فيه ليس من هذا فان المقام اثبات حكم ولا يحتاج بالحديث الضعيف فيه وكذلك في تعبير الشارح بقوله اخذنا مقتضى ذلك صحة الحديث وضعفه وقد كان يكفي الشارح ان يقول الذي هو أي ثواب الواجب افضل من ثواب المندوب للحديث القدسي وما تقرب إلى عبدی بشي ما أحب إلى مما افترضته عليه (قوله لا يثيب عليه ثواب الواجب) أي ثواب الاكل والافعاله جار فيما لو اقتصر على غير الاعلا إذ ثواب كل منها لا ينقص عن ثواب السبعين الا انه في الاعلا اكل منه في غيره (قوله او مرتبا) ظاهره ولو كان المتأخر هو الاعلا فيكون هو المثاب عليه ثواب الواجب وما قبله ثواب المندوب وهو ظاهر كلام المصنف قال الكمال وهو غريب وضعفه ظاهر اه وهو كذلك لانه سقط الواجب بالاول وقول سم ان الاعلا لما كان ارجح واكمل كان تعلق الوجوب به اتم فينظر اليه في اداء الواجب حيث وجد وان تأخر في غاية التهاوت لانا اذا نظرنا للظاهر جزمنا يقينا بان الواجب سقط بفعل الاول واما بالنظر لما في نفس الامر وهو ترتيب الثواب على الاعلا مثلا او على غيره فمما لا نعلمه ولا نطلع عليه (قوله لا ينقصه) من باب نصري تعدي بنفسه كما هنا وكما في قوله تعالى ثم لم ينقصوكم شيئا ويلزم كافي نقص المال ينقص وفي المتعدي لغة اخرى ادون

غيره مع فرضه وتكثير حديث إشارة إلى ضعفه (قول الشارح معا او مرتبا) هاتان صورتان وفي الترك صورة واحدة لانه لا يقال فيه معا او مرتبا فهذه ثلاثة في المنطوق وسيأتي مثله في المفهوم أعني ما اذا نسأت فصور للطريقة التي حكاه المصنف منظورا ومفهوما ستة (قول الشارح ثواب الواجب) قيد به احترازا من ثواب المندوب ولذا لم يقل فالثواب والعقاب مع انه انحصر وترك ذلك في العقاب لان المندوب لا يعاقب عليه (قول الشارح فعلت معا) اي او تركت ولا يقال في الترك معا ولا مرتبا لانه عدم فعل الكل فلذا ترك تدبر (قول الشارح وقيل في المرتب الخ) مقابل للقول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاضل والتساوي وعدم التفصيل بين المعية والترتيب فهذه الطريقة توافق الطريقة التي حكاه المصنف في اربعة من ستة وهي صورتا الترك وصورتا الفعل في المعية وتخالفا في اثنين وهما صورتا الفعل في

الترتيب ومنشأ ذلك ما عرفت من ان الطريقة التي حكاه المصنف تفصل بين التفاوت والتساوي لا بين المعية والترتيب من هذه الطريقة بالعكس كما يؤخذ من الشارح ثم ان الشارح حكى هذا بقيل أيضا لضعفه الماخوذ من التقطيع الاتي ايضا تدبر (قول

الشارح ويثاب ثواب المندوب) أى بدليل آخر لان الامر بالمهم لا يدل على ندبه غيره وهذا متعلق بالقولين فى الثواب وهو قول المتن ومقابلة (قول الشارح وهذا كله) أى القول بان عمل ثواب الواجب الاعلى او (٢٣٣) الاول والاخذ وعمل العقاب الادنى او

الاخذ مبنى على مراعاة الخصوصية نظراً لتأدى أى لتأدى الواجب وهو المشترك بها والتحقيق المأخوذ مما تقدم من ان الواجب لا يختلف باختلاف المكلفين ان محل ثواب الواجب والعقاب احدها ولا نظر الى خصوصية ما وقع لانه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية بخير فيه والاختلف الواجب باختلاف المكلفين ولا قائل به على الاصح الذى التفرع عليه (قول الشارح) والالكان من تلك الحيثية واجبا) اذ لا يثاب عليه من حيث تلك الخصوصية ثواب الواجب إلا اذا كان من تلك الحيثية واجبا وقد عرفت انه منها بخير فيه فوجه هذه الملازمة انه لما ائيب ثواب الواجب على الاعلى علم ان الاعلى واجب والا فلو نظر الى ان الواجب القدر المشترك لا تفاوت فيه ولا لما كان مشتركا فلما قيل ان هذه الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به وحصول

لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فليل يعاقب على ادناها) عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فتواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معا او مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا اولها تفاوتت او تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر ثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب احدهما من حيث خصوصه الذى يقع نظر التأدى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه احدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لكان من تلك الحيثية واجبا

من الاولى وهو التشديد فى القافى الماضى والمضارع (قوله عن ذلك) أى ثواب الواجب (قوله فليل يعاقب على ادناها) وإن كان مقتضى ثوابه على الاعلا انه يعاقب عليه لكنه لا يعاقب لانه لو فعل الادنى كان آتيا بالواجب ثم انه لم يذكّر مقابله وقد ذكر الشارح له مقابلا فى ضمن التحقيق الا ترى (قوله ان عوقب) انما قال ذلك لانه تحت المشيئة بخلاف الثواب فلذا لم يقيد به (قوله لانه لو فعله فقط لم يعاقب) أى فضم غير اليه لا يزيد عقوبة (قوله فان تساوت) هذا مفهوم من قوله وفيها اعلا ثوابا (قوله على واحد منها خبر) ثواب أى على واحد فعلا فى الثواب او تركا فى العقاب (قوله فعلت مع الخ) أى او تركت ولا يقال تركت معا او مرتبا لان الترك عدم الاتيان بالشئ ولا يعقل فيه الترتيب وهذا تعميم فى الاستواء وعدمه كما يدل عليه المقابل (قوله وقيل فى المرتب الخ) هذا مقابل القول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاوت والتساوى وعدم التفصيل بين المعية والترتيب قال شيخ الاسلام وهذا القول هو الاوجه وقال السكّال انه الظاهر الذى يتبعه الجزم به وانما محل النظر فيما اذا فعلت الحاصل كلها معا كان قيل للمكلف وكلت فلان فى الاعتاق وفلان فى الاطعام وفلان فى الكسوة فقال نعم ثم وضع الطعام والكسوة وأمر الفقراء العشرى بالاخذ فاخذوا معا واقرن بذلك قول وكيل العتق انت حر وتصور المعية ايضا بمباشرة تجميع وبمباشرة بعض والتوكيل فى بعض (قوله ويثاب ثواب المندوب) لكن بدليل آخر غير الدليل الدال على وجوب واحد لان الامر بالمهم لا يدل على ندب غير الواجب (قوله الثواب الواجب) متعلق بذكر والذى ذكر ثواب الواجب اعلاها فى المتفاوتة واحداها فى المتساوية على القول الاول وأولها مطلقا على القول الثانى فقوله ويثاب ثواب المندوب يرجع للقولين (قوله وهذا كله) أى ما ذكر من القولين وتفاصيلهما والا ثابته ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر ثواب الواجب وقوله من حيث خصوصه وهو كونه أعلا أو أول فى الثواب وأدنى فى العقاب وقوله الذى يقع صفة لاحدهما وهو الاعلى او الاول وقوله نظر التأدى الخ أى لا لكونه هو الواجب لان الواجب واحد لا بعينه لاهو من حيث خصوصه فهذا تعليل لكون محل الثواب الواجب والعقاب احدهما من حيث خصوصه (قوله المأخوذ مما تقدم) أى من قول المصنف يوجب واحد لا بعينه يعنى ان محل ثواب الواجب والعقاب تركه هو أحد خصال الخير من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه فمن أتى بالاطعام من خصال الكفارة مثلا وصار بفعله متعينا لثواب الواجب لا يثاب عليه ثواب الواجب من حيث خصوص كونه اطعاما بل من حيث كونه أحد خصال الخير حتى ان الواجب ثوابا فيما اذا أتى بخصال الخير كلها على الترتيب بقصد الامتثال هو اولها من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من ثانيها وثالثها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث هو أحدها الذى تؤدى الواجب بغيره منها لا من حيث خصوصه (قوله) والالكان من تلك الحيثية واجبا) أى مع انه إنما وجب من حيث كونه أحدها لا من تلك الحيثية وفيه

(٣٠ - عطار - اول) الثواب الخاص به بعد إيقاعه وتعيينه لا يستلزم تعلق الإيجاب به من حيث الخصوص ليس بشئ إذ كيف يثاب عليه من حيث خصوصه ثواب الواجب مع عدم تعلق الإيجاب بخصوصه وتأدى الواجب به يكفيه ان يثاب على القدر الواجب وهو المشترك ثواب الواجب دون الزائد فتأمل (قول الشارح) لا من حيث خصوصه لان الكلام فى مقتضى الامر بواحد

مبهم ومقتضاه الثواب على المتدر المشترك واما خصيصة المتعلق وما فيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها في الامر بفعل
 الخير ثواب المندوب ثم ان الشارح (٢٣٤) رحمه الله ذكر مقابل قوله وقيل يعاقب على أدائها في التحقيق الآتي في

حتى أن الواجب ثوابا في المرتب أولها من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال في كل من
 الزائد على ما يتأدى به الواجب أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه
 (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها فعلى
 المكلف تركه في أي معين منها وله فعله في غيره إذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) في منعهم ذلك كمنعهم
 الإيجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيها (وهي كالخير) أي والمسئلة كمسئلة الواجب الخير فيما تقدم
 فيها فيقال على قياسه النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو لا تتناول السمك أو اللبن أو البيض
 يحرم واحدا منها لا بعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات
 ويثاب بتركها امتثالا

ان الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به كما تقدم وحصول
 ثوابه الخاص به بعد ايقاعه وتعيينه لا يستلزم تعلق الإيجاب به من حيث الخصوص (قوله حتى ان
 الواجب الخ) تفريع على التحقيق (قوله في المرتب) أي فيما إذا أتى بخصال الخير مرتبة (قوله
 لا من حيث خصوصه) أي خصوص كونه أولها وفيه أنه وان قيل الواجب أولها فليس المراد به من
 حيث الأولية بل من حيث تحقق الواجب فيه وهو الواحد غير المعين (قوله من حيث حيث أنه أحدها) أي
 الذي تأدى الواجب بغيره المناسب ان يقول من حيث أنه زائد على أحدها إلا أن يجعل الاضافة للعهد
 أي من حيث أنه أحدها الزائد (قوله ويجوز تحريم الخ) عبر بهذا دون ان يقول والنهي عن واحد
 مبهم من أشياء معينة بالامر أي في جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله
 وهي كالخير للتنبيه على ان هذا الخلاف في الجواز لا في الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة في الجملة
 وإلا فالعقاب خاص بالحرام (قوله وهو القدر المشترك) فيه ما تقدم بحثا وجوابا (قوله فعلى المكلف تركه)
 أي القدر المشترك (قوله وله فعله في غيره) لا يقال الكف عن أحد المعينات الذي هو قدر مشترك بينها
 يقتضى الكف عنها كلها فينتفى الحرام بالخير كما قال به القرافي لا نأقول إذا استحضرنا تقييد القدر
 المشترك بينها بكونه في ضمن أي معين منها ظهر لك ان الاتيان به في ضمن واحد منها لا ينافي الكف
 عنه في ضمن آخر كما أشار الى ذلك بقوله فعلى المكلف تركه أي لان القدر المشترك انما يحصل في ضمن
 معين (قوله إذ لا مانع من ذلك) أي من فعل الغير لان المحرم واحد فتحريم واحد لا بعينه ليس من باب
 عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق في واحد فليس النهي كالنهي (قوله في منعهم ذلك)
 أي تحريم واحد لا بعينه (قوله لما تقدم عنهم فيها) وهو ان تحريم الشيء أو إيجابه لما في فعله أو تركه
 من المفسدة أو المصلحة التي يدركها العقل وانما يدركها في المعين (قوله فيقال) تفصيل للاجمال في
 قوله فيما تقدم (قوله النهي عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بان حق مقابلة الامر النهي
 لا التحريم (قوله بالمعنى السابق) أي مفسر ذلك الواحد بالمعنى السابق وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي
 معين منها (قوله امتثالا) قيد الترك بالامثال لان الثواب فيه يتوقف على قصد الامثال به وان كان
 الخروج عن عدة النهي حاصلا بمجرد الترك (قوله وعلى الاول) أي ان التحريم لواحد لا بعينه (قوله

ضمن قوله انه أي محل
 ثواب الواجب والعقاب
 أحدها من حيث أنه أحدها
 أي لا أعلاها ولا أدناها
 تدبر (قوله حيث قال الخ)
 قد عرفت ان كلام الشارح
 في أنه يثاب عليه الثواب
 الخاص به مقابلة أداء
 الواجب الذي يتعلق به الامر
 وهو القدر المشترك وإذا
 تأملت ذلك وجدت انه
 لا مخلص عما قاله الشارح
 تدبر (قوله وان فعلت الخ)
 هذا شيء زائد على موجب
 الامر بواحد مبهم وليس
 الكلام الا اليه (قول المصنف
 ويجوز تحريم الخ) كان
 الاختصار ان لو قال والنهي
 عن واحد مبهم من أشياء
 معينة كالامر أي في جميع
 الاقوال المتقدمة ويستغنى
 عن قوله خلافا للمعتزلة
 وعن قوله وهي كالخير
 إلا انه قصد التنبيه على ان
 هذا الخلاف في الجواز
 لا في الوقوع ويقاس على
 التحريم الكراهة إلا في
 العقاب (قول الشارح إذ
 لا مانع من ذلك) أي فعل
 الغير لأن المحرم واحد
 فتحريم واحد لا بعينه ليس
 من باب عموم السلب بل
 من باب سلب العموم
 فيتحقق في واحد فليس النهي
 كالنهي (قول الشارح النهي

عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بان الاحسن في مقابلة الامر النهي لا التحريم (قول الشارح ويثاب بتركها وهي
 امثالا) أي بان يقصد به الامثال وقد عرفت الفرق بين المكاف به في الفعل غير الكف وبين الكف في بحث الغافل فارجع اليه ان شئت

ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم في ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الأول أن تركت كلها أمثالاً أو فعلت وهي متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً فليل ثواب الواجب والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفي المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معاً أو مرتباً وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب ولتحقيق أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث أنه أحدها حتى أن العقاب في المرتب على آخرها من حيث أنه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بترك الواجب منها من حيث أنه أحدها (وقيل) زيادة على ما في الخير من طرف المعتزلة (لم تردبه) أي بتحريم ما ذكر (اللفظ) حيث لم ترد بطريقة من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً نهى عن طاعتها إجماعاً قلنا الإجماع

وهي متساوية) حال من ضمير الفعلين قبله قاله شيخ الإسلام وفيه نظر لانه يلزم عليه توارد عاملين على معمول واحد ودعوى أنه من باب التنازع مشكل لانه لا يكون في الحال لاقتضائه إلى الإضرار والحال لا يكون ضميراً فالأولى أن يجعل حالاً من ضمير فعلت وحذف مثلاً من قوله تركت فهو من باب الحذف من الأوائل دلالة الثواني (قوله عقاباً وثواباً) نشر على غير ترتيب اللف من قوله ثواب الواجب والعقاب وكذا قوله على ترك أشدها وفعل أخفها (قوله) سواء فعلت معاً أو مرتباً) راجع لقسمي المتساوية والمتفاوتة ولم يزد وتركت لأن الترك لا ترتيب فيه (قوله على فعل آخرها) هذا ما خالف فيه الواجب المخير (قوله لا ارتكاب الحرام به) أي دون ما قبله لاذ الفرض أن المحرم واحد منها لا بعينه ولا يحصل ذلك إلا بالخير (قوله من حيث أنه أحدها) أي لا من خصوص كونه آخرها وأشدها (قوله وقيل زيادة) أخذه من كلام الإمام في التخليص حيث قال فيه أنكر معظم المعتزلة النهي عن شيئين على التخيير ثم اختلفوا فمنهم من منعه من جهة اللغة ومنهم من منعه من جهة العقل لانه إذا قبح أحدهما قبح الآخر اه زكريا ثم إن هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لافي الجواز وعدمه (قوله لم ترد بطريقة الخ) يعني أن المراد بورود اللغة بطريقة أي بصيغة لا ورودها به نفسه فلا يرد أن يقال لا بحث للغة عن تحريم ولا غيره من الأحكام الشرعية لأن ذلك من وظائف الشريعة وكان المناسب أن يقول يعني لم ترد بطريقة اللغة لأن التعبير بالحثية يقتضي أن عدم ورودها بطريقة علة لعدم ورودها بالتحريم إذاً لا قرب منها من معاني الحثية التعليل لانه معنى ورودها بالتحريم (قوله على ما في الخير) أي الأقوال التي في الواجب المخير (قوله من النهي) أي اللفظي بيان لطريقه (قوله وقوله تعالى) جواب من طرف هذا القائل عما ورد عليه من أنه قد وردت اللغة بطريق ذلك فان قوله تعالى ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً صيغة نهى عن طاعة واحد من شيئين وحاصل الجواب أن هذا إنما يكون طريقاً لذلك لو كان نهياً عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هو نهى عن طاعتها إجماعاً وقد رد الشارح هذا الجواب بقوله قلنا الإجماع الخ وحاصله أن هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد مبهم فهي طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بإجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من حملها على معناها الأصلي

(قول الشارح والتحقيق)
أن ثواب الواجب الخ
قد عرفت وجه هذا التحقيق
فيما مر ثم أن ما في المصنف
مبنى على ما اختاره السيد
من الإيجاب والتخيير
ليس بالقياس إلى الكلي في
نفسه بل إلى الأفراد
الواقع هو في ضمنها وما
ذهب إليه الشارح مبنى
على ما اختاره المحقق
التفاضل تبعاً للمضد
من أن الواجب لم يتعلق
بمعين وأن ما يتعلق بالمعين
هو التخيير وهو الحق
الذي لا يلزم عليه التكليف
بغير معين ولا اختلاف
الواجب باختلاف المكلفين
وقد نهناك عليه فيما مر
فتأمل (قول الشارح زيادة
على ما في الخير) أي إيجاب
واحد لا بعينه فالمنع
المتقدم من حيث أنه إذا
قبح واحداً لا بعينه قبح الكل
وهنا من حيث ورود اللغة
(قول الشارح كما وردت
بالامر) أي فوروده
هناك مسلم أما جدلاً أو
من غير من مرم من المعتزلة
ولذا قالوا زيادة على ما في
الواجب التخيير تدبر
(قول الشارح حيث
لم ترد) الأولى أي لم ترد

ولا تعلق لها بالتحريم أصلا الا أن يقال اسناد الورود اليها مجاز كما يؤخذ من الحاشية (قول الشارح لمستنده) تأمل مراده بهذه الزيادة مع ان الاجماع لا بد له من مستند لم يصرحوا بذلك في كل موضع وأقول الصادق هنا هو ذات الاجماع فلا بد له من مستند بخلاف ما اذا كان الاجماع دليلا فان كان وان لم يعرف المستند تأمل (مسئلة * قول المصنف مهم) المهم ما حرك الهمزة فيكون معني به فكان الانصر ان يقول مهم لا ينظر الى فاعله بالذات لانه يلزم من كونه منها ان يقصد حصوله والعكس قاله بعضهم ولا يخفى ان التصريح أولى إذ لا يصدق الخ فلا يكون قيدها في التعريف بهذا المعنى فيؤخذ في التعريف من حيث انه قيد بهذا المعنى لامن حيث انه يصدق به فادفع ما قيل هنا نعم قوله لثبوت الإيجاب الجزئي الخ فيه شيء فان اراد المطلق انما هو من حيث انه مطلق لا من حيث تحققه في بعض الافراد (قوله والاول هو الذي يدل عليه الخ) يفيد ان

لمستنده صرفه عن ظاهره (مسئلة فرض الكفاية) المتقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (مهم) يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله

مانع (قوله لمستنده) علة مقدمة على معلولها (قوله المتقسم الخ) اشارة الى مناسبة ذكر هذه المسئلة هنا لانها متعلقة ببعض ما تقدم (قوله مطلق الفرض) وهو الذي لا يكون باعتبار شيء ولا باعتبار عدم شيء (قوله المتقدم حده) مرفوع نعتا لمطلق أو مجرور نعتا لفرض اشارة الى ما سبق من قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فيجاب وتقدم ان الفرض والواجب مترادفان فيكون حد الواجب حدا للفرض فلا يقال ان الذي تقدم حده هو الواجب (قوله مهم) المهم ما حرك الهمزة ولا يكون الامعنى به فكانه قال امر معني به فظهر ان الانصر ان (يقول مهم) لا ينظر الى فاعله بالذات وذلك لانه يلزم من كونه مهما ان يقصد حوله وبالعكس ثم ان هذا التعريف أصله للغزالي لكنه قال كل مهم ديني فحذف المصنف لفظة كل لانها لشمول الافراد والتعريف للباهية ولفظة ديني ليدخل الدينوي كالحرف والصنائع بناء على الاصح انها فرض كفاية والغزالي يرى انها غير واجبة لان في بواعث الطباع عليها مندوحة عن الإيجاب كما قاله في الوسيط تبعا لامامه فلذلك اخرجها بقوله ديني ويشكل عليه عده في الاحياء والوجيز الحرف والصنائع المهمة من فروض الكفاية (قوله يقصد حصوله) أي يقصد الشارع حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب اطلاقا للسبب على المسبب فان حقيقة القصد الارادة قولوا أراد الشارع الواجب لما تخلف عن الوجود أو رد الناصر انه كان المناسب ان يقول تحصيله لان التكليف بالفعل وفيه ان الحصول ثمرة التحصيل لانه لا يقصد لذاته بل باعتبار ثمرته فالحصول هو المقصود أولا وبالذات بخلاف التحصيل وان كان هو المكلف به وأورد ايضا ان الحد يتناول مطلق الفرض فلا يطرد واجاب بان النظر الى الفاعل في الكفاية وقع التقيد بتركه وفي مطلق الفرض وقع ترك التقيد به ولذا صدق على قسميه اه وحصله رجوع الاول للباهية بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء وفرق بينهما بان الاول اخص والثاني اعم ولذلك قال ولذا صدق الخ واجاب سم ايضا بتسليم شموله له وانه تعريف بالاعم أو بمنع الشمول إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلي أعني مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الإيجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة اي في بعض أفرادوه وهو الفرض العيني وجواب الناصر أدق فانه كشف عن ماهيتهما المراد منهما وهو الاتق بحال التعريف وسم اخرج التعريف الذي هو من باب التصورات الى التصديق لان السلب الكلي انما يكون في التصديقات وهذا يعلم سقوط قوله وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ عليه فانه لا يلاقيه فكيف ينطبق عليه لتباين الملتصين تأمل (قوله من غير نظر بالذات) قرر الناصر انه خارج عن التعريف نتيجة له ولازم عنه بناء على ان اسناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من السلب او البعض مبهما او معينا اه واقول انه على تقدير القصر يكون المعنى هكذا مهم لا يقصد إلا حصوله اي لا غيره فقوله من غير نظر الخ تصريح بلازم الحكم السلبى المستفاد من القصر إلا ان دعوى القصر لا دليل عليها فان قوله يقصد حصوله وقع نعتا لقوله مهم فجمله يقصد حصوله وان وقع فيها اسنادا لانه غير مقصود فعلى تقدير القصر يلزم قصد الاسناد بالاخبار فيلزم التناقض على انه ليس في الكلام ما يدل على القصر بل هو أمر ادعائي فالحق انه من اجزاء التعريف ويدل له قول الشارح الاتي وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله لصراحتة في ان المخرج له قوله من غير نظر الخ ولا لقال فانه لم يقصد حصوله اي لم يختص القصد بحصوله (قوله بالذات) متعلق بنظر والباء للاستقواء المراد بالنظر الذاتي ما هو بالاصالة والاولية والمعنى من غير نظر ملتبس

(قول الشارح أى يقصد حصوله في الجملة) هذا تأويل للمعنى يقصد من غير نظر فإن ظاهره ان عدم النظر مقصود ولا معنى له فأشار إلى أن المقصود لازمه وهو الحصول في الجملة فاندفع ما في الناص ثم أنك ان تأملت قول الشارح فيما يأتي فإنه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد الخ وجدت قصد الحصول من كل عين ملزوم النظر بالذات فإذا انتفى النظر بالذات انتفى (٢٣٧) ملزومه ووجد قصد الحصول في

الجملة المقابلة لذلك الملزوم
فانتفاء الملزوم لازم لا انتفاء
اللازم ومتى انتفى وجد
قصد الحصول في الجملة
فقولنا لازمه أى بواسطة
تدبر (قوله هو معنى قول
المصنف) أى هو المراد
منه (قوله المشعر فالخ)
فيه أنه حيث يكون الاسناد

مقصودا والاسناد في
التعريف لا يقصد على
ان الاشعار بذلك عرفا
بمجرد دعوى لا دليل عليها
(قوله ما يعمل) الاولى
العمل (قوله فلا يعتبرون
ذلك فيه) لأنه لا شك ان
التعريف بالاعم من جملة
طرق الاكتساب (قوله
بان الصواب الخ) والالام
يكن المنطق بمجموع قوانين
الاكتساب وقد اتفق
الكل عليه (قول الشارح
لان الغرض تمييز الخ)
وما قيل انه لو ابقى المهم
على أنه ما أحرز النفس
وعوقب بتركه لم يحتج إلى
هذا فليس بشئ لأنه يمنع
منه عدم صحة الحوالة فيما
يأتي في قوله وسنة الكفاية
كفرضا فإنه شامل

أى يقصد حصوله في الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة أنه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنائز والامر بالمعروف ودينوى كالحرف والصنائع وخرج فرض العين فإنه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد بقصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الفرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أى فرض الكفاية (الاستاذ) أبو اسحق الاسفرائينى (وامام الحرمين وابوه) الشيخ أبو محمد الجوينى (افضل من) فرض (العين) لأنه يسان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الاثم المرتب على تركهم له وفرض العين إنما يسان بالقيام به عن الاثم القائم به فقط والتبادر إلى الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علت ان فرض العين افضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف

بالاصالة والاولية إلى الفاعل بل بالتبع (قوله في الجملة) هو بمعنى قول المصنف من غير نظر بالذات إلى الفاعل ولعل فائدة قول الشارح ان يقصد حصوله في الجملة مع كون عبارة المصنف اوضح منها الاشارة إلى ان عبارة من قال يقصد حصوله في الجملة بمعنى عبارة المصنف (قوله ضرورة انه الخ) علة لما بعد الاستثناء أى إلا بالتبع فإنه ينظر للفاعل (قوله كالحرف والصنائع) العطف تفسيري فان معناهما لغة العمل واصطلاحا حال الملكة الحاصلة من الترن على العمل اه زكريا (قوله وخرج) عطف على تناول (قوله حيث قصد الخ) تعليل (قول أى واحد) اشارة إلى ان المراد بالعين الذات (قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم) أدخلت الكاف آلة فيما فرض عليهم بخصوصهم ولا يصح ما قيل انها أدخلت خزينة فان شهادته بشهادة رجلين لان الكلام في فرض العين وما يقال انها قد تكون فرض عين اذا تعينت يرد بان هذا عارض والاصل فيها غير ذلك (قوله احترازا) علة للنفي اعنى قوله بقيد وقوله لان الغرض علة للنفي (قوله لان الغرض الخ) يرد عليه ان التعريف حيث يكون غير مانع لعدم تمييزه المعروف عن جميع ماعداه ويجاب بأنه جرى على طريقة المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم واشترائط الاطراد والانعكاس طريقة المتأخرين لا يقال ما المانع من زيادة جز ما يكون الفرض تمييز فرض الكفاية عن جميع ماعداه لا نأقول يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتي في قوله وسنة الكفاية كفرضا ومن جملة ما شبه به التعريف وهو لا يصح في جانب سنة الكفاية على هذا الفرض (قوله أى فرض الكفاية) ارجع الشارح الضمير لفرض الكفاية لأنه نص كلام المصنف ثم قال بعد لأنه يسان بقيام البعض به الخ اشارة لما قاله الشمس البرماوى تبعا لشيخه الزركشى ان المصنف قد وهم في نقله عن الاستاذ والامام وابنه ان فرض الكفاية افضل من فرض العين وان صواب النقل عنهم ان القيام به افضل كما وقع في عباراتهم لانه نفسه افضل قال الكمال ولك ان تقول لم يهتم المصنف لان الغرض هو فعل المكلف الذى هو متعلق الطلب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنائز والقيام به فعل بالمعنى المصدرى ووصفه بالافضلية لكونه آتيا بما هو افضل فوصف الفرض بالافضلية بالاصالة والقصد وصف الاتيان بهما بالتبعية بل ما صنعته اجود لما فيه من التنبيه على انه مقصود الائمة المذكورين اه ملخصا (قوله الكافي) صفة لقيام وقوله عن عهده أى عهدة فرض الكفاية وقوله جميع نائب فاعل يسان وقوله عن الاثم متعلق بيسان (قوله وان لم يتعرضوا له)

للتعريف ايضا (قول الشارح أى فرض الكفاية) أفاد ان المفضل هو الفرض ثم علة بقوله لأنه يسان الخ اشارة إلى أن علة افضليته افضلية القيام به فالفرض هو الحاصل بالمصدر والقيام هو المعنى المصدرى وافضلية المعنى المصدرى تابعة لافضليته فهى علة باعتبار العلم فلا تنافي بين ما في المصنف وبين ما وقع في عبارة الاستاذ ومن معه من القيام بفرض الكفاية افضل من القيام بفرض العين تدبر

(قول الشارح ولمعارضة هذا الخ) أي غالدليل أن تساقطاً فلا وجه لذلك الزعم (قول المصنف وفاقاً للإمام الرازي) عبارة في الحصول فأما إذا تناول الأمر الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلًا بفعل البعض فتحصل بالبعض لم يلزم الباقيين اه وهو صريح في أن المخاطب البعض خلافاً لما قال أن عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع (قول الشارح) لا اكتفاء بمحصوله الخ ولو كان واجبا (٢٣٨) على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف عنه بفعل

غيره وأجيب بأن الاكتفاء بفعل البعض لأن المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف ولا استبعاد في السقوط بفعل الغير كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو وفيه أن هذا يكفي فيه خطاب البعض فهو المتيقن ولا دليل على خطاب الكل (قول المصنف لا على الكل الخ) هذا يفيد أن الشيخ يقول بأنه فرض على كل واحد وما أورد عليه من أن إسقاطه عن الباقيين يكون رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد أن يكون مراد من قال أنه يجب على الكل أنه يجب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التاميم للجميع بالذات والكل واحد بالعرض مدفوع بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كاتقاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالصلاة عليه فإنه

في الأغلب ولمعارضة هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه وإن أشار كما قال إلى تقوية يعزوه إلى قائله الأئمة المذكورين المفيدان للإمام سلفا عظيما فيه فإنه المشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه إليه النووي والاكثر (وهو) أي فرض الكفاية (على البعض وفاقاً للإمام) الرازي لا اكتفاء بمحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافاً للشيخ الإمام) والدالمصنف (والجمهور) في قولهم أنه على الكل لا ثمهم تركه ويسقط بفعل البعض

أي صريحا ولا افتدوقع في كلام إمامنا الشافعي رحمه الله والاعجاب ما يدل عليه فقد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنائز مكره وعلاؤه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وهذا التعايل كالصريح في أن فرض العين أفضل ولا ينافيه تقديم إتمام المشرف على الفرق على الصيام في حق صائم لا يتمكن من إتمامه إلا بالافتقار لأن هذا التقديم ليس للأفضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل عليها بدليل تقديم الفعل على الفرض لذلك كتقدم خسوف خيف فيه الانجلاء على مكتوبه لم يمتنع وقتها (قوله في الأغلب) احتراز أعماء خص به النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره على ما تقدم (قوله ولمعارضة هذا) يعني شدة اعتناء الشارع به الذي هو دليل لأفضلية فرض العين وقوله دليل الأول مفعول المصدر المضاف لاسم الإشارة الذي هو الفاعل ودليل الأول هو أنه يصان ثم لا يخفى أن كلامنا الدليلين معارض للآخر في تساقطان ويتساوى القولان وما قيل أن هذا الدليل أقوى فلا يعارضه الضعيف دعوى لا دليل عليها (قوله وإن أشار الخ) أي لأنه بوجه آخر والنكات لا تنزاحم فإن التقوية من حيث العز ولا تنافي النظر من حيث الدليل وهو عطف على إشارة الأولى (١) وقوله كما قال أي في منع الموانع وباء بعزوه للسببية متعلق بتقوية وقوله المفيد نعت لعزوه (قوله وفاقاً للإمام الرازي) تبع فيه المرائي والذي في محصول الإمام إتمامه وجوبه على الكل كما فهمه الاستوى وغيره اه ذكرى أو قد يجاب بأن الإمام ذكر في غير المحصول ما يخالف ما فيه (قوله لا اكتفاء بمحصوله من البعض) أي ولو وجب على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره وأجيب من طرف الجمهور بأن الاكتفاء بفعل البعض لأن المقصود كما علم وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف كما في فرض العين ولا استبعاد في سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو عنه (قوله لا ثمهم تركه) ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى ما عليه الجمهور نص الشافعي في مواضع من الام كما قاله الزركشي وغيره (قوله ويسقط) أي الفرض المراد سقوط لازم وهو الاثم بتركه (قوله بفعل البعض) أي بتمام فعله فلا يكفي الشروع لاحتمال انقطاعه بخنوعه قال سم فان قيل على قول الشيخ الإمام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت يسقطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق السكال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية

(١) قوله وهو عطف على إشارة الأولى المناسب وهو حال من فاعل أشار الأول كما لا يخفى فتأمل اه كاتبه

يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض وأيضا يجوز أن ينصب الشارع أمانة على سقوط الواجب من غير نسخ كذا في حاشية العبد للسعد (قول الشارح لا ثمهم تركه) أثم الجميع بالترك محل اتفاق فلا يرد على القائل بالوجوب على بعض مبهم أن أثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الأثم هو واحد غير معين كما في الواجب النخير (قول الشارح وأجيب بأن الخ) أي وهذا لا يتوقف على خطاب الكل فاندفع ما يقال أن محصل الجواب هو مفاد التعريف المنطبق على جميع الأقوال فتأمل (قوله تابع لابن الحاجب)

وأجيب بأن ائمتهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لالوجوب عليهم قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه اهل لذلك (والمختار) على الاول (البعض مبهم) إذ لا دليل على انه معين فن قام به

يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل (قوله واجيب) أي من طرف الاول بان ائمتهم بالترك أي ائتم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم أي تفويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة بأن يقوم به بعضهم لالوجوب عليهم ثم الحصول مقصود بالذات وكونه من جهتهم في الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف ما مر في التعريف قال السكال يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحقيق بالاستبعاد اعني ائمة طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به وأجاب سم بأنه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لاحداهما على الأخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تائيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون الأخرى كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل أن تكون المسكفة على السوية بل إذا قلنا بالمختار الآتي من ان البعض مبهم آل الأمر إلى ان المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل لجميع الطوائف مستوون في تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيهم فلا اشكال على هذا في ائمة الجمع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول الجمهور ان الخطاب على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف إتمام تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشارك (قوله ويدل لما اخترناه) أي الدلالة من التبعية على ذلك فكانه قيل ليفعل بعضكم وبمحت فيه بان القائل بوجوبه على البعض يكتبني بالواحد لصدق البعض به والاية إنما تدل على الاكتفاء بجماعة إذ الامة الجماعة واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال على تمام المدعى بل على المدعى في الجملة لدلائلها على تعلق الوجوب ببعض ما صدقات البعض وقول المصنف ويدل لما اخترناه معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذي هو عدم مجاوزة المقصور وهو الاية عن المقصور عليه وهو الوجوب على البعض وان كان مقصورا على بعض افراده على المشعة بالاستعلام والاحاطة حسنا او حكما إشارة إلى ان الاستدلال استثنائي لا يصلح لالزام الغير لامكان المعارضة من طرف الجمهور بدلائلها على الوجوب على الكل لانه خوطب الجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعاً بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه واجيب بان تأويل ادلة المصنف للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ليس أولى من العكس وضعف هذا الجواب بان تأويل ادلة المصنف أولى لان الاصل في الخطاب بالاحكام الشرعية ان يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض ثم ان كون المطلوب منه الفعل الكل والبعض لا يقتضي ان الفاعل منظور اليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليه وان زعمه الناصر (قوله اهل لذلك) أي لان يتقوى به قول الجمهور (قوله البعض مبهم) مبتدأ وخبر والجملة خبر قوله المختار ولم يحتاج إلى رابط لانها عين المبتدأ في المعنى والقول بان بعض مبهم هو القول بان القدر المشترك بين جميع الألباض كما هو في غاية الوضوح فاستدلاله في آية ولتكن منكم أمة على ان الوجوب متعلق بالقدر المشترك لان المطلوب فعل احدي الطوائف ومفهوم احدها قدر مشترك بينها لا يعكس على ما اختاره المصنف من ان الوجوب على البعض بل يؤيده (قوله فن قام به) فيه ان هذا متفق عليه بين الاقوال فالاول ان

ابن الحاجب لم يستدل بآية قاتلوا المشركين بل الدليل العقلي وهو ائمة الكل (قوله خاطب الجميع بالأمر الخ) فيه ان خطاب الجميع بالأمر لا يقتضي الوجوب على الجميع إلا إذا كان الأمر للجميع وهنا المخاطب غير المأمور ولا محذور فيه غايته انه خاطب الجميع لان المأمور بعض منهم غير معين فالآية ان لم تكن صريحة في أمر البعض فهي ظاهرة فيه نعم بقيت المعارضة بينها وبين قاتلوا المشركين فتصرف تلك للوجوب على البعض بالدليل العقلي المتقدم أعني الاكتفاء بالحصول من البعض اتفاقا على ان تأويل آية قاتلوا لا يخرجها عن معناها رأسا غايته اسناد ما للبعض للكل بخلاف تأويل ولتكن منكم أمة بالسقوط فانه يخرجها عن مدلولها بالمرة وهو ظاهر لمن تأمل (قوله ان يكون عاما) ان أراد العموم ولو على البدل فهو موجود هنا فان البعض على المختار مبهم وان أراد العموم الشمولي فهو ممنوع فبما يكفي فيه البعض كما هنا (قول الشارح فن قام به سقط الخ) أي لتحقيق القدر المشترك فيه وهذا المعنى خاص بهذا القول

سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بإدائه غيره عنه (وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الأصح) بجامع الفرضية

يفرع عليه ما هو خاص به فيقول فمن قام به تحقق به البعض المبهم الذى خوطب به (قوله سقط الفرض) أى الحرج بتركه كما عبر جماعة فلا ينافى وقوع صلاة فرقة على جنازة بعد صلاة أخرى فرضا ولهذا ينوى الفرض ويثاب عليها ثوابه اهـ ذكرى (قوله معين عند الله) فيه انه على الاول معين عند الله وان كان مبهما عندنا كما انه على الثانى مبهم عندنا أيضا فلا تظهر المقابلة وأجيب بأن الملاحظ فى الاول جهة الابهام وفى الثانى جهة التعيين وبهذا يرجع الخلاف لفظيا (قوله وبفعل غيره) أى من المكلفين فلا يحزى مردصبي من الجماعة السلام ويستثنى ما إذا حصل المقصود بتماه بفعل الصبي كصلاته على الجنازة وحمله الميت ودفنه فانه يسقط قاله الكمال (قوله وقيل البعض من قام به) قال ذكرى هذا من تفاريع القول قبله وان أوم كلامه ككثير خلافه (قوله ثم مداره على الظن) أى مبنى فرض الكفاية (١) على قول المصنف وقول غيره من حيث التعلق بالمكلف او السقوط عنه كما أشار لذلك الشارح بالتفريع بقوله فعلى قول الخ (قوله فعلى قول البعض الخ) فيه إشارة إلى فائدة الخلاف (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) أى ولا يفعله أيضا اهـ ذكرى وفيه نظر إذ لا يشترط أن يصمم غيره على عدم الفعل بل متى ما ظن انه لم يفعل ما زال الخطاب متوجها له فى ضمن البعض المبهم (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه ولا لزوم تأثم أهل الدنيا هـ فان قيل إنما اتفق الاثم لعدم القدرة هـ قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا واقول الوجه حيث اتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض اهـ سم (قوله ومن لا فلا) أى ومن لم يظن أن غيره لم يفعله بأن ظن أن غيره فعله واولى علم او يظن شيئا أصلا إذ الأصل برأء الذمة ويترتب على الخلاف مسئلة الشك فانه لا يجب فيها على الاول ويجب على الثانى والفرق أنه خوطب به ابتداء على قول الكل فلا يسقط عنه إلا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف (قوله أى يصير بذلك فرض عين) هو بيان للمعنى اللغوى ولذا عبر فيه بأى ولما لم يكن هذا مرادا لما يلزم عليه من قلب الحقائق أردفه ببيان المقصود فقال يعنى مثله ولذا عبر فيه بالناية وقيد المائلة بوجوب الاتمام إشارة إلى افتراقهما بوجوب الشروع فى العيني وعدمه فى الكفاية فى الجملة (قوله بجامع الفرضية) قد يعترض كونها جامعا بأنه لو صح لزوم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم منتف قاله الأصغر واجاب سم بمنع انتفاء اللازم لان المعتبر فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به امر لازم بحيث لو اتنى أئمتنا فقد اشترك الفرضان فى ان الشروع فيما يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه اهـ وقد يجاب أيضا بان هذا جامع بعد ثبوت الفارق كما أشار لذلك الشارح بقوله والفرق ان القصد

(قول الشارح كما يسقط الدين الخ) دفع لاستبعاد السقوط بفعل غير من وجب عليه (قوله على النسبة التامة) هذا هو المراد هنا وحيث لا يتأتى الشروع فى علم تلك النسبة مع قطع الاستمرار فيه إذا الاستمرار فيه محال (قوله وتسمى بحثا الخ) المسمى بالبحث هو النسبة لانه المبحوث عنه لان البحث التفتيش والذى يفتش عنه هو النسبة فتثبت أو تنفى بالدليل أو التنبيه وقد تسمى المسئلة بحثا لانه يبحث فيها عن ذلك لا لأنه يبحث عنها

(١) قوله أى مبنى فرض الكفاية على قول المصنف وقول غيره من حيث الخ قال ابن الشياط يحتمل أن يقال لا يكفى الظن فان قيل يتعذر القطع فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع فى الفعل والتبرؤ والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فهنا يكفى الظن لافى المقدمات والمبادئ اهـ بلفظه

(قول الشارح في باب الوديعه) لكن قال ابن الرفعة أيضا في باب اللقيط من المطلب ان هذا (٢٤١) أى ما ذكره البارزى بحث للامام

وقيل لا يجب اتمامه والفرق ان القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله عن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنائز على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جز ما لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غير ما يختلف صلاة الجنائز وما ذكره تبع لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعه من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر إلى الاصول أقعد ما ذكره البارزى في التمييز تبع للغزالي من انه لا يتعين بالشروع على الاصح إلا بالجهاد وصلاة الجنائز وان كان بالنظر إلى الفروع اضطرب (وسنة الكفاية) المنتسم إليها وإلى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضا) فيما تقدم وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للآكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا ثانيا أنها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه لسقوط المطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين ثالثا أنها مطلوبة من الكل عند الجور وقيل من بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط المطلب بفعله وبفعل غيره

حصوله في الجملة الخ (قوله وقيل لا يجب) مقابل قوله يتعين بقطع النظر عن قوله على الاصح لما يأتي ان التصحيح مختلف (قوله فلا يتعين حصوله) وينبني على ذلك انه لا يسقط إلا بالفراغ منه بخلافه على الاول (قوله فيجب تمام الخ) ففى ممتنائة من التصحيح وان كانت محل الخلاف (قوله كما يجب الاستمرار في صف القتال جز ما) أشار به إلى أن الخلاف في تعيين فرض الكفاية في غير الجهاد أما هو فتفق على تعيينه بالشروع فيه ثم هذا الاستمرار اتمام لفرض الكفاية الذى هو الجهاد فيحتاج لتأويل قوله في صف القتال بان المراد الكون فيه إذ هو فرض الكفاية والمراد بالصف الاصطلاف ثم ان هذا بظاهاه يقتضى حرمة الخروج من الصف ولو لم يكن بنية الفرار مع ان الحرام انما وترك القتال فرارا أو ما العذر أو لراحة أو تخير إلى فئة مثلا مع نية العود فلا حرمة فيه (قوله لما في الانصراف الخ) تعليل بحسب المظنة فلا يشترط حصوله بالفعل ومثل الجهاد والحج والعمرة كفاية يتعينان بالشروع ولم يتعرض لها هنا اكتفاء بما تقدم من وجوب اتمام نفلهما (قوله لمن آنس) وإلا فلم يتحقق الشروع حتى يحكم عليه بالتعين أو عدمه (قوله لأن كل مسألة) هذا التعليل يقتضى وجوب الاستمرار في تعلم المسئلة الواحدة واطلاقم بنافيه قلنا المراد بتعلم العلم تحصيل علم ما تضمنه مسائله من الاحكام إذ هي المثبتة بالدليل في العلم فلا يتحقق الشروع فيه بأقل من علم حكم مسألة واحدة فمن لم يحصل له ذلك فهو لم يشرع بعد واعراضه بعد تصور الموضوع والمحمول والتردد في الحكم اعراض قبل الشروع لا بعده اه كال (قوله أقعد) أى أحسن وضعا لا فادته قاعدة كلية مناسبة قواعد الاصول وهي كل فرض كفاي يتعين بالشروع فيه على الاصح ولا يضر استثناء الجهاد بعد ذلك لأنه يتعين بالشروع جز ما لأن القواعد شأنها ان يستثنى منها القاعدة تناسب الاصول لان الاصول هي القواعد (قوله وان كان) أى ما ذكره البارزى بالنظر إلى الفروع اضطرب أى من جهة افادته ما يتعين وما لا يتعين على وجه الحصر (قوله من حيث التمييز عن سنة العين) ذكر الحثية دفعا لما قد يقال انه عرفها بما عرف به المصنف فرض الكفاية فيلزم اختلال احد التعريفين (قوله جماعة) اراد بها ما فوق الواحد (قوله مثلا) تأكيد للكاف أو أحدهما للآخر الذين والآخر للآخر والآخر للآخر وفيه إشارة إلى أن سنة الكفاية ليست محصورة في ابتداء السلام كما قاله نحر الاسلام الشاشي فان منها ما تقدم الاذان والاقامة وما يفعل بالميت مما ندب اليه وتوضيحه الواحد من اهل البيت بالشاة الواحدة لتأدى شعار التضحية بها (قوله لسقوط المطلب) وذلك كاف في تفصيل سنة الكفاية فاندفع قول أبي زرعة لا يصح أن

جرى عليه الغزالي وتبعه البارزى كالحاوى وهو لكون قائله بإزمه استثناء الحج كالعمرة مع ما استثناء من الجهاد وصلاة الجنائز موافق لما اخترناه انتهى وهو صريح في ان الخلاف بين الطريقين لفظي كما يقتضيه كلام الشارح فتخص الطريقة الاولى بما استثنى في الطريقة الثانية إلا الجهاد لانه لا خلاف فيه فتدبر (قول الشارح بالنظر إلى الاصول أقعد) إذ فرض الكفاية قسم من مطلق الفرض الذى فسر في الاصول بالفعل المطلوب طلبا جازما والتعين أى وجوب اتمام أقعد بالنظر إلى هذا من عدم التعيين قاله الناصر لكن الظاهر أن المراد بكونه أقعد انه اوفق بالقواعد أى بوضعها لان جعل التعيين أصلا هو طريق وضع القواعد الاصولية بخلاف الحكم بعدم التعيين إلا ما استثنى هذا أولى بما ذكره المحشى لان الكلية تكون في النفي والاثبات (قول الشارح إلا الجهاد) قد عرفت أنه لا خلاف فيه فلعل مفهوم الاصح بالنظر للمجموع (قوله أى والحج والعمرة) أى الزائدين على فرض

العين فانه يجب على الكفاية كل غام احياء البيت بحج أو عمرة

وقيل من بعض قام بها رابعها أنها تعين بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعنى مثلها فى تأكيد طلب
الانتماء على الاصح * (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازاً
ونحوه) أى نحو الظهر كباقي الصلوات الخمس (وقت الاداء)

سنة الكفاية أفضل من سنة العين كما قيل فى فرض الكفاية لعدم تأتى سقوط الاثم إذ لا اثم فى تركها ومع
ذلك فالوجه تفضيل سنة العين بمثل ما تقدم فى دليل تفضيل فرض العين قال الشهاب عميرة يلزم على سقوط
الطلب أن الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا تسلك بها مسلك فرض الكفاية من ترتب الثواب على
فعلها كالفرقة الأولى لأن المدرك هناك بقاء الطلب وإن سقط الحرج والغرض هنا سقوط الطلب
فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل أن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب
على تركها بفعل القائم بها كان ملائماً لماسلف فى فرض الكفاية اهـ وعليه منع ظاهر وهو أن الطلب
سقط عن الفرقة الثانية فى فرض الكفاية بفعل الأولى فلي تأمل (قوله وقيل من بعض الخ) لاجابة الى
ذكر بعض لان هذا تفصيل فى البعض (قوله فى تأكيد الطلب الخ) فيه نظر فان سنيتها لا تقوى عن
قبل كما فى فرض الكفاية إذ اتين فكان المناسب أن يقول يعنى مثلها فى تخصيص الطلب بمن شرع
(قوله الاكثر أن جميع وقت الخ) حاصله أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسبب وجوبه الجزء
الأول من الوقت لسبقه بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل بالمكلف بخيرا فى أجزاء الوقت
كالخير فى المفعول فى خصال الكفارة ولذلك قال شارح المنهاج أن حقيقة الموسع ترجع للخير بالنسبة
إلى الوقت كانه قيل للمكلف اقل أما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو غير فى الاتيان به فى أى جزء
منها وتعبيره بالجواز يفهم أن وقت الاداء يخرج إذا لم يبق من الوقت ما يسع الصلاة لخروج وقت
الجواز وهو مراد الأصوليين فان مرادهم إنما هو فيما يكون الفعل فيه أداء اتفاقا بينهم وبين الفقهاء
وبهذا يدفع ما يقال أن هذا يناق ما تقدم من قوله والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه فانه
يقتضى أن وقت الاداء يمتد إلى أن يبق من الوقت ما يسع أقل من ركعة مع أن وقت الجواز خرج قبله لان
ما ذكره فيما تقدم ليس من محل الاتفاق بل هو زيادة جرى فيها على طريق الفقهاء وكرر من فى قوله من
الفقهاء ومن المتكلمين ليفيد أن الاكثر من كل منهما لا من مجموعهما فيصدق بالاقول من أحدهما
والاكثر من الآخر والمراد المتكلمون من حيث أنهم متكلمون إذ لا ارتباط لهذه المسألة بعلم الكلام
بل من حيث أنهم أصوليون وإنما عبر عنهم بالمتكلمين لاشتغالهم به (قوله على أن جميع الخ) قدر الشارح
على ليصح الاخبار بها مع ما بعدها عن الاكثر وحذف الجار مطرد قبل أن وأن والمعنى الاكثر
متفقون أو جارون على أن الخ (قوله جوازاً) تمييز محول عن المضاف والاصل وقت جواز الظهر
فحذف المضاف ثم أتى به تمييزاً لاجمال النسبة الحاصل بحذفه (قوله ونحوه) عطف على الظهر
كما أشار اليه الشارح قال الناصر والأولى تقديمه على جوازاً لان تعلقات المضاف إنما تذكر
بعده تعلقات المضاف اليه

(قول المصنف * مسئلة
الاكثر الخ) قال العضد
هذه ثلاثة مسائل الوجوب
وعبارته البيضاوى فى المنهاج
الوجوب ان تعلق بوقته
فاما أن يساوى الفعل أو
يزيد الوقت عليه قال
شارحه الصفوى فالتكليف
به أى بما يزيد وقته يقتضى
وجوب إيقاعه فى جزء
من أجزاء الوقت اهـ
وإذا كان كذلك فالكلام
فى وقت الاداء الذى
تعلق الوجوب بإيقاع
الفعل فيه بمعنى أنه لا
يجوز الإخراج عنه ولذا
قيد المصنف بقوله
جوازاً وبينه الشارح
بما قال فلا يرد

الاعتراض بان وقت الاداء المتقدم اوسع من هذا فيحتاج للجواب بما قالوه فانه ناشئ عن عدم معرفة موضوع المسئلة تدبر (قوله صادق بدون الاكثر من كل) اي على البدل لا بدون الاكثر من كل معا ولا يمكن المجموع اكثر وقوله فيصدق بكثير اي باكثر ولا يلزم ان يكون المجموع اكثر وهو ظاهر (قول الشارح قد اوقع في وقت ادائه الذي يسعه (٢٤٣) وغيره) اي فكل الوقت وقت اداء

سواء وقع الفعل في كله او

في جزء منه وانما تعرض

لما اذا وقع في جزء منه

بقوله فقي اي جزء الخ

اشارة للرد على الحنفية

القائلين اذا وقع في جزء

منه فوق ادائه اي الوقت

الذي تعلق فيه الوجوب

بالاداء هو ذلك الجزء الذي

وقع فيه دون الباقي

فالحاصل ان وقت الاداء

عندنا هو الكل لا جزء

منه لا بعينه يتعين بالوقوع

فيه سواء وقع الفعل في

الكل أو البعض وعند

الحنفية هو الجزء الذي

وقع فيه الفعل بمعنى ان

وقت وجوب الاداء جزء

من تلك الاجزاء لا بعينه

وهو القدر المشترك بينها

يتعين بالوقوع فيه ان

فعل في الوقت ولا يتعين

بنفسه وهو الآخر

فالوجوب للاداء عندهم

انما يتعلق بغير الشروع في

الفعل نص على ذلك كله

السعدني شرح الوضوح

فالقول بان الواجب

الموسع عندنا يرجع

للمخير بالنسبة للوقت كانه

قيل للكل فاعل اما في اول

الوقت أو وسطه أو آخره

الذي بنوا عليه ابطال قول

الشارح في اسياقي والا قول

فقي اي جزء منه وقع فقد اوقع في وقت ادائه الذي يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جواز ارجاع الى الوقت لبيان ان الكلام في وقت الجواز لا في الزائد عليه ايضا من وقت الضرورة وان كان الفعل فيه اداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) اي مرید التأخير عن اول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد في الوقت (خلافا لقوم) كالقاضي ابن بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قولهم

(قوله فقي اي جزء منه) تفريع على ما دل عليه التأكيد بجميع من استغرق اجزاء المؤكد وهو مجموع وقت الظاهر كما يفيد قوله الذي يسعه وغيره الواقع نعتا للوقت المذكور لا اي جزء منه اوقع فيه لانه لا يسعه وغيره والمراد بوقت الظاهر المضاف اليه مجموع وقته العائد عليه الضمير في منه فيكون المراد بجميع كل جزء من ذلك المجموع لا المجموع بدليل قوله فقي اي جزء الخ فانه يان لجميع الواقعة تأكيداً لوقت الظاهر ذي الاجزاء وقت ادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيصدق ان كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاداء وان مجموع الوقت وقت موسع فقد اتى الشارح بما يطابق مقتضى التأكيد بجميع وبهذا يندفع ما قاله الناصر في قوله الذي يسعه وغيره ايماء الى ان جميع مراداه المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان اجزاءه هي اجزائه والذي يقتضيه التأكيد بجميع ان المؤكدها لا بد ان يكون ذا اجزاء تحقيقاً وتقديراً بقصد شمول الحكم لما فالمطابق له ان كل جزء من اجزاء وقت الظاهر ونحوه جواز اوقع لادائه وذلك لا يتنافى ان مجموعها وقت اداء ايضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها (قوله ولذلك يعرف الخ) ضمير يعرف يعود للمؤدى اي المدلول عليه بذكر الاداء وقوله الموسع وقته (قوله من وقت الضرورة) يفهم منه ان المراد بوقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فاذا زاد عليه الذي جعله وقت ضرورة هو ما لا يسعها سواء وسع ركعة فاكثر او لم يسع ركعة وقد يطلق الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة فاكثر من آخر الوقت في حق من زال عذره حيثئذ من ارباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصبا قال في المنهج ولو زالت الموانع وبقي قدر تحرم وخلا منها قدر الطهر والصلاة لزم مع فرض قبلها ان صلح لجمعه معها وخلا قدره (قوله وان كان الفعل فيه اداء) اي عند الفقهاء لا عند الاصوليين وقوله بشرطه هو كون المفعول في الوقت ركعة لا اقل (قوله اي مرید الخ) ولا يفيد التأخير بالفعل لا يعقل العزم لمضي ما يقع فيه وهو اول الوقت فنه بمرید على ان لفظ المؤخر مجاز (قوله العزم فيه) اي في اول الوقت وقوله بعد اي بعد اول الوقت (قوله في قولهم الخ) قالوا لوجاز الترك فيه من غير عزم وهو البدل عن الواجب لجواز ترك الواجب بلا بدل والملازمة ظاهرة والتالي باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب وورد بان العزم لا يصلح بدلا عن الواجب اذ لو صح بدلا عنه لتأدى به الواجب واللازم باطل وفيه بحث لان بدلية العزم انما هي قبل التضييق فان ارید بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه اصلا منع الزوم كيف والفعل يتعين عند التضييق وان ارید به ان تحققه في اول الوقت يقوم مقام الاتيان به فيه سلم الزوم ومنع بطلان اللازم كيف والاتيان به في اول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم فالراجح عندنا معاشر الشافعية عند دخول الوقت اما الفعل او العزم قيل وعند المالكية والذي رايت بخط بعض فضلائهم ان في ذلك خلافا عندهم والمشهور عدم الوجوب وانما يضر العزم على الترك ويكفي انه لو سئل اجاب بالفعل ثم انه ليس مراد القاضي انه يجب الفعل او العزم في كل جزء من اجزاء الوقت كما فهم المصنف تبعا لجماعة من شارحي المختصر فشنع عليه بانه من هفواته ومن

غير الاول منكردة للواجب الموسع غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والمخير والفرق بينهما مع بيان الشارح رحمه الله لذلك اتم البيان بقوله فقي اي جزء الخ حيث حكم مع الوقوع في اي جزء بان الايقاع في وقت الاداء الواسع فليتأمل (قوله فان كلامهم انما هو الخ) قد عرفت انه لا حاجة لهذا بل هو غفلة عن موضوع المسئلة (قول المصنف ولا يجب على المؤخر الخ)

قال العضد في الاستدلال لان الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت وآخره بل الظاهر بنفسيهما فالقول بهما تحكم باطل اه ومنه يعلم أيضا بطلان قول الحنفية الاتي فان الامر قيد بالجميع لا يجزء لا بعينه هذا فان قلت اعتمدوا في الفروع ان الواجب اما الفعل او العزم قلت هذا ليس من دليل الوجوب الذي كلام الاصوليين فيه كما يعلم من قول العضد فان الامر الخ لم لأن من احكام الايمان ولو ازمه ان يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالاً ليتحقق التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره (٢٤٤) تفصيلاً كالصلاة مثلاً سواء دخل الوقت او لا فوجوب العزم في الوقت على من علم دخوله

ليس للامر المتعلق بوجوب الاداء بل لكونه من احكام الايمان وكلام الاصوليين ليس في ذلك نص عليه ابن الحاجب في النهي ونقله عن السعد في حاشية العضد ومنه تعلم ان التحقيق هو عدم الوجوب الذي قدمه المصنف فان المراد عدم الوجوب من امر الاداء في الوقت وان ما قيل ان القول بالوجوب هو الراجح عند الاصوليين وعند الفقهاء من المالكية والشافعية ليس بشيء على ان هذا القول عند المالكية ضعيف فان المشهور عندهم عدم وجوب العزم (قوله وهو محل مناقشة) فيه انهم انما احتجوا بتميز الواجب وهو حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تميز المكلف مع حصوله في نفسه بما لا حاجة اليه ولا يدل عليه بدليل وجوب الاداء الذي الكلام فيه فان اراد دليلاً آخر فليس

بوجوب العزم ليمتيز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تاخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت ادائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان آخر) عنه (فقضاء) وان فعل في الوقت حتى ياتم بالتأخير عن اوله كما نقله الامام الشافعي رحمه الله عن بعضهم وإن نقل القاضي ابو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت ادائه (الاخر) من الوقت لاتقاء وجوب

العظام في الدين وما فهمه الشارح هو ما فهمه امام الحرمين فانه قال في كتاب البرهان والذي اراده في طريقة القاضي انه انما يوجب العزم في الوقت الاول ولا يوجب تحديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الاوقات المستقلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية قولاً لا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا غير اننا لا نرى ذلك راياً اه (قوله في جواز الترك) متعلق بمحذوف صفة للمندوب أي المشارك له في جواز الترك والمراد بالترك الجائز بالنسبة للواجب الترك إلى ان يبقى من الوقت ما يسمع الغرض وبالنسبة للمندوب الترك مطلقاً لم يحصل تمييز بينهما في مطلق الترك إلا بالعزم فترك المندوب جائز من غير عزم وترك الواجب لا يجوز إلا بالعزم (قوله وهو ان تاخير الوقت الخ) أي بخلاف المندوب فالجواز في الواجب الموسع معين دون المندوب فانه غير معين وهذا الاثنان في الاشتراك في جواز التأخير عن زمن تعلق الطلب وهو اول الوقت فاندفع ما قاله الكمال ان المراد في الجواب التأخير عن جملة الوقت المقدور وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب ومرادهم من التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخير الجائز عن غيره وما ذكر في الجواب ليس من تمييز المكلف ثم الخلاف ان ذكر محله في العزم الخاص على فعل الغرض بعد دخول وقته كما هو المفروض أما العزم العام في المستقبل في جميع التكاليف وهو ان يعزم المكلف على فعل كل واجب اجمالاً عند ملاحظته بجملة مع غيره وتفصيلاً عند تذكره بخصوصه فتتفق عليه لانه من احكام الايمان (قوله وقيل وقت ادائه الاول) هذا يقتضي أن المحكوم عليه وقت الاداء والذي يؤخذ بما تقدم ان وقت الاداء محكوم به فالظاهر ان في العبارة الاولى قلباً وقوله الاول من الوقت أي ان وقت الاداء هو القدر الذي يسمع فعل العبادة من اول الوقت دون ما زاد على ذلك فالفعل في ذلك الزمان قضاء عند هذا القائل (قوله وان فعل في الوقت) أي وقت الجواز عند غير هذا القائل اما على هذا القول فوقت الاداء الاول فقط لما يأتي للشارح في قوله والا قول الخ (قوله حتى ياتم الخ) حتى تفريضة فياتم مرفوع (قوله عن بعضهم) أي عن قوم من أهل الكلام وغيرهم قال الكمال وقد وقع في المعالم حكاية هذا القول عن بعض اشافعية ولا يعرف عنده كما ذكره المنهم (قوله وإن نقل القاضي الخ) أي لان نقل الشافعي اثبت واولى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله ولنقله) أي نقل القاضي (قوله يسد مسد الاداء) أي في نفي الاثم (قوله الاخر) أي المقدار الاخر الذي يسع الصلاة بتمامها فقط (قوله لاتقاء وجوب

الكلام فيه (قول المصنف وقيل الاول) صنيعة فيما مر يقتضي أن يقال وقيل الاول وقت ادائه لا كما صنع الشارح لكن الخ لما كان موضع الخلاف هو وقت الاداء هل هو الجميع أو البعض جملة الشارح موضوعاً لإشارة إلى ان حق المصنف ان يقول فيما مر الاكثر أن وقت الاداء هو جميع الوقت تدبر (قول الشارح لوجوب الفعل بدخول الوقت) تقدم رده عن العضد بان الامر انما قيد بالجميع (قول الشارح عن بعضهم) إشارة إلى جهالة قائله فقد قال ابن الرفعة حين سأله والد المصنف عنه قد قششت عليه فلم اعرفه (قوله لا يسمى ما زاد الخ) انظر كيف يصنع في حديث امي جبريل الخ (قوله لا الوجوب المضيق) ينافي به

قول الشارح والاقوال غير الاول منكورة للواجب الموسع وقول هذا القائل فان قدم فتعجيل (قول المصنف فتعجيل) عبارة ابن الحاجب والعرض فقل يسقط به الفرض لتعجيل الزكاة قبل الوجوب ولعل المراد (٢٤٥) بالنفل ان التقديم زيادة على الواجب

والا فالمقيس عليه يقع واجبا (قول المصنف وقال الحنفية الخ) قد عرفت حقيقة مذهبهم وهو ان وقت الاداء جزء لا يبيته من جملة الوقت ويتعلق وجوب الاداء مع الشروع في الفعل والجزء الذي قبل ما وقع فيه الفعل سبب للوجوب لا للوجوب الاداء بل السبب للوجوب الاداء هو النص بناء على مغايرة الوجوب للوجوب الاداء عندهم فان اردت حقيقة الحال فعليك بالتوضيح (قوله اى على قول غيرهم) هذا هو الموافق بناء على تحقيق مذهبهم لكن لا يوافق كلامه الا ان يكون هنا مجازيا للشارح تدبير (قوله لما كان التدبير الاول موهما) خصوصا وهم يعبرون بهذه العبارة عن الجزء الذي هو سبب الوجوب وهو ما قبل ما وقع فيه الفعل (قوله باختيار الشق الثاني) فيه انه وان تقارن الشرط والمشروط الا ان لزوم وجود صفة الفعل وهي وجوبه بعد انعدامه

الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أى فتقدمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الحنفية) وقت ادائه (ما) اى الجزء الذى (اتصل به الاداء من الوقت) أى لاقاه الفعل بان وقع فيه (والا) أى وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت (فالاخر) اى فوق ادائه الجزء الاخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخي ان قدم) الفعل على آخر الوقت بان وقع قبله في الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقاءه) اى بقاء المقدم له (مكلفا) الى اخر الوقت فان لم يبق كذلك كان مات او جن ووقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبق من ادركه الوقت بصفة التكليف الى اخره المتين به

(الخ) أى الوجوب للتخيرى فلا يرد أن يقال انه في عمل المنع لأنه واجب موسع وبتضييق في آخر الوقت (قوله وقال الحنفية) اى جماعة منهم وإلا فجمهورهم قائل بما قلنا من اثبات الوجوب الموسع وهو الصحيح عندهم كما نقله الزركشى وغيره عنهم اه ذكرنا قال بعض من كتب على المنهاج ان المعول عليه عندهم ان الجزء الاول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الاداء به لعدم المزاحم والانتفل السببية منه الى الثانى ثم الى الثالث وهكذا فان لم يتصل به الاداء الى الاخر تقررت السببية فيه لعدم ما ينتقل اليه بعده فان خرج الوقت فالسبب كل الوقت في حق القضاء وذكرنا ان نفس الوجوب باول الوقت وجوب الاداء باخره فصحة الصلاة عند الشافعية في اول الوقت بناء على ان الخطاب قد توجه لكن على سبيل التأخير وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة في أول الوقت وأوسطه مبنى على انعقاد السبب لالتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لاني اوله (قوله ما اتصل به الاداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره (قوله أى لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوى ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد الصوق والمراد الاول فسر ما بعد بقوله بان وقع فيه الخ واندفع ما يوهمه ظاهر العبارة من ان وقت الاداء ما قبله او ما بعده (قوله وقع واجبا بشرط بقاءه مكلفا) قال الناصر فيه اشكال لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعماله لم يلزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه الشرط إنما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لم يلزم أن صفة الفعل اى وجوبه بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العرضد وأما إذا بقى فيعلم ان ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتين به الوجوب فقوله فشرط الوجوب عنده اى الحكم به اه قال سم ويجاب ايضا بان معنى وقع تبين اى في آخر الوقت وقوعه واجبا ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وانه اوفق بقول الشارح المتين به الوجوب وان مبنى جواب الشيخ على اختيار ان الحال منتظرة اى حال كونه محكوما في اخر الوقت بوجوبه بشرط بقاءه فلا اشكال لان البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشروط واما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم في الحال للحاكم هذا وقد اورد الزركشى انه يلزم ان الفعل حال الوقوع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا لانه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد وأجاب سم بان المتنى وصفناه وحكنا عليه لاني الواقع فانه لا بد له من احد الامرين وعدم الوصف باعتبار ما عندنا لا ضرر فيه (قوله المتين به) بالفتح أى المحقق وبالكسر أى المتحقق قال الناصر هو صفة للصدر المنسبك من ان والفعل أى البقاء فهو مرفوع وليس مجرورا صفة للآخر لان التبين بالبقاء لا بالآخر وصح سم جملة صفة له لان الآخر مقيد

باق فالتناسب إبدال الثانى بالاول مع هذا

التساويل وإبقاء الثانى والجواب بما قاله الناصر من أن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب تأمل

(قول الشارح والاقوال غير الاول الخ) قد عرفت انه كذلك وانه على غاية التحقيق وان الحنفية اى اكثرهم وهم من عدان قال ان وقته الآخر فان قدمه فتعجيل فان قول بعض الحنفية كما في شرح المنهاج وغيره لا يقولون بالواجب الموسع بالمعنى السابق عندنا بل بالمعنى السابق عندهم وهو معنى الواجب التخيير وانما ينسب المصنف القول بان وقته الآخر الحنفية لانه خلاف الصحيح من المذهب كما قاله السعد في التوضيح فاقاله شيخ الاسلام من ان (٢٤٦) الجمهور منهم قائل بما قلنا من الواجب الموسع خلاف المنصوص عنهم (قوله من

الوجوب وان آخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه صفة التكليف بحيث وجب فوقه اذاته عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم بما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على ان وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به اول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فمن عاش وفعله) في الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه في الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان ابو بكر) الباقلاني من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذي تضيق

بقريته السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وما قاله الناصر اوضح مع سلامته عن التكلف المذكور (قوله وان آخر الفعل عنه) مبالغة على التبين وحاصله ان الاخر الحاصل البقاء اليه يتبين به وجوب الفعل قدم عليه او اخر (قوله ويؤمر به قبله) جواب عما يقال ان هذا الشرط يستلزم عدم الامر بالفعل قيل الاخر لعدم تحقق الشرط قبله وعلى كلام السكرخي هذا اذا ظن الموت آخر الوقت لا ياتى بالتأخير عكس كلام القوم الآتى لان ظن الموت عارض الاصل (قوله بحيث الخ) تضييع على قوله فشرط الوجوب مع المبالغة بقوله وان آخر الخ (قوله فوقه اذاته الخ) لانه اتصل به الاداء (قوله كما تقدم عن الحنفية) الاولى حذف الكاف (قوله فذكره) اى الشرط الذى خالف فيه (قوله دون الاول) وهو ان وقت الاداء عنده ما روى وصف بالاول لانه ذكر قبل ما شرطه في قول الشارح فوقه اذاته الى قوله فيما شرطه (قوله المعلوم بما قدمه) فى معنى العلة أى لانه معلوم بما قدمه في بيان مذهب الحنفية والسكرخي منهم فقوله قولهم ولما انفرد عنهم بالشرط تعرض له (قوله والاقوال غير الاول منكرة) لانه ليس ثم وقت موسع يقع فيه الفعل وقد يقال هذا لا يظهر على قول الحنفية والسكرخي لوجود السعة بعدم تعيين الوقت الذى يقع فيه بخلاف من قال بالاول والاخر نعم بعد الوقوع بالفعل عند الحنفية صار الوقت مضيقا والكلام فيما قبل الفعل على انه ان اريد بالتوسيع عدم الخرج كان حاصلا على جميع الاقوال إلا على القول الذى نقله الامام الشافعى (قوله ومن آخر مع ظن الموت) هذه المسئلة من فروع القول الاول فقط وقوله مثلا الاول راجع لاول الوقت اى او ثانيه ومثلا الثانية راجعة الى الموت اى او جنون او غم أو حيض لعادة اقتضت ذلك (قوله عقب ما يسعه منه) مفهومه انه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأتى وليس بعيدا لكن لما وقف على نقل فيه اه سم (قوله بالتأخير) اى بالشروع فى التأخير متعلق بفوات او ظن وجعله الكمال متعلقا بعصى وحاصله انه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال مع ذلك الظن فى اول الوقت او ثانيه وهكذا فمن ترك الاشتغال به فى الجزء الاول وهو مقدار ما يسع العبادة من اول الوقت مع ظن الموت عقب ذلك الجزء كان عاصيا بذلك التأخير ومثله لو ترك الاشتغال به فى الجزء الثانى مع ظنه الموت عقبه وكذا القول فى الجزء الثالث وهكذا (قوله فالجمهور قالوا) اشارة الى ان خبر الجمهور محذوف وان اداء خبر

تفاريع القول الاول فقط) ولا لم يصح التقيد بمعية ظن الموت بالنسبة للقول بان وقت الاداء هو الاول اذ التأخير عنه حرام مطلقا وكذا على القول بانه الاخر وبانه مالا قاه أما الاول فظاهر وأما الثانى فلانه أداء فيما وقع فيه عند الحنفية مطلقا اخره مع الظن أو لا وغير ذلك تدبر (قول الشارح بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا) بان لم يشتغل فى كل واحد مما يسع الفعل مع ظن الموت عقب كل واحد مما يسع التارك للفعل فيه فلو ظن الموت عقب ما يقع مثليه فالكلام فيه من جهة الزمن الثانى لا الاول فاندفع ما قاله سم فانظره (قوله وأشار بقوله مثلا الثانى الخ) وإنما أخره مثلا ليفصل بين الظرف وعامله (قوله وليس بعيدا) مما يقويه قولهم ان وقت الادراك هو أن يدرك من أول الوقت ما يسع الصلاة

وطهر الا يقدم فانه صريح فى انه اذا لم يدرك ذلك لا تجب الصلاة عليه فاذا ظن أنه لا يدرك وكان كذلك فلا يحذف شيء عليه فلهذا الشارح حيث قيد بما يسع مع تعليقه بقوله عصى لظنه فوات الواجب فان هذا ليس بواجب (قوله ولا يلزم منه الخ) عبارة العلامة الباء سببية متعلقة بظن فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة للعصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حيث أن المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه قال سم وأقول ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات بمنوع لان الغرض وقوع التأخير الخ فى كلام المحشى سقط من كلام الناصر يتوقف عليه صحته

(قول الشارح لانه بعد الوقت الذي تضيق عليه بظنه الخ) قال الامدى في الاحكام الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه قضاء وفيه أن القاضي لم يبين الحكم بأنه قضاء على العصيان بل على أن الوقت تضيق عليه بظنه وإن بان خطؤه قالوجه في رده ان الاعتقاد البين خطؤه لا عبرة به ولا للزم القاضي ان يكون فعل (٢٤٧) الواجب في وقته قضاء فيما إذا اعتقد

قبل دخول وقت الظهر ان الوقت ينقضي حين يحضر زيد مثلا فاخر الى ان حضر وصلى وهو اولى الوقت في الواقع فانه يقتضى للظن البين خطؤه مع ان فعله اداء اتفاقا قاله السعد في حاشية العنبر ثم اعلم انه يتفرع على خلاف القاضي أنه يجب نية القضاء بناء على انه يجب التعرض له وعدم صحة صلاة ذلك الظان الجمعة مع امامها إذا لا تقضى (قوله استدراك ومات فيه) المناسب حذف ومات فيه (قوله لمنافاة الخ) الصواب ولمنافاة الخ كما في سم (قول الشارح الى آخر الوقت) قيل مثله ظن السلامة الى ما يسع مثله وهو كذلك إلا ان الشارح قال ذلك ليشمل صورة ما إذا لم يشتغل به في الوقت الذي قيل الاخر فانه داخل في قوله قبل مثلا (قول الشارح وقيل يعصى) قيل هذا إن لم يعزم على الفعل وإلا فلا عصيان جرما قاله الامدى اه لكن

عليه بظنه وإن بان خطؤه (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخر الوقت ومات فيه قبل الفعل (قاله صحيح) أنه (لا يعصى) لان التأخير جائز له والقوات ليس باختياره وقبل يعصى وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أى الواجب الذي

لحذوف وليس خبرا عن الجمهور لانهما متباينان (قوله وإن بان خطؤه) أى قتين خطأ الظن لا يؤثر في التضييق الحاصل بسببه ويحجب من طرف الراجح بمنع التضييق بالظن فقد قال الامدى في الاحكام ما حاصله ان الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقي بعد الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه بعده في الوقت قضاء اه ويظهر اثر الخلاف فيما لو فرض ذلك في الجمعة حيث تحرم مع امامها بعد الوقت الذي تضيق بظنه وأدرك معه ركعة هل يأتيها الجمعة أو يسلي ظهرا لان الجمعة لا تقضى الجمعة في نية الاداء والقضاء بناء على وجوب التعرض لها ولكن الراجح انه لا يجب وفي القصر اذا كان ظنه في السفر وقتا فائتة السفر لا تقضى في السفر ولكن الراجح خلافه (نتيجه) عمل الخلاف إذا مضى من وقت الظن الى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء اما اذا لم يمض ذلك وبقي بقية من ذلك المقدار فشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارجه والاصح انه اذا وقع ركعة فالجميع اداء ولا قضاء اه كمال (قوله مع ظن السلامة الخ) مع قوله قبل مع ظن الموت متدافع في الشك في ذلك والوجه انه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك في الفروع اه زكريا (قوله من الموت) اي مثلا ولا تغير الموت من موانع الوجوب كالجنون وغلبة النوم ملحق بالموت اه سم (قوله الى آخره) أى آخر الوقت متعلق بالسلامة قال سم ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة الى آخره ظن السلامة الى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه فليتأمل لم قيد الشارح بقوله الى آخره ولعله اطلع على ان هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما إذا ظن السلامة الى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم اه (قوله ومات قبل الفعل) أى وقبل ضيق الوقت عنه ثم التقييد بالموت زاده الشارح وأفصح به غيره لاجل مقابل الصحيح اه ناصر (قوله فالصحيح أنه لا يعصى) أى إن لم يكن عزم على الفعل ولا فلا يعصى قطعا كما قاله الامدى فترجيح عدم عصيانه اذا لم يعزم ظاهر على مارجحه المصنف من عدم وجوب العزم اما على مارجحه النووي من وجوبه فقضيته ترجيح عصيانه وافاد كلام الشارح كالمصنف ان محل عدم العصيان اذا رفع السبب الوجوب فان لم يرفعه كنوم ففيه تفصيل وهو أنه اذا نام في الوقت الى ان خرج فان ظن تيقظه قبل خروجه أو غلب عليه النوم لم يعصى اه زكريا (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة)

فيه مع تعليل العصيان نظر فتأمل (قول الشارح وجواز التأخير الخ) رده السيد بأنه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذي هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال اه اي لو كان هنا تكليف لكان كذلك وإلا فها هنا جواز لا تكليف فيه وكون سلامة العاقبة شرطا من باب تعلق خطاب الوضع وإنما زاد قوله فلو كلف الخ لإصلاحا لقول العنبر أنه يكون تكليفا بمحال لكن حقه أن يقول لكان تكليفا محالا لان التكليف بالمحال يكون لخلل بالأمور بهو التكليف المحال يكون لخلل في المأمور كتكليف النائم وما

هنا من الثاني كما يشهد به كلامه ثم أن هذا القائل يلزمه أن لا يقول بجواز التأخير إلا لاظهار فقط ثم يتبين الحال بعد فان فعل تبين الجواز ولا فلا تدبر (قوله إلى آخره مع ظن السلامة) صوابه مع ظن السلامة إلى آخره كما يعلم بعامر (قوله بأخر سني الامكان) أي من أول وقت يمكن فيه الفعل من أخر سني الامكان كرايع عشرى شوال سنة الموت (قول الشارح والإلام يتحقق الوجوب) أي ولا لا تقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا لم يعص (٢٤٨) بتأخير لم يكن واجبا والفرض أنه واجب وهذا الإشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله أنه إن لم يكن الأمر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بخلاف نحو الظاهر فان لجواز تأخير غايه معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط فانه حيثئذ ينقطع جواز التأخير ويجب الفعل فان قلت فيه ان هذا لا يقدح في الدليل المشترك بين هذه المسئلة وما قبلها وهو أنه يستلزم ان لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذي هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه كان تكليفا محالا غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما المعارضة كل منهما الآخر قلت اجاب السيد الشريف بان المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعي دونه انتهى ولو قيل انه لما حدده الوقت في

معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله أنه إن لم يكن الأمر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بخلاف نحو الظاهر فان لجواز تأخير غايه معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط فانه حيثئذ ينقطع جواز التأخير ويجب الفعل فان قلت فيه ان هذا لا يقدح في الدليل المشترك بين هذه المسئلة وما قبلها وهو أنه يستلزم ان لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذي هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه كان تكليفا محالا غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما المعارضة كل منهما الآخر قلت اجاب السيد الشريف بان المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعي دونه انتهى ولو قيل انه لما حدده الوقت في

(وقته العمر كالحج) فان من أخره بعد ان امكنه فعله مع ظن السلامة من الموت أي مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه في الحج

جواب عما قبله من الاستدلال للصحيح تقرير الاستدلال التأخير جائز له فلا يعصى به اذ لا تأثم بالجائز وتحرير الجواب قولكم التأخير جائز له قلنا انه يجوز بشرط سلامة العاقبة وهي منفية ههنا فذلك عصى به والاول يقول ادعاء ان جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة باطل لانه يستلزم ان لا يكون لجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لان الشرط الذي هو سلامة العاقبة امر لا يمكنه الاطلاع عليه فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال وأورد الناصر أن سلامة العاقبة متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها وأجاب بأنه على حذف مضاف أي يعلم سلامتها وناقشه سم بأن العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عنده القائل ايضا لا يقال الشيخ لا يسلم انه محكوم به في الحال عنده القائل * لانا نقول لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال (قوله وقته العمر) أي زمن انتكليف به العمر ومعنى كون العمر كله وقتا للحج كون الشخص مخاطبا به في جميع عمره من البلوغ الى آخره فان عاش الشخص خمسين عاما مثلا بعد بلوغه وامكنه الفعل في خمسة منها مثلا ولم يفعل فانه يكون عاصيا وهل عصيانا بأخر سني الامكان وهي الخامسة في مثلنا لجواز التأخير اليها او باولها لاستقرار الوجوب حيثئذ والعصيان غير مستند الى سنة معينة من سني الامكان اقوال ارجحها الاول (قوله بعد ان امكنه فعله) المراد بامكان الفعل هنا القدرة بان تتحقق الاستطاعة الميينة في الفقه بخلاف الامكان في قوله الآتي يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة (قوله مع ظن السلامة من الموت) وبالاوولى مع الشك في السلامة او ظن عدمها (قوله الى مضى وقت) متعلق بالسلامة او بأخره ولم يقل الى آخر العمر ليطابق قوله اولا الى آخر الوقت للإشارة الى الفرق بين المستثنين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته قبل مضى مدة تسعه والحاصل انه يكفي في عصيان ترك الحج الموت بغير فعل بعد اولى مدة تسعه بخلاف الصلاة (قوله وإلا) ولا لا تقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه اذا لم يعص بتأخير لم يكن واجبا والفرض انه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله انه وان لم يكن الأمر كما ذكره لم يتحقق الوجوب بتأخير بخلاف نحو الظاهر فان لجواز تأخير غايه معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط وبما تقرر علم ان الواجب الموسع ما قدر له وقت يعلم انه يريد على وقت اداته وان ما وقته العمر كالحج والندوب الذي لم يؤت والقائت بعد غير رمضان لا يسمى باراجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازي فقد تجوز لشبهه بالموسع ولاجل ذلك جعله الخفية قسما براسه وسموه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى الموسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمون وقته ظرا والمضيق وهو ما يساويه وقته ويسمون وقته معيارا والمشكل وهو ما لا يعلم زيادته ولا مساواته كالحج (قوله

غير الحج وجوز التأخير كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه بل الاعتبار فيه عدم الخروج عن الجزء الاخير فاذا وجد المانع وعصيانا عنده لم يوجد التصدير بخلاف الحج فانه لعدم تحديد طر في مدته مطلوب الوقوع في جملة مدة العمر فاذا وجد مانع لم يكن مانعا منه في كل المدة بل في بعضها فمعنى شرط جواز التأخير في الحج بسلامة العاقبة انه مكلف ان لا يخلى المدة عنه متى امكن فاذا مات قبل الفعل فقد ترك الواجب اذ اعتبر بمجموع المدة لا كل جزو وحاصله ان شرط سلامة العاقبة ينافي بتحديد المدة بخلاف ما إذا لم تحدد قليلا مل * مسألة المقدور الخ * هذه

المسئلة في بيان حكم الوجوب بمعنى ان وجوب الشيء هل يوجب مقدمته أولا (قول الشارح الفعل الخ) أخذه من قول المصنف المقدور (قول المصنف المقدور) معناه على رأى الجمهور ما يكون في وسع المكلف وان لم يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة فدخل في المقدور الاسباب العقلية والعادية وخرج ما ليس في الوسع كتحصيل العدد في الجملة وعلى رأى ابن الحاجب ما يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة بمعنى أن المكلف عند اتيانه بذلك الفعل الواجب يتمكن من الاتيان بتلك المقدمة وتركها وحيتذ فيخرج الاسباب العقلية والعادية بناء على أن الإيجاب للواجب مقيد بحصولها فليس طلبه طلبا لها إذ طلبه انما يكون بعد حصولها فلا بد لها من دليل آخر فالواجب بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا أو عادة ليس واجبا مطلقا فليست من موضوع المسئلة فان موضوعها ما توقف فعله على تلك المقدمة لا ما توقف وجوبه عليها والحاصل ان ما توقف فعله على شيء هو موضوع النزاع بخلاف ما توقف وجوبه على (٣٤٩) نى. وهذا محل اتفاق بين ابن الحاجب وغيره وهل الاسباب العقلية والعادية بما توقف عليه الوجوب أو الفعل

قال بالاول ابن الحاجب وبالثاني الجمهور هكذا بين العبد مستند ابن الحاجب وفيه أن هذا انما يصح إذا كانت هذه الاسباب أسبابا للوجوب لذلك الفعل وليس الكلام في ذلك انما الكلام في أسباب نفس الفعل الواجب وأيضا يرد عليه حيثذ أن التقيد بقوله أى ابن الحاجب إذا كان شرطاً يكون لغوا بعد اعتبار المقدورية بذلك المعنى وأن التعميم بقوله والاكثر وغير شرط باطل فالاولى أن المقدورية عنده هي المقدورية عند الجمهور فتدخل الاسباب عقلية أو عادية وقوله شرطاً لاجراجها كما قاله السعد وانما أخرجهما لما

من آخر سنى الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حيثذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها

وعصيانه في الحج) أى لا يتبين عصيانته إلا بذلك وقد اقتصر إمام الحرمين في البرهان على القول الاول حيث قال فاما الامر المسترسل على العمر فالذى اراه فيه ان من آخره لا يقطع القول فيه بنى الاثم عنه ولا يطلق ذلك إلا مشروطا فعلى هذا أداء الحج واجب على المستطيع من أول سنة الاستطاعة وعليه لو أخر الحظر في التعرض للباطم والخوف في نفسه ألم ناجز وهذا معنى قول من قال من مات ولم يحج انبسطت المعصية على جميع سنى الامكان اه ومن فوائد الخلاف ما لوقضى بشهادته بين الاولى والاخيرة من سنى الامكان فان حكم بعصيانته من الاخيرة لم ينتقض ذلك الحكم بحال وان عصيانته من الاولى ففي نقضه القولان فيما إذا بان فسق الشاهدين (قوله من آخر سنى الامكان) أى من أول الوقت الذى لو أخره عنه لم يسعه من آخرها اه ذكرها واخر وصف لعام مقدرا من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا لسنة لقال اخرى وسنى الامكان بتخفيف الياء لا بتشديد هال ان اصله سنين حذفت النون للاضافة (غريبة) اطلعت على مؤلفين عظيمين كبيرى الحجم جدا كل واحد منهما عدة مجلدات ضخمة بالخطوط القديمة ظفرت بهما حين اطلاعى على الخزائن المؤيدية وهما العلامة المجتهد حافظ الاندلس ابى محمد على بن احمد بن حزم الظاهرى أحدهما يسمى بالاحكام في اصول الاحكام والثاني بالمحلى في الفروع ووجدت في كل منهما مخالفات كثيرة لما عليه غيره من اهل الاجتهاد وقد اطال القول عند موضع المخالفة لغيره بما لا يلقى بشأنه ولا بشأن الاربعة المجتهدين وغالب ما يعول عليه في الاستدلال والاستنباط الاخذ بظواهر الكتاب والسنة مع البيان الفصيح الذى لا يستنكر مثله عن اهل الاندلس فانهم السابقون في ميدان الفصاحة والبلاغة يشهد بذلك من نظر في كلامهم فما ذكره في كتاب الاحكام مما له تعلق بمسئلتنا هذه ما لخصته من كلام طويل ذكره وهو ان الامر المرتبط بوقت لا فسحة فيه غير جائز تعجيل ادائه قبل وقته ولا تأخيره عنه كصيام شهر رمضان فان جاء نص بالتعويض عنه وأدائه في وقت آخر وقف عنده وكان ذلك عملا آخر ما مورا به وإن لم يأت بذلك نص ولا إجماع فلا يجوز ان يؤدى شيء منه في غير وقته وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود الطرفين كاوقات الصلوات وما جرى هذا المجرى فلا يجوز ادائه شيء من ذلك قبل دخول وقته ولا بعد خروجه وقته ومن شبه ذلك بدويون الآدميين لزمه ان يحجز صيام رمضان في شعبان وتقديم الصلاة قبل وقتها ثم لا خلاف في ان الوقت ميزان للعمل وانه لا يفهم من قول الله عز وجل ورسوله

(٣٣ - عطار - أول)

قاله الشارح من أنها الاستناد المسبب اليها في الوجود لا تكون مقصودة للشارح بالطلب والفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة الى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة الى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك وهذا يظهر وجه انتاج الدليل وجوب مقدمة الاول بوجوبه بخلاف الثاني فانه لما كان وجوب الاول مطلقا غير مقيد بهذه المقدمة أمكن أن يقال لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز تركه فحيثذ وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط وهذا يبنى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه أو وهذا يجوز ترك الواجب أو وهذا يستلزم التكليف المحال اذ وجوب المشروط من حيث كونه صحيحا مع تجويز ترك شرطه

عالم على اختلاف في تقرير الدليل (٢٥٠) الآتي بخلاف الثاني أعني ما وجوبه مقيد بحصول تلك المقدمة فإنه لا يأتي أن يقال فيه ذلك

• (مسئلة) الفعل (المقدور) للكلف (الذي لا يتم) أى لا يوجد (الواجب المطلق إلا به واجب) بوجوب الواجب

صلى الله عليه وسلم عملوا عملا في وقت كذا وصلوا صلاة كذا الى حين كذا الا أن هذا الزمان المحدود هو الذى امرنا فيه بالعمل المذكور فنقول حيث دللنا على ان معنى خروج الوقت انقضاء زمن العمل فاذا ذهب زمان العمل فلا سبيل الى العمل اذ لا يستشكل في القول كون شئ في غير زمانه الذى جعله الله تعالى زمانا له ولم يجعل له زمانا غيره فان قال المخالف كل وقت فهو لذلك العمل وقت فقد أبطل حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في حدهما الوقت وتعدى حدودهما فصح بما ذكرناه ان امره الله تعالى بأداء عمل ما في وقت ما فعمله في غير ذلك الوقت فانما عمل عملا لم يأمر به ومن أمره بعمله فقد شرع شريعة لم يأذن بها الله تعالى بل قد نهى عنها اذ قد نهى عن تعدى حدوده وقد قال عليه أفضل الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو ردواى فرق بين تعلق الامر بالزمان وبين تعلقه بالاعيان أو بمكان ذن مكان فان قالوا أى شئ تأمرون من تعمد ترك صلاة حتى خرج وقتها وتعمد ترك صوم رمضان من غير عذر من سفر ومرض ونحوهما قلنا لهم تأمرهم بما أمرهم به ربهم عز وجل اذ يقول ان الحسنات يذهبن السيئات وبما يقول لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم اذ يقول من فرط في صلاة فرض جبرت يوم القيامة من تطوعه وكذلك الزكاة وسائر الاعمال فانما به التوبة والندم والاستغفار والاكثر من التطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة ويسد ما ثلم منه وما أن تأمره بان يصلي صلاة ينوى بها ظهر المأمره الله عز وجل به أو عصر المأمرات به نص أو تأمره بصيام يوم على انه من رمضان وهو من غير رمضان فمعاذ الله من ذلك فان سألوا تأمير ذلك في ناسى الصلاة والتأثم عنها والمفطر بسفر أو مرض قلنا لهم قد أدى ما أمره الله تعالى به كما أمره في الوقت الذى أمره ولا ندرى اقبل منه ام لا وكذلك كل عمل يعمل في وقته ولو صح الحديث في ايجاب القضاء على عامد الافطار لقلنا به ولكن لم يصح إنما رواه عبد الجبار بن عمرو من هو مثله في الضعف اه وفي المتحول للامام الغزالي نحوه فانه قال الامر المطلق بأداء الصلاة لا يتلقى منه وجوب القضاء عند فوات الوقت لان العقل لا يهتدى الى وجوب القضاء واللفظ لم يتناول إلا الصلاة في وقت وقد فات فلا تدارك له فانشاؤه في وقت آخر صلاة أخرى كانشاء العبادة في مكان آخر اذا تعذر أداءها بالمكان المأمور بفعلها فيه فيجب القضاء بأمر مبتدأ في الشريعة أو بقياس مقتضب من أصل يجمع عليه خلا للفقهاء حيث قالوا يجب القضاء بمطلق الامر الاول بالأداء (قوله الفعل المقدور) أى المكتسب كالوضوء للصلاة مثلا أو الاحراق لمماس النار كما يأتي (قوله أى لا يوجد) أى لا توجد صورته في الخارج وأشار بهذا التفسير لدفع توهم ان المراد بقوله يتم أى يكمل (قوله الواجب المطلق) أى المطلق وجوبه بالنسبة الى ذلك المقدور وان تعيد بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما وكذلك الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب واجب مقيد فلا يجب والى نفسه وافراده مطلق فيجب قال السيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدم وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمه ومقيد بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكليف بأسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليها مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الاضافية (قوله إلا به) أى لا يوجد مع عدمه وان توقف وجوده على غيره أيضا فالقصر في قوله إلا به لإضافته الى عدم ذلك الشئ لا مطلقا اه ناصر (قوله واجب بوجوب الواجب) تحرير محل النزاع وهو ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه

اذ ترك مقدمته لا يثبت معه وجوبه لان وجوبه مقيد بحصول مقدمته تدبر (قول المصنف الذى لا يتم الخ) أى بان نص الشارع على أنه شرط لصحة ذلك الفعل الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كصفة الاعتقاد له ثم ورد نص آخر موجب للشروط أو المسبب فوقه الخلاف هل الايجاب للفعل الذى دل عليه النص الثانى تعلق أيضا بالشرط والسبب بمعنى انه يؤخذ وجوبهما منه أولا وعبرة لإمام الحرمين فى البرهان هكذا مسألة الامر بالشئ يتضمن اقتضاء ما يقتضيه المأمور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لا محالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك مغنى عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاعه والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط (قول الشارح أى لا يوجد) أشار بهذا التفسير الى رد قول صاحب

الجواهر ان قولهم ما لا يتم الواجب إلا به يشمل المنكحل كالسنن بان المراد به ما لا يوجد الواجب إلا به حتى يتأتى القول بأنه واجب وإيجابا

(قول الشارح سيبا) يفيد أن الأمر بالمسبب يوجب المسبب قصدا والسبب تبعا فالأمر بالقتل يوجب ازهاق الروح قصدا والضرب بالسيف تبعا فان قلت الازهاق غير مقدور فلا يكلف به بل للتكليف بالمقدور وهو الضرب بالسيف فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتأويل الى السبب قلت في شرح المواقف ما حصله ان الازهاق مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجادها ولو كان كما قلت لكان التكليف بالمعركة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع وبه تعلم رد قول بعضهم الآتي (قول الشارح) اذ لو لم يجب اي يوجب الواجب لجاز تركه لسكوت دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اذ الواجب هو الفعل الصحيح لانه الذي يطلب شرعا وجوز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو الواجب اذ الفاسد غير واجب وبقرير ادليل على هذا الوجه يندفع قول السعد في حاشية العنود بعد قول العنود استدلالا على وجوب الشرط لانه لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتي بجميع ما امر به فيجب محنته وانه ينفي حقيقة الشرطية ما نصه لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وإنما لم يصح لو لم يكن الشرط ما امر به بامر اخر وان اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه اذا اتي بجميع ما امر به يجب محنته وانما يجب لو لم يكن له شرط اوجه الشارح بامر آخر انتهى وكانه اعتبر أن الدليل دال على ايجاب الفعل فقط بقطع النظر عن محنته وفساده لا يوجب شرط الصحة بدليل آخر كما يصرح بقوله الامر المتعلق باصل الواجب وقوله فلا نسلم الخ وهو حيثئذ كلام موجه لكنه مخالف لموضوع المسئلة (٢٥١) فان موضعها الواجب وما خلا

عن الصحة غير واجب ولهذا اعتبر الامام قيد الصحة كما تقدم نقله عنه ومن كلام السعد هذا اخذ الناصر اعتراضه وقد علت رده فان قلت لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلت ما ذكرته إنما يلزم في الواجب بالاصالة اما الواجب بالتبع فيكفيه كونه لازما للواجب

سببا كان أو شرطاً (وفاقا للأكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه

وإيجابه أو وجوبه متلقى من دليل آخر وإلا فوجب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً فانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة كما ان الشرط العقلي معلوم انه لا يزم عقلا فقله وفاقا للأكثر مرتب بقله واجب بوجوب الواجب وإلا فالشرط واجب اجماعاً ثم على هذا القول هل وجب ذلك الشيء متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل فتكون دلالتها عليه تضمنه او من دلالة الصيغة فالترامية ذهب الى هذا الجمهور ونصره ابن برهان والاول امام الحرمين كما سيعلم من نقل عبارته فيما بعد والقول بأن وجوبه متلقى من دليل خارجي هو ما ذهب اليه ابن الحاجب ومتابعوه حيث قال في المنتهى إننا لا نذكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجي وسيأتي التعرض لذلك في كلام الشارح (قوله اذ لو لم يجب الخ) فيه طي ملازمة أولى وطى نيان الملازمين وبطلان اللازم لظهورها وتام الاستدلال ان يقال لو لم يجب لجاز تركه لو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واللازم باطل اما الملازمة الاولى فلأن كون الفعل غير واجب ملازم لجواز تركه فيلزم من ثبوته واما الثانية فلأن الفرض ان الاتيان بالمتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضي كونه غير واجب وقد فرض واجبا أه كالأمر بالانصر على الدليل ما حصله ان الواجب الذي وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما هو موضوع المسئلة فالتالي غير لازم لجواز ان يكون واجبا للدليل

الشرعي لعدم تاتيه إلا به وهذا هو معنى دلالة دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا والقول بان هذا وجوب عقلي فيه نظر لما بينا من دلالة الدليل عليه لو ما وما في شرح المقاصد من ان عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لسكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه كاهنا وهذا لا يقتضي كونه متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع فيه اننا لا نريد بتعلق خطاب الشارع به إلا دلالة عليه لزوما وهو موجود كما عرفته ولو مع الذهول عنه نعم لا يصح التصريح بعدم وجوب ذلك اللازم مع ايجاب المزموم لمنافاة التصريح دلالة الالتزام وان جاز ذلك في شرح المقاصد ايضا ولعله بناء على اعتبار القصد في دلالة الالتزام وسيأتي ما فيه وبهذا يظهر ان القول بانه مدلول التزامي هو الحق دون القول بالتضمن لما عرفت انه انما يدل عليه لعدم تاتي الفعل إلا به والله در الشارح حيث قال اشارة الى أنه بطريق اللزوم بوجوب الواجب دون ان يقول بدليل وجوب الواجب فلا يمكن بالتضمن لانه ليس جزءا للمعنى فليتامل (قول الشارح لجاز ترك الواجب) فيه ملازمة مطوية اي لو لم يجب لجاز تركه لو جاز تركه لجاز ترك الواجب اي واللازم باطل لانه فرض واجبا واما ما قيل من انه يلزم على جواز تركه التكليف بالحال ففيه ان الحال وجود الشيء بدون وجود المقدم ولا تكليف فيه وإنما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدم ولا استحالة فيه (قوله هو واجب في نفسه اتفاقا) عبارة السعد لا خفا في النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا بشرطه وإيجابا له وإلا فوجب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب اه يعني انه بعدد دليل ايجاب الشيء علم قطعاً وجوب شرطه الذي اعلنا الشارع بانه شرطه اذ لا معنى الخ وإنما خص الكلام

بالواجب لان الكلام فيه والافلامنى لكون (٢٥٣) الشئ شرطاً لذلك ولولم يرد دليل الايجاب وانما اعتبرنا بيان الشارع انه

شرط أو سبب قبل دليل
الايجاب لما علم انه موضوع
المسئلة اذ هو ما لا يتم الواجب
الا به فيلزم ان يكون عدم
تمام الواجب الا به معلوماً
قبل لكن هذا خاص بالشرط
وبالسبب الشرعى اما
السبب العقلى فمعلوم انه لا
يتم الواجب الا به عقلاً
فينزل قوله واجب في نفسه
اتفاقاً على هذا وانما قصر
السعد الكلام على الشرط
متابعة لابن الحاجب فانه
انما قال بوجوب الشرط
دون السبب مطلقاً (قوله
وهذا محال) اى لا اجتماع
القيضين والاولى وهذا
خلف (قوله واعترض
هذا الدليل العلامة) قد
عرفت حال الاعتراض
تمام (قوله لم يثبت ايجاب
ما يتوقف عليه) الاولى
لم يثبت ايجاب ذلك الشئ
وهو ظاهر (قوله قلت الخ)
اذا تأملت قول سم واما
اثباته بطريق آخر الخ
علت سقوط هذه المناقشة
(قول الشارح ساكت
عنه) ان اراد انه ساكت
عن التصريح به فسلم لكننا
انما نقول يستلزمه وان
أراد أنه لا يستلزمه فممنوع
وقد مروجه للزوم (قول
المصنف وثالثها الخ) يعلم
كونه ثالثاً من قوله وفاقاً
للاكثر يقول بعدم الوجوب
وتحت هذا الثالث قولان
قول الامام وقول غيره
(قول الشارح اشد ارتباطاً

وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) اى الاقوال يجب
(ان كان سبباً كالنار للاحراق) اى كاساس النار محل فانه سبب لاحتراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء
للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطاً به من الشرط
بالمشروط (وقال امام الحرمين) يجب (ان كان شرطاً شرعياً) كالوضوء للصلاة (لا عقلياً) كترك ضد الواجب
آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم لجواز ترك الواجب وان كان هو المطلق اى الوجوب
بوجه ما فاللزام حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع لان محله الوجوب
بوجوب الواجب كما افاده قول الشارح بوجوب الواجب ومحصل ما اجاب به سم انه يمكن ان يختار الشق
الاول ويوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب
إيجاباً وذلك لانه يلزم من كون إيجاب الشئ ليس بإيجاباً لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الايجاب لذلك
الشئ إيجاباً لذلك الشئ لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا لم يكن إيجابه إيجاباً لم يثبت إيجابه واما
إيجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يقيد في كون هذا الايجاب المستقل لذلك الشئ إيجاباً لذلك
الشئ اه وقول بعض الحوانى انه غير ظاهر لان وجوب الواجب لا يتوقف على وجوب شرطه
منظور فيه بان الكلام كما علمت في وجوبه من الامر بخصوص لا في وجوبه مطلقاً تامل (قوله وقيل لا
يجب) اى وانما يجب بدليل آخر (قوله مطلقاً) اى سبباً كان او شرطاً قال الناصر هذا القول وإن دل
عليه كلام المصنف والشارح بنفيه صريح كلام الفتازنى قال لا خلاف في إيجاب السبب كالامر بالقتل
امر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع امر بالاطعام إنما الخلاف في غيره اه واجاب سم بعد تشييعه
على شيخه بما يلىق بشأنهما بما حصله ان ابن الحاجب في مختصره الكبير قال مسئلة ما لا يتم الواجب إلا
به فهو واجب إذا كان مقدوراً للكلف غير لازم له عقلاً كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من
الراس في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب
فقد صرح في السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب والشارح نفسه صرح به عنه بقوله
الاتى فلا يجب اى السبب الخ اه واقول هذا لا يدفع كلام الفتازنى فان مراده الخلاف القوى
ولما كان الخلاف في السبب واهياً نزل منزلة العدم (قوله لان الدال على الواجب ساكت عنه)
وهذا لا ينافى انه يؤخذ من معونة اخرى (قوله وثالثها الخ) يعلم كون هذا ثالثاً من قوله وفاقاً
للاكثر لان مقابل الاكثر وهم الاقل يقولون بعدم الوجوب فهذا قولان ثالثاً ما ذكره وتحت
قولان قول الامام وقول غيره وقول الشارح يجب اخذه من قول المصنف فيما تقدم واجب (قوله
اى كاساس) قدر ذلك لان السبب ليس ذات النار وانما هو الفعل لانه المقدور للكلف المتعلق
به التكليف (قوله كالوضوء للصلاة) اى فيما اذا تقرر ان الوضوء شرط للصلاة ثم ورد الامر بالصلاة
مطلقاً (قوله بوجوب مشروطه) اى وانما وجوبه بدليل آخر (قوله اشد ارتباطاً) فانه يلزم من
وجوده وجود المسبب ولا كذلك الشرط مع المشروط فصار بذلك استعمال الصيغة في المسبب كانه
استعمال لها في السبب (قوله وقال امام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا مسئلة الامر بالشئ
يتضمن اقتضاء ما يقتضيه المأمور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة
فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امراً بالطهارة لا محالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك
معنى عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاع والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا
يمكن من ايقاع المشروط دون الشرط ثم قال فان قيل لا يجب على سكان البوادر ان يسعوا في
اقتناء مدينة ليقموا الجمعة فيها قلنا هذا الان من فن الحرق فان المتبدن غير مأمورين بالجمعة ولو
امروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبيان لوجب ان يسعوا في تحصيله (قوله كترك ضد الواجب)
فانه شرط عقلى لذلك الواجب وذلك كترك القعود في الصلاة الذى هو ضد للقيام لها للقاد

(الخ) اى فصار لذلك استعمال الصيغة في المسبب كانه استعمال لها في السبب وفيه أنه لا فرق من حيث الاستلزام الذى تدعيه (قوله)

(قول الشارح فلا يقصده الشارع بالطلب) قد عرفت أنا إنما ندعى أنه يدل عليه التزاما على ما هو القول الصحيح أو تضمننا على القول الآخر وقد قال السعد في شرح المطول ردنا على من يقول أن الدلالة موقوفة على القصدنا قاطعون بأننا إذا سمعنا اللفظ وكنا عالين بالوضع نتعقل معناه سواء أَرَادَهُ اللاحظ أو لا ولا نلحق بالدلالة سوى هذا القول بكون الدلالة موقوفة على الإرادة باطل سيما في التضمين والالتزام انتهى ومثله في شرحه على الشمسية فما قاله الامام توجيه المدعاة لا يضرنافيا ندعيه فتدبر (٢٥٣) ثم إن المراد أنه لا يقصده بالطلب

لمشروطه فلا ينافي أنه يقصده
بطلب آخر (قول الشارح)
فانه لو لا اعتبار الشرع له
الخ) أي فاللائق قصد
الشارع له بطلب الواجب
هذا ملخص كلام سم في
دفع اعتراض العلامة
ما قاله المحشى فيه نظيره
المثامل (قول الشارح فلا
يجب) أي بوجوب المسبب
ولا فهو واجب قطعاً أما
شرعان كان سبياً شرعياً
أو عقلاً ان كان عقلياً
(قول الشارح كما أفصح به
ابن الحاجب الخ) فيه رد
لما قرره المصنف في شرح
المختصر من أن مراد ابن
الحاجب بقوله شرط
الشرط الشرعي احترازاً
عن الشرط العقلي والعادي
لأن السبب وحمل كلامه
على اختيار وجوب الشرط
الشرعي دون السبب أيضاً
كما جرى عليه العضد إيقاع
له في خرق الإجماع الذي
نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله
أحد فإن السبب أولى
بالوجوب بلا شك وحاصل

(أو عادياً) كفصل جزء من الرأس لفصل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود لمشروطه عقلاً
أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي فإنه لو لا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه
بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لا ستند المسبب إليه في الوجود كالذي نفاه فلا يقصده الشارع
بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختاراً لقول الامام

(قوله كفصل جزء من الرأس) فإن الفصل إلى حد الوجه بول شعرة من الرأس متعذر (قوله فلا يجب
بوجوب الخ) أي وإنما يجب بوجه آخر (قوله فلا يقصده الشارع بالطلب) يقتضى أنه غير واجب أصلاً
مع أن النزاع في وجوبه بوجوب الواجب أو بوجه مأمع الاتفاق على وجوبه في نفسه وقد يقال المعنى فلا
يقصده الشارع بالطلب لمشروطه فلا ينافي أنه يقصده بطلب آخر (قوله فانه لو لا اعتبار الشرع) أي
طلبه وأوردنا أصراً أن اعتباره أن كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو
مطلوب الدليل وإن كان بما يجب به بوجوب الواجب منع اللزوم لأن مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود
مشروطه بدونه اهـ وأجاب سم بأن المراد أن اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد
وحاصله أن اشتراط في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشرع وإلا فيمكن وجود
صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم
ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فإنه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية
عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتضى لهما ومن عن قصدهما فتأمل اهـ وخلاصته
اختيار الشق الأول وتسميم الدليل بأن يقال فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب (قوله لوجد)
إذ لا توقف عليه لأعادة ولا عقلاً (قوله وهو) أي السبب (قوله كالذي نفاه) أي كالشرط الذي تنق وجوبه
بوجوب المشروط وهو الشرط العقلي والشرط العادي (قوله فلا يجب) أي بوجوب المسبب أي لا يقصد
بالامر الذي تعلق بالمسبب ولا فهو واجب قطعاً (قوله في مختصره الكبير) وهو المسمى بمتنبى
الارادات وفي هذا الكلام تنبيه على رد ما قرره المصنف في شرح المختصر فانه قرآن مراد ابن الحاجب
بقوله شرطاً الشرعي وزعم أنه إنما قصد الاحتراز به عن الشرط العقلي والشرط العادي لأن
السبب وإن حمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون السبب أيضاً يعنى كما جرى عليه العضد
إيقاع له في خرق الإجماع الذي نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله أحد قال فإن السبب أولى بالوجوب بلا شك
وقد رده الشارح بأنه أفصح في مختصره الكبير ترجيح عدم وجوب السبب فاندفع أن يكون مراده
ما ذكره المصنف وأما قوله أن ذلك لم يقل به أحد فقد أشار الشارح إلى دفعه بأن ذلك قول امام
الحرمين وأما قوله في شرح المختصر أن السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي بلا شك فدفعه الشارح
بالمنع وأيده بأن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادي أي ووجه كون كل من السبب العقلي
والعادي أولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر نعم وجه كون السبب الشرعي أولى ظاهر من جهة

الرد أنه أفصح في مختصره الكبير بترجيح عدم وجوب السبب فاندفع أن يكون مراده ما ذكره المصنف وأن ذلك قول الامام فاندفع أنه لم
يقل به أحد وإن كون السبب أولى بالوجوب ممنوع يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادي ووجه كون كل من السبب
العقلي والعادي أولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر لأنهما لا ستند المسبب اليهما أشد ارتباطاً به من الشرط بالشرط فلا
يقصدهما الشارع بالطلب نعم وجه كون السبب الشرعي أولى ظاهر من جهة أن الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرفي الوجود
والعدم والربط بين الشرط والمشروط الشرعيين من طرف العدم فقط أي والمصنف أطلق ولم يقيد بالسبب الشرعي اهـ من تقرير الكمال

(قول الشارح نعم الخ) استدراك على تأييد المنع فهو تقوية للمصنف ويلزم منه الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قول الشارح قال بعضهم) هو العصد في المواقف حيث قال في بحث وجوب المعرفة المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاب السبب فإيجابها لإيجاب لسيها كمن يؤمر بالقتل فانه امر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً قال السيد تلخيصه أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً إياه بحيث يتمتع (٢٥٤) تخلفه عنها بإيجابه لإيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لأن القدرة

على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاب سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة فإن الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً بالمقدمة اهـ ومثله في شرح المقاصد وحاشية العبد للسعد قال عبد الحكيم في حاشية المواقف أن الشارح هنا جارى المصنف فقط وإلا فقد تقدم له رد ذلك بأن الإزهاق للروح مقدور بمعنى أنه متمكن من تركه بترك أسبابه ومن إيجاده بإيجادها فصح توجه الطلب له وإلا لكان التكليف بالمعرفة تكليفاً

وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلى كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره (١) وعادى كحز الرقة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الأسباب لأنها التي في وسع المكلف واحترزوا بالطلاق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الأمدى كحضور العدد في الجمعة فانه غير مقدور لأحد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد

ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرف عدم فقط اهـ ملخصاً من الكمال (قوله) وقول المصنف (أى فى شرح المختصر (قوله أولى بالوجوب) علة الأولوية ما تقدم من ان السبب أشد ارتباطاً (قوله ممنوع) وذلك لأن قوة الارتباط عنده مقتضية لعدم الوجوب لا للوجوب (قوله يؤيد المنع) يمكن ارجاع المنع للنقض التفصيل أو الاجمال فالؤيد كذا وشاهد (قوله ان السبب الخ) أى فلا يصح الاطلاق بل يفصل فيه كالشرط (قوله كصيغة الاعتاق له) أى لحصول العتق (قوله كحز الرقة) أى كما إذا قال الشارع اقل هذا قصاصاً مثلاً كان معناه حزر رقبته فانه هو الذى في وسع المكلف إذ قد يحز الرقة ولا يموت (قوله نعم) استدراك على المنع أفاده أن الكلام المصنف وجوباً باعتبار ما قاله البعض ويلزم من ذلك الاستدراك على قوله سابقاً فلا يقصده الشارع الخ (قوله بعضهم) هو العلامة التفاضلية فان ما ذكره الشارح معنى ما ذكره في حواشى شرح العصد وقد تقدمت عبارته بنقل الناصر (قوله القصد بطلب المسببات الخ) وأورد الشهاب عميرة ان هذا الكلام يقتضى إخراج الأسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل هي الواجب عبر عنها بالمسببات وإيجاب سم بان المراد البعض أن الأسباب هي المقصودة بالمباشرة لأنها التي يمكن مباشرتها وهذا لا يتنافى ان المقصود بالذات حصول مسباتها (قوله واحترزوا) لم يقل واحترزوا لأن هذه العبارة لغيره أيضاً (قوله عن المقيدة وجوبه) فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة إلى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة إلى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقيس على ذلك (قوله بما يتوقف عليه) أى ما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثله بقوله كالزكاة الخ فضمير يتوقف عائد على وجوبه لا على المقيد أو على المقيد بتقدير مضاف (قوله كالزكاة) أى وكالحج وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها (قوله كحضور العدد في الجمعة) أى بالموضع الذى تقام به من مسجد ونحوه فانه غير مقدور للمكلف إذ كل واحد لا يقدر إلا على حضور نفسه دون غيره (قوله ويتوقف عليه وجود الجمعة) فلا تنعقد بدونه (قوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد) وهو الأربعون بصفاتهم المعبر بالمصر أو القرية تقام بها وهذا وجوب مقيد فنظر الأول بالثاني لأن الوجوب فيه مقيد ولذلك قال شيخ الاسلام وهذا نظير للمحترز عنه لأنه منه لأن الكلام في ما يتوقف عليه وجود الواجب كالسير

الى

بالنظر وهو خلاف الاجماع فليتأمل (قول الشارح

واحترزوا بالمطلق الخ) قال السعد المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط والمقيد ما كان وجوبه مقيداً بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اهـ فالواجب يكون مطاعاً باعتبار مقدمة ومقيداً باعتبار اخرى وقيد الحيثية معتبر والمراد بالمقدمة مقدمه الوجود كما يؤخذ من قول الشارح

(١) قوله كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره كامام الحرمين وهو الصحيح وعند الاشعري عادى اهـ كاتبه .

سابقاى وجدو صرح به السيد ايضا ومن المعلوم ان ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة لا يتم (٢٥٥) وجوده ايضا إلا بها إذ الكلام في

وجود الواجب وبدون
مقدمة الوجوب ينتفى
الوجود للواجب لا تنفاه
الوجوب فصح الاحتراز
واندفع قول الزركشى
ان الكلام فيما لا يتم الواجب

إلا به المحترز عنه هذا القيد
(قول الشارح كحضور
العدد الخ) فالجمعة بالنسبة
له واجب مطلق لكنه لا
يجب لكونه غير مقدور
وقوله كما يتوقف وجوبها
على وجود العدد فهي
بالنسبة بالنسبة له واجب
مقيد فلا يوجب إيجابه
وجوب مقدمته فمراد
الشارح تظهير الاول بالثاني
ان عدم إيجاب طلب الواجب
وان كان الاول لعدم القدرة
والثاني لتوقف الوجوب
للاوجب عليه (قوله
واجب مطلق) صوابه
مقيد وقوله بعد مقيد
صوابه مطلق كما عرفت
(قوله إنما يتمشى الخ)
يؤخذ من كلام الزركشى
في البحران من أصحابنا من
يقول بما يوافق مذهب
ابن حنيفة لأعلى مذهب
الشارح ولا الجرى هذا
الأصل فيما لو وقع البول في
قلتين ولم يغير مع أنه يجوز
الشرب منه ولم يجر فيها لو
وقعت نجاسة جامدة ولا
يتحل منها شيء كالعظم في
ماء قيل مع منع الشرب منه
(قوله باشتباه طاهر الخ)

(فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره) من الجائز كما قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير لتوقف
ترك المحرم الذي هو واجب عليه (أو اختلطت) أي اشتبهت (منكوحة) لرجل (باجنية) منه (حرمتا)
أي حرم قربانها عليه (أو طلق معينة) من زوجته مثلا (ثم نسبا) حرم عليه قربانها أيضا أما الاجنية
والمطلقة فظاهر وأما المنكوحة وغير المطلقة فلا شبهة ما بالاجنية والمطلقة وقد يظهر الحال فيرجع
إلى ما كانت عليه من الحل فلم يتعذر في ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناول ما ذكر قبله وترك جواب

إلى مكة بعد تعلق وجوب الحج بالسائر لا فيما يتوقف عليه وجوب ذلك كملك النصاب في وجوب الزكاة
(قوله فلو تذر الخ) أتى بالغاء للاشارة إلى أن هذه الفروع الثلاثة متفرعة عن الأصل السابق وهو المقدور
الذي لا يتم الواجب الخ ووجه ذلك أن المكلف لا يعلم في كل منها وجود الواجب الذي هو ترك المحرم إلا بترك
شيء آخر يتوقف العلم بوجود الواجب عليه قال الكمال ولا يخفى أن المتوقف في الحقيقة في الأخيرين منها
تعيين الترك وهو العلم بوجود الواجب لنفس وجوب الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول
العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به بان يتوقف عليه وجود
الواجب أو العلم بوجوده لظهور وجه التفرع اه قال سم وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال
المقدمة قسمان أحدهما متوقف عليه نفس وجود الواجب والثاني ما يتوقف عليه العلم بوجوده وذلك
بان لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا خلطت نجاسة الخ واقول الذي يظهر أن
اعراض الشارح عن ذلك لعدم الحاجة إليه لا يصدق في كل من الفرعين الأخيرين مادام الاشتباه كما هو
فرض المسئلة توقف الاتيان بالواجب أي على وجه مبرى مشرعا قدامه اه (قوله كما قليل وقع فيه بول)
تبع الشارح كالزركشى في التمثيل بذلك المحصول وقد ناقش ابن بزهان في التمثيل به فقال أنه لا يليق
بمذهب الشافعي قال بل هو أشبه بمذهب أبي حنيفة وأليق بأصوله لأنه قد تقرر في قواعد مذهبه أن الماء
جوهر طاهر و الطاهر إذا القيت النجاسة فيه لا يتصور أن يصير بذلك نجسا في عينه لأن قلب الأعيان ليس في
وسع العباد بل هو باق على أصل الطهارة وإنما هو منهي عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا ينفك عن
استعمال شيء منها لا متزاج أجزاءها متزاجا تقاصرت معه القوى عن التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك وقد
حكى ابن السمعي في القواطع خلافا في أن الماء هل يصير نجسا أو أنه إنما حرم الكل لم يذكر الأقدام على
تناول المباح لا اختلاط المحرم به قال والاول هو اللائق بمذهبنا والثاني هو اللائق بمذهب أبي حنيفة اه وبما
يظهر به كون الثاني غير لائق بمذهبنا ان علته موجودة فيما إذا وقع بول في ماء هو قلتان ولم يغيره مع تخلف
الحكم عنه وهو وجوب الاجتناب إذ يجوز عندنا استعمال المختلط كله بل يجب على التعيين إذا لم يجد
غيره وايضا فالحكم موجود بدون العلة فيما إذا وقع في الماء القليل نجاسة جامدة كذا في الكمال والمثال
المطابق لمذهبنا امتزاج طعام إنسان أو مائه بطعام الغير أو مائه في كون صيرورة الماء نجسا بملاقاة
النجاسة قلبا للأعيان نظر يدرکه من مارس علم الكلام والحكمة وليس ما هنا محله (قوله لتوقف ترك المحرم)
أي لتوقف وجود ترك المحرم لا وجوب تركه إذ وجود ترك المحرم غير متوقف على شيء (قوله) أي اشتبهت
أشار به إلى أن الاختلاط ليس بمعناه الحقيقي لأنه تداخل الأشياء في بعضها بحيث لا يمكن تمييز بعضها عن
بعض فهو مجاز مرسل علاقته السببية (قوله مثلا) راجع لطلق فقير الطلاق كالتعلق كذلك أول الزوجين
فقيرهما بما زاد عليهما كذلك (قوله وقد يظهر المحال) دفع به ما يقال كان المناسب حذف أو اختلطت الخ
ليتناول ما قبله له أو أبدال أو بكان ليكون مدخولها أمثلة لما قبلها لأن العطف يقتضى أنه ليس منه
وحاصل الدفع إنما أفردها لأن التعذر فيه حال وقد يزول بخلاف ما قبله فانه لا يزول وبحسب الناصر بانه
إذا كان يزول لم يصح جعله بما يتوقف عليه الواجب واجاب سم بانه مادام لم يزل بما يتوقف عليه (قوله)
فلم يتعذر في ذلك) أي فيما ذكره من صورتي المنكوحة ونسيان المطلقة ترك المحرم وحده وذلك إذا ظهر

الاولى باختلاط مائه بماء غيره (قول الشارح لتوقف ترك المحرم) أي توقف وجوده إما وجوبه فلا يتوقف على ذلك

(قول الشارح لا يحتاج الخ) أى لدفع الاشتباه في الضمير في قوله حرمتا لآخره فإنه يتبادر عوده للمطلق والاجنية مع عوده للشبهتين في المسئلتين تدبر (قول المصنف مسألة مطلق الامراخ) اراد بالمطلق ما أخذت ماهيته باعتبار عدم التقيد ومقابله المقيد ولذا صح الاحتراز به عن المقيد كما سيأتى وقديراد بالمقيد ما أخذت ماهيته لا باعتبار شيء وهذا يجامع التقيد قاله الناصر (قول الشارح بمابعض جزئياته مكروه) أى بمأهية بعض جزئياتها مكروه وإنما اعتبر التعلق بالمأهية لأنها كما تتحقق في المكروه تحقق في غيره فإذا كان للفرد الخارجى جهتان بينهما انفكاك أمكن توجه الطلب إلى المأهية في ضمن ذلك الفرد من الجهة غير المنهى عنها بخلاف ما إذا كان الجهة واحدة أو جهتان لا انفكاك بينهما وبخلاف ما إذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى المعين كالصلاة الواقعة من زيد في الأرض المغصوبة فإنه لا يمكن أن يقال المطلوب المأهية في ضمن أى فرد وأى فرد يمكن انفكاكه عن الغصب ثم إن ذلك البعض واحد بالشخص لأنه موجود خارجى والموجود الخارجى لا يكون إلا كذلك والمراد أنه لا يتحقق فيه جهتان كما يعلم كل ذلك من مقابله بقوله أما الواحد بالشخص له جهتان فتركه المصنف والشارح هنا اعتمادا على المقابلة واعلم أنه لا بد لك أولا من تمهيد مقدمة هنا تنبئ عليها تفاريغ هذه المسئلة وهو أن الواحد بالشخص إما أن تتحد فيه الجهة أو تعدد فإن اتحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مطلوباً بمنها فذلك مستحيل قطعاً إلا عند بعض من يجوز التكليف بالحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظراً إلى أن الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفاً محالاً في نفسه لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز وإن تعددت فيه الجهة فهو محل البحث فإن كان الجهتان متلازمتان امتنع تعلق الطلب به مع كونه منها عنه لكون الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة وإلا لم يمتنع (٢٥٦) قاله ابن الحاجب والعصدي إذا علمت هذا فاعلم أن الصلاة في الاوقات

المكروهة والامكنة
المكروهة والأرض
المغصوبة وصوم يوم
التحرر كل ذلك بما فيه جهتان
لكن وقع الخلاف في
تلازمهما في بعض ذلك
ومتى حكم بالتلازم كان
النهي لامر داخل حاصل
بذات الفعل فيقتضى

مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنها لا يحتاج إلى ذكر ما زدت به بقوله معينة كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بمابعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه الحال بزوال الاشتباه والنسيان فلم يتناول ما ذكر قبله من قوله فلو تعذر ترك المحرم إذا المتعذر لا يمكن تمييزه أصلاً (قوله وترك جواب الخ) فيه أن مسألة الطلاق مصدرية بأو وهى لا جواب لها والجواب أن لو مقدرة حذفت للعلم بها من قوله فلو تعذر الخ والتقدير أو لو طلق الخ (قوله لا يحتاج إلى ذكر ما زدت به) يعنى قوله من زوجته لأنه يحتاج إليه في مرجع الضمير في قوله حرمتا وفيه أنه يكتفى في ذلك بدلالة السياق عليه (قوله بمابعض) أى بكلى فإن متعلق الامر بالمأهية الصادقة بأى فرد لما سيأتى في مبحث الامر أنه لطلب المأهية وقوله منها أى من الجزئيات وكل منها لا يكون إلا واحداً بالشخص لأنه الموجود في الخارج

الفساد لاتحاد الجهة حيثئذ لما علم أن الجهتين المتلازمتين إلى جهة واحدة ومتى حكم بعده كان لامر خارج (قوله) فلا يقتضى الفساد فنقول الصلاة في الاوقات المكروهة فيها جهتان مطلق الصلاة والصلاة في تلك الاوقات لكن الجهة الاولى لازمة للجهة الثانية لان المضاف يستلزم المطلق إذ المنهى عنه هنا صلاة في الوقت لا الوقت والصلاة في الوقت تستلزم مطلق الصلاة فلا يمكن كل بدون الآخر وكذلك صوم يوم النحر حرفاً بحرف ولما كان المطلق في ضمن المقيد والمنهى عنه نفسه لا عن قيده فقط لم يمكن أو يتوجه الطلب للمطلق والنهي للمقيد لعدم انفكاكهما وإنما كان النهى عن نفسه لأنه لامر حاصل بالفعل وهو موافقة عباد الشمس بفعل ما يفعلونه وهو الصلاة في ذلك الوقت فلو توجه الطلب للمأهية في ضمن هذا الفرد المخصوص لكان مطلوباً من الجهة التى نهى عنها وكذا يقال في صوم يوم النحر فإن النهى عنه إنما هو للاعراض به عن ضيافة الله فيه ولما استلزم المقيد أعنى صوم يوم النحر المطلق أعنى مطلق الصوم بمعنى أنه لا يمكن انفكاكه عنه لم يمكن أن يكون مطلوباً أو الا لكان مطلوباً منها وأما الصلاة في الامكنة المكروهة والأرض المغصوبة فالجهتان فيها منفكتان إذ الوصف المنهى لاجله ليس من ذات العبادة بل هو وصف للفاعل كالغصب فيكون بعبادة وغيرها والتعرض للوسوسة وغيرهما باق وهو منهى عنه في ذاته بخلاف موافقة عباد الشمس والأعراض عن الضيافة فإنه بذات العبادة وحيثئذ كان النهى هنا الخارج بخلاف ما تقدم ولعلك بعد هذا تفطنت أن المصنف كالشارح جعل ماله جهتان غير منفكيتين من باب ماله جهة واحدة لرجوعهما لما كما قاله ابن الحاجب ولذا قابل المصنف ما هنا بماله جهتان وقول الشارح هنا لا لزوم بينهما إنما هو لبيان ما يحقق كونهما جهتين فلا ينافى جملة هنا لجهة واحدة (قوله المراد بالتناول التعلق) أى لا معناه الحقيقى وهو الصدق لان الجزئيات إنما يصدق عليها المأمور لا الامر (قوله أى لا يتعلق بالمأهية الخ) يعنى أنه لا تافى بين ما هنا وما يأتى من أن الامر لطلب المأهية لان المراد بعدم تناوله المكروه عدم تناوله المأهية في ضمن ذلك المكروه (قوله وأورد العلامة الخ) لا وجه له بعد

تشييد المكروه بقوله لذاته وقد عرفت أن هذا الأعراض مندفع باختلاف الجهة وكلام المصنف في مشحدها إلى ثلثة جهتان ترجمان إلى واحدة (قوله بل لكونه في ذلك المكان) أي لما يلزم ذلك الكون وهو التعرض الآتي في الشرح وهو فعل قطعاً يتعلق به النهي فاندفع الاشكال الآتي وحاصله أن الجهتين منفكتان وأما ما قيل من المراد بالكون الفعل في المكان ففيه أن الفعل في المكان يستلزم الفعل المطلق فتكون الجهتان متلازمتين (قوله فالوجه استثناء ماذ كراخ) قد عرفت أن الكلام في أول المسئلة مفروض فيما تلازم فيه الجهتان (قوله ثم رأيت شيخ الإسلام قيدها الخ) هذا التقيد لأجل المقابلة (قوله في المكروه منها) أي تحريماً أو تنزيهاً (قوله أوجهتان بينهما لزوم) قال لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضاً مأموراً بها إذا لم ير بالشيء أمر بما هو من ضروراتها وعبارة العضد في تعليل عدم صحة صوم يوم النحر لأن صوم يوم النحر لا ينفك عن صوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه انتهى وتحقيقه أنه لما كان المنهى عنه نفس الصوم في اليوم لأن الأعراض عن الضيافة حاصل به كان لا يمكن تناول الأمر له من حيث مطلق الصوم للزوم له للمنهى عنه إذ لا يتعقل انفكاكه عنه فاتحد متعلقاً الأمر والنهي وكذا يقال في الصلاة في الاوقات (٢٥٧) المكروهة بخلاف الصلاة في المغصوب إذ لا اتحاد بين المتعلقين فإن

بان كان منها عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافاً للحنفية)

(قوله لا يتناول المكروه) أي لا يتناول الماهية من حيث تحققها في المكروه من جزئياتها لما علمت أن متعلق الأمر الماهية لا الأفراد وأورد الناصر أن المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتي أنه صحيح فيتناول الأمر فلا يصح العموم واجاب بان الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون ونظر فيه سم بان النهي لا يتعلق إلا بالأفعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ماذ كر او تعيد القاعدة اه وفيه ان معنى لكون الايقاع وهو فعل فصح جواب الناصر نعم تعيد القاعدة محتاج اليه لاجل المقابلة الآتية في قوله اما الواحد بالشخص له جهتان ولذلك قال شيخ الاسلام محل ما ذكره في المكروه منها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضاً مأمور بها إذا لم ير بالشيء أمر بما هو من ضروراتها والمراد بالمكروه ما يشمل المكروه تحريماً أو تنزيهاً (قوله بان كان منها عنه) هذا يقتضي أن المكروه هو المنهى عنه. طلقاً مع أن المنهى عنه مطلقاً لا يخص المكروه ففيه احداث اصطلاح غير ما تقدم (قوله خلافاً للحنفية) تبع فيه الشيخ ابا اسحق وامام الحرمين وغيرهما وكذلك رايت في اصول شمس الأئمة السرخسى لكنه ذكر فيه خلافاً لهم على وجهين احدهما ولم يحكمه إلا عن ابي بكر الرازى ان مطلق الأمر يتناول ما هو مكروه شرعاً مع بقاء وصف الكراهة واستدل بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهو مكروه والثاني قال السرخسى وهو الاصح ان تناول مطلق الأمر للمكروه بمعنى ان وروده يرفع الكراهة حيث لم تكن الكراهة راجعة لمعنى خارج فالكراهة ليست في صلاة العصر ولكن للتشبيه بعباد الشمس والمأمور به هو الصلاة وليس في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل

(٣٣ - عطار - أول) فالمكلف هو الذي جمعها باختياره لأن الأمر بنفسه توجه للنهي كما في الصوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة وهذا هو المحذور لا الاول إذ عند الانفكاك يمكن توجه الأمر لغير جهة النهي بان يتوجه لهذه الصلاة من حيث هي صلاة إذ توجد بدون جهة النهي بان يفرد ما عن ذلك التعرض بخلاف الصوم في صوم يوم النحر فانه لا يمكن المكلف أن يفرد عن صوم يوم النحر إذ هو أحد المتضامين ولا أظنك بعد هذا ما تابى في عدم ورود الصلاة في المغصوب بان يقال انها ذات جهتين صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تتفك عن الاولى فانه هم من قائله فان الجهة الثانية هي الغصب فقط لا الصلاة في المغصوب إذ المحرم بعد الغصب فقط بدليل انه يو جد محرماً في غير الصلاة بخلاف صوم النحر فان المحرم صوم يوم النحر لا يوم النحر لما عرفت أن الأعراض به وحيث لا حاجة إلى الجواب بان الزمن داخل في ماهية الصوم دون المسكان ليس داخل في ماهية الصلاة على أنه خروج عن أن وجه التحريم اتحاد الجهة ووجه الحل اختلافها فليتأمل مع لطف القريحة (قول الشارح بان كان منها عنه) لعل التصوير بذلك لا دخل المحرم وهو ما لا يحتمل دليله تاويله بدليل جعل الصلاة في المغصوب مما نحن فيه غايته ان له جهتين فان الغصب حرام لا مكروه تحريماً وهو ما يحتمل دليله التاويل ولذا قال بعضهم المنهى عنه مطلقاً لا يخص المكروه أي بل يشمل الحرام ففيه احداث اصطلاح في المكروه غير ما تقدم (قول المصنف خلافاً للحنفية)

إذ لا اتحاد بين المتعلقين فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعها مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجها عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقة الأمر والنهي هكذا قاله العضد هنا أيضاً ومثله يقال في الصلاة في الامكنة المكروهة فان متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي التعرض لما يأتي وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر في ذاته وان كانا متلازمين في الوقوع في هذه الصورة

فأنهم قالوا تصح الصلاة في الاوقات المنهية ويجب إتمامها ولو أفسدها وجب قضائها وينعقد صوم يوم النحر ويكون فاسدا لا باطلا لانه مشروع بأصله لا بوصفه والفرق أن الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لا معيار فكان تعلقها بتعلق المجاورة كذا في التلويح والتوضيح فننازع شيخ الاسلام في النقل عنهم مردودة (قول الشارح لكان الشيء الواحد) فيه كقوله الآتي من جهة واحدة تصريح بأن الكلام في متحد الجهة بأن يكون له جتان ترجعان الى واحدة وقد أخذها من اسناد الكراهة في المتن الى ذات الشيء حيث قال لا يتناول المكروه أما ادخال ماله جهة واحدة حقيقة بأن يكون مظلوما منها وما يكون (٢٥٨) المراد الواحد حقيقة أو حكما فهو وإن كان أشمل لكنه مخالف لكلام العبد

لنا تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهة) أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى يزول واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملا بالاصل في النهي عنها في حديث مسلم (وإن كان كراهة تنزيه)

لوصف في الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء اهـ ملخصا قال الكمال وعلى هذا فالصحة والاجرا في هاتين المستلكتين عند عدم رجوع النهي فيهما الى أمر خارج وأما عندنا فالصحة في العصر لان الكراهة إنما تعلق بتأخيرها الى الاصفرار لا بقولها والطواف لا يصح مع الحدث لحديث الترمذي والخاتم الطواف مثل الصلاة فلم يتناوله قوله تعالى وليطوفوا فلا يجزى (قوله لنا) أي يدل لنا وحاصل ما ذكره قياس استثنائي حذف استثنائته وذكر دليلها بقوله وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه ما موراه مطلوب الفعل ومن حيث النهي مطلوب الترك فيؤول الى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوبه ومطلوب الترك وليس مطلوبه (قوله فلا تصح الصلاة) تفريع على عدم تناول الأمر للسكره وبحث فيه الناصر بأنه يقتضي أن الصحة تتوقف على الأمر مع أنه تقدم أنها موافقة ذي الوجهين الشرع والأمر قدر زائد إذ لو توقفت الصحة على الأمر لم توصف بالمباحات بالصحة وهو مطلوب وأجاب سم بأن الكلام في صحة العبادة وهي تتوقف على كونها ما موراهم لا في مطلق الصحة وناقضه بعض الحواشي بأننا لنسلم توقف صحة العبادة على الأمر وإنما المتوقف عليه حكم العبادة فاشتبه على سم الحكم بالصحة ونفس الصحة وهو ظاهر إن سلم وجود عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير ما مور بها والظاهر أنه لا بد من الأمر ولو العام كما تقدم (قوله أي التي كرهت) إشارة إلى إسناد المكروهية الى الاوقات مجاز على من إسنادها للشيء الى طرفه الملازمة له بوقوعه فيه (قوله المطلقة) أي غير المقيدة بسبب من الاسباب (قوله كعند) أي كالصلاة عند فجزور الكاف عذوف فلا يقال إن عند لا يخرج عن الظرفية لا للجرم (قوله إن كان كراهتها) متعلق بقوله فلا تصح أي لا تصح على تقدير كون الكراهة فيها للتحريم (قوله عملا بالاصل) وهو الحرمة وهذا علة لقوله الكراهة للتحريم (قوله وإن كان كراهة تنزيه) فيه أن ضمير المؤنث المجازي مذكروه هو ممنوع إلا في ضرورة قاله الناصر وأجاب سم بأنه ذكره باعتبار أن الكراهة نهى مخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك (قوله)

المتقدم من أن محل البحث ماله جهتان وعلى كل فاما مثلا به ماله جهتان وقد عرفت فتأمل (قوله تقيض كل شيء رفعه) المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدري وإنما كان التقيض ذلك الرفع لان المعنى في التناقض أن يكون الاختلاف لذاته مقتضيا لصدق أحد الشئيين وكذب الآخر وما ذلك إلا بين الشيء ورفع كذا في عبد الحكم على القطب فالقول بأن الرفع بمعنى الرفع وهم ثم ان الرفع امارع الشيء في نفسه وذلك في القضايا والمفردات اذا أخذ تقيضا عما بمعنى السلب (قوله وعدمه) يتعين قراءته بالرفع اذ هو رفع الطلب بالمعنى المتقدم دون

طلب العدم الذي هو التقيض ان قرىء بالجر تدبر (قوله وعلى التقديرين) أما على الثاني فظاهر اذ لا قضية بالفعل هنا وأما على وصحة الاول فلأن المصرح به طلب الفعل وطلب الترك وليس الطلب الثاني تقيضا بل التقيض رفع الطلب الاول نعم الطلب الثاني يستلزمه (قوله لم تكن موافقة ولا مستجمعة الخ) يعني أنه تلتقي عنها الصحة بالمعنيين موافقة الشرع واستجماعا ما يعتبر فيها إلا أنه ينتفي عنها الصحة بالمعنى الثاني فقط كما زعمه المعارض (قوله وفيه الخ) فيه نظر اذ المدعى أنه يلزم من نفي الأمر نفي صحة الصلاة وهنا كذلك اذ لا توجد عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير ما مور بها بل لا بد من الأمر ولو العام كما استظهره بعضهم (قول الشارح كعند طلوع الخ) مثال للصلاة في الوقت المكروه أي كالصلاة عند الخ فلم يخرج عند عن الظرفية الى غير الجرم (قوله وفيه مامر) فيه مامر

وصححه النووي ايضا في بعض كتبه فلا تصح ايضا (على الصحيح) اذ لو صححت على واحدة من الكراهِتين اى وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترغيب فيها لزم التناقض فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اى غير معتد بها لا يتناولها الامر فلا يثبت عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثبت عليها والنهي عنها راجع إلى امر خارج عنها كوافقة عباد الشمس في سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم وسياق ان النهي لخارج لا يفيد الفساد ويرجع النهي فيها إلى خارج

وصححه النووي ايضا) اى كما صحح القول بكراهة التحريم فقد صحح في التحقيق وفي كتاب الطهارة من المجموع انها كراهة تنزيه وفي كتاب الصلاة منه ومن الروضة وغيرها انها كراهة تحريم وهو المشهور اهـ ذكرنا (قوله بان تناولها الامر) الباء للسببية لان موافقة الشرع في العبادة بسبب الامر بها فيرد حيث ان تناول الامر امر زائد على الصحة والامانة في الصحة واجب بان الكلام في الصحة المخصوصة اى صحة العبادة وهي لا بد فيها من تناول الامر لها (قوله لزم التناقض) وهي كونها مطلوبة الفعل ومطلوبة الترك وفي قوله اذ لو صححت الخ دليل استثنائي تقريره لو صححت على واحدة من الكراهِتين لزم التناقض والتالي باطل فبطل المقدم ثبتت نقيضه وهو المطلوب (قوله فتكون على كراهة التنزيه الخ) تفريع على ما افاده الكلام السابق من انها لو صححت لزم التناقض (قوله مع جوازها فاسدة) اشارة إلى رد استشكل ذلك بانه اذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره لزوم التناقض وقول الزركشي ان الاقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوازه ان الحرمة لمعنى اخر قاله ذكرنا ونقل سم عن حواشيه لشرح البهجة للعراقي ان اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الاعتقاد مع انه لا بعد في اباحة الاقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اهـ وقد يقال انه حيث لم يحرم الاقدام لم يحرم الاستمرار لانه يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء فحيث جاز الابتداء جاز الدوام بالاولى وهذا قد قال ابن الرفعة الحق عندي انها لا تنعقد جزما وإن كانت غير محرمة لان الكلام في ثقل لاسبابها فالقصد به اتمامها الاجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر في قواعد الشريعة اهـ (قوله اى غير معتد بها) اى والفساد بهذا المعنى لا ينافي الجواز يعنى عدم المنع شرعا (قوله فلا يثبت عليها) لان النهي مانع من الثواب (قوله دل على ذلك حديث مسلم) اى حيث علل فيه النهي عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع بقوله عليه الصلاة والسلام فانها تطلع بين قرني الشيطان وحيث يسجد لها الكفار وبعد العصر حتى تغرب الشمس بقوله فانها تغرب بين قرني الشيطان وحيث يسجد لها الكفار وبعد العصر حتى تغرب الشمس النهي سياقي تمثيله بالوضوء بماء مغصوب لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع في وقت نداء الجمعة لتغويتها الحاصل بغير البيع ايضا وكالصلاة في المكان المكروه او المغصوب وهذا اتم لقوله والنهي عنها الخ (قوله ان النهي لخارج) اى خارج غير لازم كذا قيده الشارح في مبحث النهي وخارج بقولنا لخارج غير لازم النهي لتمام المنهي عنه كالتنهي عن بيع الحصة أو لجزئه كالتنهي عن بيع الملاقيح او لخارج غير لازم كالتنهي عن البيع الربوي فانه منهي عنه لا مر خارج وهو التفاضل ومرادهم بالخارج اللازم ما لا ينفك عن الشيء ولا يوجد مع غير هو اللازم المساوي بالخارج غير اللازم ما يوجد مع غير هو وان لم ينفك عن ذلك الشيء هو اللازم الاعم فسقط اعتراض الناصر بان لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كوننا اعم من اللازم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة كما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والبيع والصلاة وان تحققت بغيرها ايضا والحكم بانه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم باللازم اهـ فانه جرى على اصطلاح المنطقة في تقسيم اللازم إلى المساوي والاعم واما الاصوليون فيخصونه بالمساوي ويجعلون الاعم من قبيل

(قول الشارح فتكون على كراهة التنزيه الخ) بيان لوجه الفساد وهو لزوم التناقض فان قيل الاقدام على الفساد حرام قلنا الحرمة للتلاعب وهو امر آخر حتى لو انتفى بان شرع فيها جاهلا او ناسيا لعدم الاعتقاد لما ينهى الكراهة التي للتنزيه ثبتت الكراهة فقط كذا يؤخذ من حاشية شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقي (قول الشارح إلى امر خارج) قد عرفت أنه ليس بخارج اذ موافقة الكفار فعل ما يفعلونه في ذلك الوقت وهو بعينه الصلاة في ذلك الوقت والاختلاف بالمفهوم لا يضر تدبر

انفصل الحنفية أيضا في قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم كالصلاة في المغصوب اما الصلاة في الامكنة المكروهة فصحيحة والنهي عنها الخارج جزما كالعرض بها في الحمام لو سوسة الشياطين وفي أعطان الابل لنفارها وفي قارة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الامكنة ليس لنفسها بخلاف الازمنة

الخارج هذا ما حرره سم ونقل ما يؤيده من عبارات القوم (قوله انفصل الحنفية) أي تخلصوا من استشكل كونها صحيحة مع كون النهي للتحريم ومثل الحنفية في ذلك المالكية فانهم قائلون بالصحة مع كون الكراهة تحريمية ووجه ذلك رجوع النهي إلى خارج لا إلى ذات الصلاة وقوله ايضا أي كما انفصل القائل منا بالصحة على كراهة التنزيه (قوله كالصلاة في المغصوب) أي في مكان أو ستره مثلاً وهذا نظير في كونها صحيحة اتفاقاً لان النهي عنها لا مر خارج (قوله أما الصلاة في الامكنة الخ) مقابل قوله في الاوقات المكروهة قال ذكر يافان قلت لم صرحوا بالصحة هنا واثبتوا فيها في الصلاة في مغصوب خلافاً كما سياتي قلت لان النهي هنا للتنزيه وقد ثم التحريم رأيت في رحلة الفخر الرازي إلى بلاد ما وراء النهر ما صورته قال اجزت تطوس فازلوني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندي فقلت لهم انكم افقيتم اعماركم في قراءة كتاب المستصفي وكل من قدر على ان يذكرك دليلاً من الدلائل التي ذكرها الغزالي من اول كتاب المستصفي الخ ويقرره عندي بعين تقريره من غير ان يضم اليه كلاماً آخر أجنيبا عن ذلك الكلام أعطيته ما تقدمتار فجام في الغدرجل من اذكيائهم يقال له أمير شرف شاء وتكلموا في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة لظنه ان كلام الغزالي فيه قوي فقلت لهم ان كلام الغزالي في هذه المسئلة في غاية الضعف وذلك انه قال جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غصبا ولا تتايرت الجهتان لم يبعدان يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به وهذا الجواب ضعيف جداً لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فالحصول في الحصول جزء ماهية الحركة والسكون وهاجزءان من ماهية الصلاة إذا عرف هذا فقولنا ان اعتبرنا الصلاة في الارض المغصوبة كان جزء ماهيتها الحصول في الحيز وهي الارض المغصوبة لا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاؤه ماهية الصلاة في الارض المغصوبة محرمة فالغصب والمحرم هنا جزء من ماهية الصلاة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع اجزائها وشغل ذلك الحيز الذي هو جزء منها منهى عنه فيلزم حيث توارداً الامر والنهي على الشيء الواحد باعتبار واحد وانه محال فثبت ان ما تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح ولما قررت هذا الكلام انقطع الامير شرف شاه اه (قوله والنهي عنها الخارج) أي خارج غير لازم كما مر وقوله كالعرض الخ تمثيل للخارج الغير اللازم فان العرض للوسوسة ونفار الابل او مرور الناس يحصل بغير الصلاة في الامكنة المذكورة ايضا وان كان لازمها فلا يكون النهي لخارج لازم حتى يقتضي الفساد لان المراد باللازم لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه (قوله ليس لنفسها) يعني ليس لنفس الصلاة ولا للزمام بخلاف في الازمنة قاله شيخ الاسلام وأفاد كلامه أن الضمير في نفسها للصلاة وهو أقرب معنى من جملة للسكان كما اقتضاه كلام الكمال وصرح به الناصر (قوله بخلاف الازمنة) أي فان النهي عنها لنفس الازمنة او الصلاة او وردان موافقة عباد الشمس في الزمان لا مر خارج كما ان الوسوسة ونفار الابل في الامكنة لا مر خارج فلم يتضح الفرق بينهما

(قول الشارح أيضا) أي كما انفصل القائل منا بالصحة بذلك وهو ما حكاه الشارح فيما تقدم بقيل (قول الشارح كالصلاة في المغصوب) قد عرفت الفرق بينهما (قول الشارح كالعرض بها) تمثيل للخارج الغير اللازم فان العرض للوسوسة أو نفار الابل أو مرور الناس يحصل بغير الصلاة في الامكنة المذكورة نص عليه معظم الحواشي هنا وقد تقدم (قول الشارح ليس لنفسها) أي الصلاة بخلاف الازمنة فانه لنفس الصلاة أعني الفعل في ذلك الوقت إذ هو للواقعة وهي عين الفعل فيه هذا هو اللائق وقد مر تحقيقه بما لا مزيد وما في الحاشية غير سديد فان المعتبر لزوم الشيء وعدم لزومه بنفسه لا بامر خارج كما يعلم مما حررنا فيما تقدم فتأمل

(قول المصنف أما الواحد بالشخص الخ) قد عرفت ان المقابلة به باعتبار الزوم بين (٢٦١) جهته وإلا فالصلاة في الاوقات المكروهة

مثلا لها جهتان كاذكره
شيخنا فيما علقه على هذا
الكتاب لكن بينهما لزوم

فترجعان إلى جهة واحدة
والمراد بالواحد بالشخص
ما يقابل الواحد بالنوع
والواحد بالجنس فانه
فيهما ينظر إلى الافراد
لا إلى جهات الفرد الواحد
فيكون مأمورا بالنظر
لفرد منها بالنظر لآخر
كالسجود فرد منه لله
جائز وفرد آخر لغيره
غير جائز فالنظر في ذلك
هو الامر الكلي لا من
جهة وحدته وإلا كان
كالواحد بالشخص بل من
جهة تحققة في افراده
وحيث لا يتأتى فيه ذلك
الخلاف كذا يؤخذ من
العصاة وحاشيته السعدية
فما قيل من ادخال الواحد
بالنوع مناعط (قوله فانا
نقطع بان كل فرد الخ)
هو صريح في أن محل
الخلاف حيث هو الواحد
بالشخص فقوله بعد
فيصح فرضه الخ ان كان
فرضه فيه من جهة خصوصية
كل من افراده فهو الواحد
بالشخص وإن كان من
جهة عومه فهو لا يوجد
خارجا حتى يكون موضع
الخلاف فان جعل موضع
خلاف باعتبار تحققة في

على الاصح فافترقا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناول قطعا (أما الواحد
بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما

وأجيب بان الملازمة في المكان أعم لأن الشغل والوسوسة ونحوها قد توجد بدون الصلاة
وقد توجد الصلاة بدونها بخلاف الملازمة في الازمنة فانها مساوية لان الموافقة لعباد الشمس
لازمة للصلاة في هذه الازمنة فان قلت كذلك إذا التفت للصلاة في الامكنة المخصوصة كانت الامور
المذكورة لازمة لها لا تفك عنها لافرق بين الزمان والمكان والجواب أن الملازمة في الازمنة أشد لانه
لا يمكن زوال الوصف عنها بخلاف الامكنة فانه يمكن ان يزول عنها الوصف في الحال بان يتقل
الكلام للمسجدية او الملكية وبان الفعل في حال إيقاعه في المكان يمكن نقله لمكان آخر بخلاف الزمان
فتأمل (قوله على الاصح) مقابله ان النهي في الازمنة خارج كوافقة عباد الشمس كادل عليه الحديث
وايضا الموافقة المذكورة بيان لحكمة النهي وليست علة لعدم اطرادها وإلا لحرمت الصلاة بمكة
ومع وجود السبب وحيث تدفعني قولهم نهى عن كذا نفسه ولازمه الخ نهى عنه باعتبار نفسه او باعتبار
لازمه (قوله بمطلق الامر) وهو ما أخذ لا بقيد لكنه من هذا الحيثية لا يحترز به عن المقيد لانه يصدق
عليه إلا ان يقال المراد به ما اعتبر معه عدم التقيد وحيث يقابل المفيد فصاح الاحتراز تأمل (قوله
اما الواحد بالشخص) مقابل لما تقدم أي هذا إذا كان الشيء الواحد الذي لا يتناول الامر ليس له جهتان
اما إذا كان له جهتان الخ فحط بالمقابلة قوله لا لزوم بينهما وكان الاولى للمصنف ان يذكره لان قوله
فيما تقدم لا يتناول المكروه أي الذي له جهة واحدة أوله جهتان بينهما لزوم في الاول كالصلاة
في الاوقات المكروهة فان لها جهة واحدة وهي كونها صلاة واثاني كصوم يوم النحر والواحد
بالشخص هو الجزئي الحقيقي كما هو قضية التقيد ولا ينافيه انهم قابله بالواحد بالجنس كما عبر
به العصد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل الواحد بالنوع
يدل له ان الاصفهاني عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وحيث ينبغي تقيد تنبيه الصلاة في
المغصوب بقيود تصيرها وواحد بالشخص كصلاة في دار الفلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو
بغير رضاه او يقدر المضاف أي كجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي الجزء الحقيقي إلا أن يقال ترك
التقيد لظهور أن الواقع في الخارج لا يكون إلا واحدا بالشخص وبهذا يتدفع قول سم أي حاجة
إلى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهما فرض في الواحد بالنوع على ان الواحد بالنوع كطلق
صلاة وصوم مثلا ينظر فيه إلى افراده الشخصية لا إلى جهاته فيكون مأمورا به بالنظر لفرد منها
عنه بالنظر لآخر كما هو ظاهر (قوله لا لزوم بينهما) وإلا كانا كالجهة الواحدة وذلك كصوم يوم
النحر لانه نهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم وهو لازم للصوم فيه لان المقيد
يستلزم المطلق فلا يقال انه مأمور به من حيث انه صوم منهى عنه من حيث انه مقيد بيوم النحر
وأما الصلاة في المكان المغصوب فالجهتان فيها منفكتان ولما كان الزمان داخلا في ماهية الصوم
دون المكان في الصلاة قيل باستزام المقيد للمطلق في صوم يوم النحر دون الصلاة في المغصوب
فلا يقال ان المقيد مستلزم للمطلق فيها أيضا إذ هي صلاة وصلاة في مغصوب لا تفك الصلاة
في ملكه مثلا او المسجد عن الغصب واما الصوم فلا ينفك عن الزمان لدخوله في مفهومه فظاهر
الفرق ولا يشكل على ما ذكر صوم يوم الجمعة فانه صحيح مع تحقق النهي عنه لان النهي فيه ليس لامر لازم بل
الخارج كالضعف عن القيام بوظائف ذلك اليوم من العبادة والنهي إنما يؤثر إذا كان لنفس العبادة

فرد جائز تارة وفرد ممتنع أخرى فالجائز والممتنع هو الافراد وموضع الخلاف أمر واحد له جهتان كما نص عليه في العصد

(قول الشارح أى شغل ملك الغير (٢٦٢) عدوانا) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغضب ازالة اليد المحقة

ووضع اليد المبطله مكانها
ويترتب على الخلاف أن
الجلوس على بساط زيدا مثلا
يعد غصبا عندنا لأنه شغل
ملك الغير وعندهم لا يعد
غصبا الا اذا نقله وما دام
جالسا عليه لا يقال له
غاصب لأنه لم يزل اليد
المحقة وان كان الجلوس
عندهم حراما ويترتب على
ذلك أنه لو تلف بأفة سماوية
ضمن عندنا دونهم
وقوله ملك الغير مثله
ما يستحق الجلوس فيه من
مسجد مثلا (قول الشارح
يوجد بدون الآخر) أى
يمكن أن يوجد بدونه فلا
يكون لازما (قوله والرابط
عذوف) حذف مثل هذا
الرابط انما يكون في
الضرورة اذ ليس ما هنا
من مواضع الحذف (قول
الشارح أو نقلا) زاده ردا
على ابن الرفعة حيث جزم
ببطلان النفل لان المقصود
منه الثواب وحيث لا ثواب
فلا صحة وحاصله منع كون
المقصود منه الثواب فقط
بل مع اداء ما ندب على ان
نفي الثواب انما هو للردع
كإسباني (قول الشارح نظرا
لجهة الصلاة) أى الممكن
انفكا كما عن الغضب (قوله
أو معها) المناسب وصادق
بحرمان بعض الثواب لان
ما قبله في الثواب الكامل
(قوله لحرمة عليه الصلوات) قد
عرفت فيما مر ان الخلل أن رجوع
للمأمر به كان تكليفا محالا

(كالصلاة في) المكان (المغموب) فانها صلاة وغضب أى شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما
يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص
الخ فرضا كانت أو نقلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلمنا عقوبة له عليها من جهة
الغضب (وقيل يثاب) من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغضب فقد يعاقب بغير حرمان
الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقرب رادع

أولازمها (قوله كالصلاة) أى صلاة زيدا هذه المتحققة خارجا لان الكلام في الواحد بالشخص والصلاة
من حيث هي واحد بالنوع (قوله في المغموب) أى من ثوب أو مكان وقد مثل ابن برهان في الاوسط
بالدار والثوب في الصلاة والائناء والماء في الطهارة والراحلة المغموبة في الحج فلا وجه لما في الشرح
من التخصيص بالمكان فان كلام المصنف يفيد العموم لحذفه الموصوف وقد يجاب بان المقصود بمجرد
التثيل فيكنى الاقتصار على بعض الافراد أو أن تقدير المكان لوقوع التصريح به في كلام غيره (قوله
فانها صلاة الخ) تعليل لكونه ذا جهتين (قوله أى شغل ملك الغير الخ) فيه تعريض بالحنفية حيث
قالوا الغضب ازالة اليد المحقة ووضع اليد المبطله مكانها ويترتب على الخلاف ان الجلوس على بساط
زيد مثلا يعد غصبا عندنا لأنه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غصبا إلا اذا نقله وما دام جالسا عليه لا يقال له
غاصب لأنه لم يزل اليد المحقة وان كان الجلوس عندهم حراما ويترتب على ذلك أنه لو تلف بأفة سماوية
ضمن عندنا لا عندهم ثم ان الغضب شامل لشغل استحقاق الغير عدوانا أيضا كما إذا أزججه من مكان يستحق
الجلوس فيه وصلى مكانه وانما عابر بالشغل لأنه أظهر في معنى الغضب (قوله وكل منها يوجد) أى
يمكن ان يوجد فيه إشارة الى عدم الزوم (قوله فالجمهور الخ) هذا خبر الواحد بالشخص وفيه خلل والجملة
عن رابطين المناسب للمقابلة ان يقول فالجمهور قالوا يتناول الامر فتصح تلك الصلاة الا انه عبر باللازم لان
الصحة فرع تناول (قوله أو نقلا) نبه به على رد قول ابن الرفعة في مطلبه عندى ان الخلاف انما هو
في الفرض لان فيه مقصودين اداء ما وجب وحصول الثواب فيحكم بصحته مع انتفاء الثواب كالزكاة اذا
أخذت من المالك قهرا فانه لا يثاب ويسقط عنه العقاب اما النفل فالمقصود منه الثواب فقط فاذا لم
يحصل فكيف ينعد أى فلا يصح وجوابه أو لا منع كون المقصود في النفل الثواب فقط بل فيه اداء
ما ندب ايضا وثانيا كما يعلم بما ياتي ان من قال لا يثاب لم يرد به الجزء بنفي الثواب بل اطلقه تقريرا للردع
عن ايقاع الصلاة في المغموب فلا ينافي حصول ثواب اه ذكر يا (قوله عليها من جهة الغضب)
كل من المجروين يتعلق بعقوبة اذ لا معنى لنفي الثواب عليها من جهة الغضب اه ناصر ويرشد الى
ما اختاره قول الشارح بعد وان عوقب من جهة الغضب (قوله وان عوقب) يحتمل المبالغة وقوله
فقد يعاقب جواب عما يقال كيف يثاب مع انه يعاقب ويحتمل انه شرط وقوله فقد يعاقب جوابه وهو
أظهر ويدل عليه كلامه بعد (قوله وهذا هو التحقيق) قد يعارضه ما تقرر في الفروع من سقوط
الثواب في الصلاة المكروهة كالصلاة حاقنا أو حاقبا أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه إذا
أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط في هذه المكروهات على
الردع والرجو ويلتزم حصول الثواب على ما هنا ورد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى
لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهي لخارج فيهما اه من سم (قوله
تقريب) أى للفهم لقلة الاحتمالات لان كثرتها فيه اباد للفهم (قوله رادع) أى زاجر حيث ذكر

لا تكليفا محال ومثله النهي فان تحريم ضد يستلزم جواز الآخر وهو تقيض تحريمه فالظاهر ان ما هنا تكليف محال (قوله لا مبالغة يجوز) الاحتمال

جعله مبالغة وقوله فقد تعليل قصد به جواب ما يقال كيف يثاب مع أنه يعاقب (قول (٣٦٣) الشارح نظرا لجهة الغصب المنهى

عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني (والامام) الرازي (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغصب المنهى عنه (ويسقط الطلب) (الصلاة عندها) لان السلف لم يأمرُوا بقبضتها مع علمهم بها (و) قال الامام (احمد لاصحة) لما (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متعمقون

الاحتمال الخفيف وهو حرمان كل الثواب دون غيره وهو احتمال أن لا يعاقب أصلا وان يعاقب بغير حرمان الثواب او بحرمان بعضه فقط وحاصله ان القولين متفقان على جريان الاحتمالات المذكورة فالثاني قرر الامر على ما هو عليه كما أشار اليه الشارح بقوله وهذا هو التحقيق والاول اقتصر من الاحتمالات على بعضها تقريبا للفهم الخ (قوله فلا خلاف في المعنى) اي لان نفي الثواب على الاول من جهة المعصية وابانه على الثاني من جهة الصلاة (قوله وقال القاضي أبو بكر الباقلاني) في البرهان لامام الحرمين مانصه فاما القاضي فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلاة في الارض المغصوبة ليست تقع مأمورا بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط التكليف بانذار تطرأ كالجنون وغيره وهذا عندى حائذ عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار التي يقطع الخطاب عنها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا بسبب الاصل له في الشريعة ثم غاية القاضي في مسلكه هذا ادعاء الاجماع على سقوط الامر عن قيم الصلاة في البقعة المغصوبة ثم اخذ يطول دعواه ويعرضها قائلا لم يأمر أئمة السلف النصاب باعادة الصلوات التي أقاموها في الارض المغصوبة والذي ادعاه من الاجماع لا يسلم فقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرُون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسر ثم ان صح ما ذكره فكأنقل عنهم سقوط الامر نقل عنهم ان الموقع صلاة مأمور بها فلئن كان يعتصم على الخصم بالاجماع فلا ينبغي ان يجزئه في غير ما ينقله ولعل من ادعى الاجماع ان الصلاة المجزئة ليست معصية اسعد حالا في دعوى الاجماع من يدعي وفاق الماضين على اسقاط الامر بسبب معصيته اه وبهذا تعلم ان قول الشارح وقد كان في السلف الخ رد لدليل القاضي حسبا قرره الامام فذكره في خلال المنقول عن الامام احمد اخلال (قوله ويسقط الطلب للصلاة عندها) اي لا بها كما يسقط غسل اليد عند قطعها كذا نظر الجواشي والذي تقدم في نقل امام الحرمين عن القاضي التنظير بالعدر الطاري (قوله وقال الامام احمد) في المنحول للامام الغر الى نسبة هذا القول لابي هاشم الجبائي ايضا قال واستدل بان المسكك منهي عنه والصلاة مكث في الدار بحركة أو سكون ويستحيل وقوع النهي طاعة اذ ذلك يؤدي الى وصف الشيء الواحد بالوجوب والتحريم فلو رد عليه البيع في وقت النداء وتحرم المودع بصلاة وقد طول بالرد واجناس لهذه المسائل فارتبك وقال اقضى بفساد كل عقدي يمكن التحريم فيه ان ثبت التحريم (قوله متعمقون) أي محتاطون وليس مراده التعمق المذموم فانه غير لائق بمقامهم قال امام الحرمين ان الاكوان التي بنى الخصم الكلام عليها معصية من جهة وقوعها غصبا وتدعى ورا ذلك انه مأمور بها من جهة أخرى وقد أجرى الفقهاء هذه الالفاظ ولم يشتغلوا بايضاحها ونحن نقول ليس تحيز مكان مخصوص من مقصود الصلاة ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة والقول في ذلك يلوح بضرب مثال فاذا قال القائل لعبده خط هذا الثوب او لا تقعد اليوم ثم قال له لا تدخل داري هذا اليوم فاذا عصاه وجاوز حكمه وتعداه ودخل داره ولم يزل قائما كما أمره وخاط الثوب الذي رسم له خياطته فلا شك انه يعد بمثابة الخياطة وهو وإن عصاه بدخول الدار فانه في امره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ولذلك يحسن من العبد أن يقول إن عصيتك بدخول الدار لم اعصك فيما أمرتني به من ادامة القيام طول النهار اه (تذييل) رايت في كتاب الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم مانصه

الشارح عن موضعه ليس بشيء (قوله سواء كان هو الغاصب الخ) لعله مبنى على طريق العنفة والا فجرد الشغل غصب تدبر

عنه) فانها تنافي الامر وعبرة القاضي لو كانت صحيحة لا تختص بالامر والنهي وأنه محال اتفاقا بيان الملازمة ان السكون جزء الحركة والسكون وها جزء الصلاة فهذا السكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به وهو بعينه السكون في الدار المغصوبة فيكون منها عنه ورده امام الحرمين بانه فوجهتين منفكتين كما مر فيكون مأمورا من وجه منها من وجه وتقدم الفرق بينهما وبين صوم يوم النحر فلا يرد (قول المصنف ويسقط الطلب عندها) رده امام الحرمين بان ما يسقط الطلب أمور محصورة في الشرع وهذا متمكن من الفعل في غير المغصوب فالصير الى سقوط الامر عنه لا أصل له في الشريعة (قول الشارح لان السلف لم يأمرُوا الخ) أي فهو اجماع على عدم الامر ورده امام الحرمين بانه كان في السلف متعمقون يأمرُون به فلا يصح دعوى الاجماع وتبعه الشارح في هذا الرد ايضا الا أنه أخره بعد القول الثاني ليكون مؤيدا له رادا على ما قبله فما قيل ان الامام ذكر هذا رد لقول القاضي ونقله

في التقوى يأمرهم بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائباً) أى نادماً على الدخول فيه عازماً على ان لا يعود اليه (أت يوجب) لتحقيق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال ابو هاشم) من المعتزلة هو ات (بحرام) لان ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حينئذ (وقال إمام الحرمين)

كل أمر علق بوصف ما لا يتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به فلو لم يأت المأمور كما أمر ولم يفعل ما أمر به فهو باق عليه كما كان وهو عاصر بما فعل والمعصية لا تنوب عن الطاعة ولا يشكل ذلك في عقل ذي عقل فمن ذلك من صلى بنحو نجس أو مغصوب وهو يعلم ذلك ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل أصلي في مكان نهى عن الإقامة فيه كمكان نجس أو مغصوب أو في عطن إبل أو إلى قبر أو من ذبح بسكين مغصوبة أو حيوان غيره بغير إذن صاحبه أو توطأ بماء مغصوب أو بأية فضة أو بآنام مغصوب أو بآنام ذهب فكل هذا لا يتأدى به فرض فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل ومن توطأ كما ذكرنا فلم يتوطأ ومن ذبح كما ذكرنا فلم يذبح وهي ميتة لا يحل لأخذها كلها لربها ولا لغيره وعلى ذابحها ضمان مثلها حية لانه فعل كل ذلك بخلاف ما أمر وقال عليه الصلاة والسلام من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد وقد نهى الله تعالى عن استعمال تلك السكين وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكه وعن إقامة في المكان المغصوب وأمر بالإقامة بالصلاة وبزكية ما يحل أكله وبضرورة العقل علينا أن العمل المأمور به هو غير العمل المنهى عنه ولا شك ان إقامة في المكان المغصوب ليست الإقامة المأمور بها في الصلاة ولو كان ذلك لكان الله عز وجل آراًبها ناهياً عنها لإنساناً واحداً في وقت واحد في حال واحدة وهذا ما قد تنزه الحكيم العليم عنه في اخباره تعالى انه لا يكلف نفساً إلا وسعها وليس اجتساب الشيء والايان به في وقت واحد في وسع أحد فصح ما قلناه (قوله تائباً) أى مع السرعة وسلك أقرب الطرق وأقلها ضرراً فاذا تعارض طريق بعيدة أقل ضرراً وطريق قريبة أكثر ضرراً فالظاهر تعيين سلوك الأولى وإنما اقتصر في تفسير التوبة على جزأين من اجرام مفهومها لان الإقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج ولو أريد بالتوبة حقيقة المتناول للإقلاع لزم كون الشيء قيداً في جزأيه لان تائباً حال وهو متضمن للإقلاع وصاحب الحال ضمير الخارج وعاملها خارج والحال قيد لا مامل قاله الناصر وقد يقال الإقلاع أصح من مطلق الخروج لانه الكف امتثالاً رده سم بأن اعتبار قيد الامثال في الإقلاع ممنوع ويحتاج فيه لنقل عن أئمة الفقهاء ولو فرض اعتباره فتحقق الندم مغن عن ذكره لافادته إياه لان الندم على المعصية يقتضى مصاحبة الإقلاع للامثال على أن حقيقة الإقلاع غير متصورة حال الخروج لانه إنما يتم بانتهاء الخروج فلذا لم يتعرض له (قوله أت يوجب) فتكون المعصية قد انقضت عند الأخذ في الخروج وإن كان باعتبار ابتداء الامر حراماً للقدوم عليه (قوله لتحقيق التوبة الواجبة) أى ثبوتها وحصول حقيقتها بما أتى به إذ لا يحصل بدون ذلك وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والعبارة المفيدة لذلك مع الوضوح ان يقال إذ لا تتحقق التوبة الواجبة إلا بما أتى به اه كمال (قوله لانه أتى به الخ) فيه أنه مأمور بالخروج إجماعاً وحينئذ يكون مطلوباً بفعله فلو كان حراماً لزم أنه مطلوب بتركه ايضاً فيلزم ان يكون مأموراً بالفعل والترك وهو من التكليف بالحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أبا هاشم مخالفة اصله من حيث لا يشعر وإن حافظهنا على أصل آخر وهو ان ما أتى به الخ قبيح امينته كالمكث فهو منتهى عنه لذلك (قوله وقال إمام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا الذي هو الحق عندى ان القول في ذلك معروض على مسألة من احكام المظالم وهي ان من غصب مالا وغب عنه ثم ندم على ما تقدم وتاب واسترجع واناب وأتى بتوبته على شروطها فالذى ذهب اليه المحصلون ان سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى يتجزأ إما مقطوعاً به على رأى او مظنوناً على رأى واما

(قول المصنف أت يوجب) أى بشرط السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً قاله العنبد (قول الشارح لتحقيق التوبة الخ) أى لان الشروع في الخروج يقوم مقام الإقلاع ويسد مسده وإلا فالإقلاع لا يتحقق إلا بتام الخروج كذا قيل ولا حاجة اليه لان معنى قوله لتحقيق الخ أن ذلك واجب لانه تتحقق به التوبة بعد تمام الخروج يدلك على هذا تفسير الشارح تائباً بنادماً عازماً لان التوبة لم تتحقق بعد وقوله بما أتى به من الخروج فانه يدل على أن التوبة إنما تتحقق بتامه فليتام (قول الشارح والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه) هذا مسلم لكن ما فعله مقدمة الواجب فيكون واجبا

(قوله بيان لتكليف) قيل يجوز جعله بياناً للنهي فيندفع ما بعد وفيه تأمل (٣٦٥) (قول الشارح لبقاء ما تسبب فيه) أى

وان انقطع النهى ودوام المعصية لا يقتضى عند الامام وجود النهى بل يكفى فيه التسبب إنما يقتضيه ابتداءها فقله عنه السعد فى حاشية العنود وقد رأيت عبارته فى البرهان كذلك فاندفع ما قاله الناصر هنا (قوله) وإذا سلم الامام (الخ) هذه العبارة بتأنيدها للعنود شر حال الكلام ابن الحاجب وهى نص فى أن استبعاد مذهب الامام إنما هو من جهة انقطاع النهى فقط لا مع تعلق الامر أيضاً كما فهمه العلامة فاعترض على دفع الاستبعاد بقول الفقهاء بأنه لا تعلق للامر فيه بخلاف ما هنا وكيف يكون أمره سبباً لاستبعاد العصيان مع قول الامام فى البرهان إنما عصى مع كونه مأموراً بالخروج لانه هو الذى ورط نفسه أخرافيه (قوله) إذ لم يقل أحد بوجوب الانتقال) هذا إن كان المراد الاستدلال على نفي الحكم مع النظر للاقوال المحكية وقال بعض الناظرين ان الواو فى قوله أو أحدهما بمعنى أو والمراد الاحد المعين أو المراد بقوله وأحدهما الاحد مبهما

متوسطين القولين (هو مرتبك) أى مشتبك (فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائباً المأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية

ما يتعلق بمطالبة الآدميين فالتوبة لا تبرؤه منها ولست أعنى به الغرم وإنما أعنى به الطلبة الحاقة فى القيامة فاما للمغرم فقد ثبت من غير امثال إلى المائتم كالذى يجب على الطفل بسبب ما جرى أو اتلف والسبب فى بقاء المظلة مع حقيقة الندم وتصميم العزم على استغراغ كنه الجهد فى محاولة الخروج عن حق الآدمى ان الذى تورط فيما يندم عليه لا ينجيه الندم مالم يخرج عما خاض فيه فاذا وضح ذلك انعطفنا على غرض المسئلة قائلين من تخطى ارضاً مغصوبة بنظر فان تعمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً من العدو وان المظلة لانه كائن فى البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان فى حركته فى صوب الخروج بمشالا للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة فانها تقع امثالاً من وجه وغصبا واعتداء من وجه فكذلك اذا ذهب إلى صوب الخروج عثمل من وجه عاص ببقائه من وجه هـ فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تلتق من ارتكابه نهياً والا مكان معتبر فى المنهيات اعتباراً فى المأمورات فكيف الوجه فى ادامة معصيته فيما لا يدخل فى وسعه الخلاص منه هـ قلنا نسيه إلى ما تورط فيه آخر سبب معصيته وليس هو عندنا منهياً عن الكون فى هذه الارض مع بذله المجهود فى الخروج منها ولكنه مرتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى عنه وهذا تمام البيان فى ذلك (قوله مع انقطاع تكليف النهى) فلا يلزم الامام التكليف بالحال وإنما يلزمه لو تعلق عنه الامر والنهى معا بالخروج وليس كذلك بل تعلق النهى متنف عنه لا انقطاع تكليف النهى (قوله عنه) متعلق بالنهى والضمير للخروج ويصح تعلق الجار بانقطاع ورجوع الضمير للشخص (قوله من طلب الكف) بيان لتكليف النهى والاولى ابدال طلب بالزام ليوافق ما مر من ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه (قوله بخروجه) صلة انقطاع والمراد بخروجه اخذه فى السير للخروج فهو مجاز مرسل من اطلاق اسم المسبب على السبب إذ حقيقة الخروج الانفصال عن المكان (قوله المأمور به) صفة لخروجه وقوله فلا يخلص به أى بالخروج بالمعنى المذكور وقوله منها أى المعصية وهذا تفرع على قوله مشتبك فى المعصية وتفرع عدم الخلو على الاشتباك فى المعصية فى غاية الوضوح قال سم وكان الناصر ظن أنه تفرع على قوله مع انقطاع تكليف النهى فاعترض بان المناسب للتفرع على ما تقدم هو الخلو لاعدمه (قوله لبقاء ما تسبب فيه) فان قيل لا معصية إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به وإذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة هـ قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية قاله الكمال ولا يخفك ان هذا السؤال وجوابه مذكور فى كلام الامام كما تقدم وقد ورد الناصر السؤال بعينه ساكتاً عن جوابه (قوله من الضرر) بيان لما أى من ضرر المالك يشغله ملكه عدوانا (قوله فاعتبر) أى امام الحرمين جهة معصية وهى اضرار الغير بشغل ملكه عدوانا وجهة طاعة باخذه فى الخروج تائباً (قوله وان لزمت الاولى الثانية) جعل اللازم هو الاولى اذا الخروج تائباً يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائباً ثم فى قوله وان لزمت الاولى الثانية تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامثال به كذا فى الناصر قال سم والتنبيه المذكور ممنوع بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالحال وإنما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حيثئذ

والجمهور الغواصة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الأشد كما ألغى ضرر زوال العقل في اساغة
اللقمة المفصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الأشد (وهو) أي قول
إمام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب أنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء
تعلق النهي ويدفع استبعاده

يكون مأمورا بفعل ما منع منه وإلزام تركه وليس كذلك وإنما هي معصية حكيمية بمعنى أنه استصحب حكم
السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالملك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن
عنه وعن عدم إلزامه بالترك فالفعل مقدور له لأنه متمكن منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب
بتركه غاية الأمر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظا وبمجرد ذلك لا يقتضي عجزه عن الفعل حتى
يسكون ذلك من التكليف بالمحال فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه
المبالغة في هذا السياق وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتي فإنه ظاهر في أن ليس قصده إلا
توجيه كلام الامام وإزالة الشبهة عنه وبما ذكره يندفع أيضا ما يقال لا يجوز في الفعل الواحد أن يكون
فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمتان وإنما يجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداهما عن الأخرى لأنه
إنما يتوجه حيث كانت المعصية حقيقية وهي هنا استصحابية حكيمية اهـ ملخصا وأقول هذا السؤال
وجوابه من ناحية ما تقدم وللشيخ الكمال وكلام الامام في غنية عن ذلك كله فإنه قرر السؤال وجوابه
فلو أنهم وقفوا على تمام كلامه ما اطالوا بهذا كله وكذلك لو ذكره الشارح لكن عذره في ذلك الاختصار
وقول سم أنه لا يجوز في الفعل الواحد الخ ذهول عما تقدم أول المسئلة فإنه ثبت ذلك في صوم
يوم النحر فصواب العبارة أن يقول لا يجوز أن يكون في الفعل الواحد جهتا طاعة ومعصية متلازمتان
ويكون مأمورا به للزوم الفساد بالتناقض وما هنا مأمور به فأين الفارق فيجيب بان ذلك فيما إذا كان
النهي تحقيقا وما هنا النهي فيه استصحابي تأمل (قوله والجمهور الغوا الخ) قال الكمال قد نقل الشيخ أبو
محمد الجويني في الفروق في كتاب الصوم أن الشافعي نص على تأييم من دخل أرضا غاصبا ثم قال فإذا
قصد الخروج منها لم يكن عاصيا بخروجه لأنه تارك بخروجه للغصب اهـ (قوله دقيق) حيث اعتبر
بقاء المعصية لبقاء ما تسبب فيه والطاعة للآتيان بالمأمور به (قوله كما تبين) أي من قوله فاعتبر في
الخروج الخ (قوله وإن قال ابن الحاجب الخ) هذا على أن مراد المصنف دقة الاستحسان فإن كان المراد به
دقة الحفاء فهو موافق له (قوله حيث استصحب المعصية الخ) أي واستصحب حكم النهي مع انقطاع تعلقه
لأنظير له في الشرع وقد دفعه الشارح بإيراد نظير ذكره المصنف في شرح المختصر وهو استصحاب حكم
معصية الردة من التغليظ بإيجاب قضاء ما فات المرتد من جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من
النهي وغيره بالجنون قاله الكمال والحيثية للتعليل وقد اعترض الناصر بان كلام الشارح صريح في أن
مثلا الاستبعاد عند مجرد انتفاء تعلق النهي وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهي وثبوت تعلق
الأمر ونص المختصر وإذا تبين الخروج للأمر قطع بنفي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم
المعصية مع الخروج ولا نهى بعيد اهـ قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه
مع إيجابه الخروج وهو بعيد اهـ وإذا ظهرك أن المستبعد إنما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها
ووجود ضدها ظهرك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لأن الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذي
شأنه في الشرع أي يجري فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفروا الاستصحاب على قولهم إنما هو حال الجنون
لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أنه يكون دافعا لقول بعض آخر اهـ ورده سم بما
حاصله أن قوله ليس كذلك ممنوع بل هو كذلك واحتجاجة بعبارة المختصر احتجاج ممنوع بل ظاهرها مع

قول الفقهاء أن من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمراد ليس من أهل الرخصة أما الخارج غير نائب فعاص قطعاً كما كت (و الساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحي (يقتله أن استمر) عليه (و) يقتل (كفؤه) في صفات القصاص

الشارح فانه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهي فانه لم يرد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فإين اعتباره ثبوت تعلق الامر ثم سرد عبارة جماعة من المحققين تأييدا لما قاله قائلنا فقد ظهر بهذه الصرائح ظهور الاقبال المدافعة ان منشأ الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهي كما أفاده كلام الشارح وان قول الفقهاء الذي حكاه الشارح دافع للاستبعاد بلا ريب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد ان يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه اما او لا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دافع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وقفه و فرق كثير بين المعنيين وأما ثانيا فلا يخفى انه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء فانهم قد يدفون استبعاد الشيء بأنه قيل بنظيره واما ثالثا فان فقهاء الشافعية الذين هم حذاق الاسلام قد تناولوا على ذلك فكيف يكون دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين اه والانتصاف ان هذا يحمل منه فان دعوى ان عبارة المختصر لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه ممنوع وكأنه نظر لمجرد قوله ولا نهى قاطعا للتظن عما قبله وهو قوله ولا ذاتين الخروج للامراخ وليس كذلك بل معناه ما أفصح به العنصر بقوله مع إيجابه الخروج الخ لان الايجاب لا يكون إلا بالامر والامام رحمه الله تعالى مصرح بان الامر بالخروج حاصل مع انقطاع تكليف النهي بقوله فيما نقلناه عنه سابقا فهو مأمور بالخروج وليس خارجا عن العدوان الخ وما تمسك به من عبارات الجماعة لا يدل للمدعى كما يظهر ذلك للتأمل في كلامهم قشنيعة على شيخه لم يصادف خلا نعم ما تكلم به عن العلوة مسلم فتأمل (قوله قول الفقهاء) بناء على مذهبنا معاشر الشافعية ومذهب مالك وأبي حنيفة أنه لا قضاء عليه فلعل استبعاده بمقتضى مذهبه (قوله ان من جن) التظن من حيث الاستصحاب وان كان المجنون لا تسبب له بخلاف الداخل في المكان المنصوب (قول رخصة) أي تخفيف فهي هنا بمعناها اللغوي وليست بمعناها الاصطلاحى لأنها من خطاب التكليف كما مر فهي متعلقة بفعل المكلف والإسقاط في المجنون لا يتعلق بفعل المكلف (قوله والساقط الخ) قال امام الحرمين في البرهان بعد ذكر كلام أبي هاشم السابق والجواب عنه بما نقلناه سابقا ويظهر الغرض منه بمسئلة القاها أبو هاشم حارت فيها عقول الفقهاء وانا ذا كرها وموضع ما فيها وهو ان توسط جمعها من الجرحي وجثم على صدر واحد منهم وعلم انه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحتها ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر وفي انتقاله هلاك المنتقل اليه فكيف حكم الله تعالى عليه وما الوجه فيه وهذه المسئلة لم أتوصل فيها من قول الفقهاء على ثبت والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله سبحانه وتعالى وغضبه عليه اما وجه سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسيبه إلى ما لا مخلص له منه ولو فرض القاء رجل رجلا على صدر واحد كما سبق الفرض والتصوير بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار فلا تكليف ولا عصيان اه (قوله باختياره الخ) إشارة إلى ان الخلاف جار فيهما وهو ما في البرهان ويشير اليه كلام المنحول الآتي فاقاله الكمال ان كلام امام الحرمين لا يتم إلا بتصويره بالساقط اختيارا ذهول عن آخر عبارته (قوله على جريح) محض تمثيل ولا لاغيره مثله (قوله ويقتل كفؤه) أي كفؤ الجريح لا كفؤ الواقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه (قوله في صفات القصاص) أي لا غيرها فلا تعتبر ما فرعه من التفصيل بين العالم والجاهل

(إن لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كفه (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفته لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفته لتساويهما في الضرر (وقال إمام الحرمين لأحكامه) من أذن أو منع لأن الأذن له في الاستمرار والانتقال واحد مما يؤدي إلى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان (وتوقف الغزالي) فقال في المستصفي يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة في المنحول ولا ينافي في قوله كاماه لا تخلو واقعة عن حكم لله لأن مرادها بالحكم

والإمام وغيره غير محتاج إليه إذا الكلام مفروض في المكافآت في القصاص ولا تفرق الأشخاص فيه وأما التردد بين النبي وغيره فكان الأولى عدم ذكره لأنه غير واقع ولا يقع فإن النبوة والرسالة ختمتا به صلى الله عليه وسلم وهذه الصور ذكرها في كتب الفروع أوفق منه في كتب الأصول على أن الغزالي شدد التنكير على الفقهاء في اشتغالهم بالبحث عن الفروع النادرة التي لا تكاد تقع وما هنا منها (قوله قيل يستمر) أي وجوباً وينبغي ترجيح سواه كان السقوط باختياره أو بغير اختياره لأن الانتقال استئناف فعل بغير حق وتكميل الفعل أهون من استئنافه (قوله والمنع منهما لا قدرة على امتثاله) يحتمل أن هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمحال العادي بناءً على إمكان الامتناع منهما عقلاً أهم (قوله يحتمل) أي يجوز ولذلك رفع كل على أنه فاعل (قوله واختار الثالثة في المنحول) كانت عبارة الشارح أولاً ثم اختار ويرد على التعبير بتم المقضية للترتيب أن تأليف المنحول قبل تأليف المستصفي لا بعده فإن المستصفي من آخر ما ألفه الغزالي كما صرح بالأميرين في خطبة المستصفي وقد كنت ذكرت ذلك للاخ الشيخ برهان الدين حين قراءته هذا الموضع على فلما بحث الشارح على مؤلفه ذكر له ذلك فإزال كلمة ثم واثبت الواو بدلها ويرد عليه بعد ذلك أن دعواه اختيار الغزالي الثالثة ممنوعة وذلك لأن قوله في المنحول المختار أن لأحكام مقول على لسان الإمام فإن المنحول في الحقيقة تلخيص البرهان للإمام كما يدل عليه تسميته بالمنحول من تعليق الأصول وتصريح حجة الإسلام في آخره بأنه لم يزد فيه على ما في تعليق الإمام يعني البرهان وقد أعاد حجة الإسلام المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى في المنحول ونسبها إلى الإمام ثم اعتبر ضها فنبه على أنها غير مرضية عنده فأنه بعد أن قرأته لا يجوز في الشرع خلوه واقعة عن حكمه تعالى قال ما نصه فإن قيل ما قولكم في الساقط من سطح على مصروع أن تحول عنه إلى غيره قتله وإن مكث عليه قتله فماذا يفعل وقد قضيت بأن لأحكام لله تعالى فيه قلنا حكم الله عز وجل أن لأحكام فيه هذا أيضاً حكمك وهو نفي الحكم هذا ما قاله الإمام فيه وقد كررته عليه مراراً ولو جاز أن يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد وروده وعلى الجملة جمل نفي الحكم حكماً تناقض فأنه جمع بين النبي والآيات أن كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وإن عناه فهو أباحة محضة لا مستند لما في الشرع هذا لفظه في المنحول وبه يظهر أن نسبة اختيار المقالة الثالثة إليه متقدمة وإن التحقيق ما في المتن من نقل التوقف عنه ونفي الحكم عن إمامه أه كمال قال سم قوله لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم الخ لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع إذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت والمنفي فإن المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني احد فرديه وهو إذن الشارع او منعه وليس المراد بالاول والثاني فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة لمنافاته قولهم لأحكام قبل البعثة وباختلاف المثبت والمنفي بالعموم والخصوص يندفع التناقض في قوله حكم الله أن لأحكام الخ إذ لا تناقض بين اثبات العام ونفي الخاص أهم لخصا وهذا الجواب هو ما دفع به الشارح التنافي بين (قوله) لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى (وقول الإمام لأحكام فيه) ففي دفع الشارح به ذلك إشارة إلى دفع اعتراض الغزالي به أيضاً وأما قول سم أن اضارره يعني الغزالي هنا الإمام عليها اختيارها وان اعتراضها في محل

(قول الشارح لأن مرادها بالحكم الخ) لو كان هذا مراد الغزالي لما صح له الاعتراض على الإمام حيث نقل عنه أنه قال في هذه المسئلة لأحكام فيها وعدم الحكم حكم ثم قال وفيه تناقض فأنه جمع بين النبي والآيات أن كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وإن عناه فهو أباحة محضة لا مستند له في الشرعي أه اللهم إلا أن يكون هذا لازماً للغزالي حيث ذكر المقالة الثالثة في موضع من المنحول ساكتاً عن الاعتراض المفيد ذلك اختياره لما مع قوله لا تخلو واقعة عن حكم فأنه لا يتأتى الجمع إلا بذلك فكان مراداً له وبه يبطل الاعتراض عليه أي الإمام في موضع آخر فليتأمل فيه

(قول الشارح على أنه نقل عنه الخ) هذا ترقى في الجواب عن التناقض الواقع في مقالي (٣٦٩) الامام لاحكم هنا ولا تخلو واقعة عن

فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وباتفاقه لقول إمامه لما سأله هو او لآخر ذلك حكم الله هنا أن لاحكم على أنه نقل عنه انه اختار في باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحرز المصنف بقوله كفاة عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه لأن قتله أخف مفسدة (مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقاً) أي سواء كان محالاً لذاته أي ممتنعاً عادة وعقلاً

آخر إلى آخر ما أطلب به فما لا يجدى نقضاً بل لا ينبغي أن يصدر مثل هذا الكلام عنه (قوله لا تخلو واقعة عن حكم) سلب كلي وهو سلب فيرجع للايجاب الكلي أي الله كل واقعة في حكم (قوله ما يصدق بالحكم المتعارف) من الاذن والمنع وقوله وباتفاقه يعني بالبراءة الأصلية وقوله لقول إمامه الخ علة لكون مرادهما مأمراً والاولى أن يجاب بان قوله حكم الله أن لاحكم أي فيما يظهر لنا وقوله لا تخلو واقعة عن حكم أي عند الله تعالى وإن لم نطلع نحن عليه وإلا فلا مناسبة بين علمنا بالاحكام وبين علمه سبحانه وتعالى حتى تنفي حكمه تعالى في بعض الافعال عند مجزئنا عن إدراك الحكم فيه (قوله حكم الله هنا أن لاحكم) اعلم أن قوله أن لاحكم عارض للحكم إذ هو انتفاؤه وعين الحكم إذ هو محمول عليه فهو في قوله الحكم أن لاحكم فيلزم أن الحكم عارض لنفسه ومعرض لما وكل منهما محال لاستلزامه أن الشيء من خارج عن نفسه وقد يجاب بأن الحكم بأزاء معنيين أحدهما خاص وهو الحكم المتعارف والآخر عام وهو ما بيناه آنفاً ولا مانع من كونه بالمعنى الثاني عارضاً له بالمعنى الاول للتيامل اه ناصروني بقوله ما بيناه آنفاً هو ما كتبه على قوله ما يصدق بالحكم المتعارف وباتفاقه هو ما يدرك أنه ثابت في الواقع وهذا صادق بالحكم المتعارف وأقسامه وبثبوتها وانتفاءها بالحكم حيث تدب معنى المحكوم به (قوله على أنه) أي الغزالي وهذا استظهار لقوله لأن مرادهما بالحكم الخ قاله شيخ الاسلام ونظريه سم بأنه لا استظهار في ذلك على ما ذكر والوجه أنه استدراك على ما فهم من قبله أن الامام لم يختر شيئاً من المقالات المذكورة (قوله عن غير الكفو) قد يقال بل غير الكفو المحترم كالكفو ليوافق ما قالوا فيه أو أشرت سفينة على غرق وخيف منه الموت من التسوية بينهما حيث لم يلق غير الكفو للكفو ويجاب بأن الساقط بعد سقوطه مضطر إلى ارتكاب احدي مفسدتين فامر بارتكاب اخفهما بخلاف طالب الالتقاء ثم ليس مضطر اليه بل له مندوحة إلى تركه فيسلم من في السفينة أو يموت بالفرق شهيداً اه زكريا (قوله اخف مفسدة) او لا مفسدة فيه كالأول كان غير الكفو حرياً او بمن يستحق الساقط قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف) أي يجوز عقلاً تعلق الطلب النفسي بإجاده كغيره وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال وتقدم الفرق بينهما بأن الاول يرجع لمحال المأمور به والثاني لمحالية التكليف كتكليف الناقل والمجأ وقضية التعبير بالتكليف اختصاص الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في التدب وهل يتصور في الحرام والكراهة بأن يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلباً جازماً او غير جازم كان يمنع من المكث تحت السماء فيه توقف والقياس على الوجوب يقتضيه فان قيل المحال لا يتصور وجوده وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به اما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط في التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمعارضة بأنه لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالاستحالة لكن نحكم عليه بما هو متصور لا تنفيل لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد أن صدور المحال في الخارج محال فالجواب الصحيح منع الكبرى بأنها محل النزاع (قوله أي ممتنع عادة وعقلاً) أقسام المحال أربعة المحال لذاته وهو ما امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين السواد والبياض والمحال لغيره وهو ما امتنع لنفس مفهومه بل هو ممكن في ذاته ونفس مفهومه وتحتة أقسام ثلاثة ما امتنع لكونه لا تتعلق به القدرة الحادثة لا عقلاً ولا عادة كخلق الاجسام اما الاستحالة عادة

الذهنية بل ماله تلك الصورة وهو ذات الممتنع كذا يؤخذ من حاشية السعد للعصدي

حكم وحاصله أن الامام لم يختر المقالة الثالثة بل نفس المعترض نقل عنه اختيار الاولى فاندفع قول سم لاستظهار في ذلك وعلم أن هذا الاستظهار إنما ينفع الامام دون الغزالي (قوله لم يختر شيئاً) حقه لم يختر غير الثالثة (قول المصنف مسئلة يجوز التكليف بالمحال) أي عقلاً كما قال الزركشي في البحر لأن الاحكام لا تستدعي أن تكون للاشتغال بالايقاع لجواز أن يكون مجرد اعتماد حقيقتها والاذعان للطاعة ولو أمكن ولهذا جاز النسخ قبل التمكن من الفعل (قول الشارح سواء كان محالاً لذاته) وما قيل أن طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور لانه لو تصور مثبوتاً وما هيته تنافي ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فالتصور غير المطلوب فقيه أن طلبه لا يستلزم لاحصول صورة له يمكن أن يطلب بواسطتها وذلك يمكن بطريق التشبيه بأن يعقل بين الخلا وقوا السواد امر هو الاجتماع ثم يطلب تحصيله بين الضدين فالطلب الوارد طلب لأن يوجد ذلك المعنى المتصور خارجاً وأما المحكوم عليه في قولنا اجتماع التقيضين محال فهو ليس الصورة

(قول الشارح كالشي من الزمن) هذه هي المرتبة الوسطى وهو ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلق القدرة العبداءة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومة بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بخلق الجواهر أصلاً أم لا بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وإنما جاز خلق الاجسام في نفسه لعدم ترتب محال عليه إذ الفرض ان القدرة (٣٧٠) حادثة فمحالها لا يكون شريكاً لذهو مخلوق فرض تكليفه ذلك فلا استحالة لإنما هي العادة

كأجمع بين السواد والبياض أم لغيره أى ممتنعاً عادة لا عقلاً كالشي من الزمن والطيران من الانسان أو عقلاً لاعادة كالإيمان لمن علم الله انه لا يؤمن (ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفر ابني (والغزالي وابن دقيق العيدما) أى المحال الذى (ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه) أى منعوا الممتنع لغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للكافرين لا فائدة في طلبه منهم وأجيب بان فائدة اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيرتب عليها الثواب او لا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً (و) منع (معتزلة بغداد والآمدى) المحال لذاته دون المحال لغيره (و) منع (امام الحرمين كونه) أى المحال يعنى لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوباً) أى منع طلبه من قبل

فظاهرة واما عقلاً فلا نه لوجاز خلقها كان الشريك جائزاً عقلاً كذا قالوا ولا يخلو عن نظر أو عادة فقط كالطيران للسماء عقلاً لاعادة وهو الممتنع لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه بناء على ما في الشارح من عدمه من أقسام المحال وسيأتى ما فيه والشارح اقتصر على هذين الأخيرين ولعله أدرج الاول تحت الممتنع الذاتى وفيه تسامح لمخالفة الاصطلاح على تخصيصه بما ممتنع لنفس مفهومه (قوله أو عقلاً لاعادة) كالإيمان بمن علم الله انه لا يؤمن لان العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلاً ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه كذا جرى عليه الشارح كجماعته الذى قاله الغزالي وطائفة من المحققين انه ليس من قبيل المحال بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه لان كل ممكن مادة ممكن عقلاً ولا يتعكس وقد يجاب بان الاستحالة العرضية لا تنافى الامكان الذاتى فلا استحالة عارضة باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلاً وهذا مجرد اعتبار على لا مدخل للعادة فيه لانه إنما ينظر فيها الى ظاهر الحال دون شيء آخر فتأمل (قوله أى منعوا الممتنع لغير تعلق الخ) تفسير لظاهر المتن وإلا فالمنوع حقيقة لإنما هو التكليف بذلك (قوله لا فائدة في طلبه منهم) أى لاحكمة فيه وافعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح هذا بالنسبة لمن قال بهذا القول من أصحابنا وأما بالنسبة للمعتزلة القائلين بتعليل أفعاله تعالى بالاغراض فالمراد بالفائدة الغرض (قوله واجب) هذا الجواب على طريق التزل أى بعد تسليم لزوم الفائدة ولا فائدة يمنع لزومها لان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويختار على اننا لو سلمنا فلا يلزم ظهوره لنا (قوله هل يأخذون) أورد انه كيف ذلك مع ظهور امتناعه واجيب بانهم يأخذون تجوزاً لخرق العادة لان الله خرق العوائد ورد بانه لا يظهر في المحال العقلى وأجيب بان المراد بالمقدمات بالنسبة الى الرضا وتوطين النفس (قوله دون المحال لغيره) أى بقسميه المذكورين في الشرح (قوله أى المحال) لما كان المتبادر رجوع الضمير الى المحال لا بقيد كونه لغير تعلق العلم جرى الشارح أولاً على هذا المتبادر معبراً به لثباده فقال أى المحال ولما لم يكن هذا مراداً بل المراد المحال بقيد كونه لغير تعلق العلم بين الشارح المراد معبراً يعنى لحفائه وعلل هذه العناية بقوله لما سبق أى من ان التكليف بالممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه جائز وواقع اتفاقاً (قوله من قبل) متعلق بالمنع وضمير نفسه يعود للمحال أى منعه من قبل

فقط فاقبل ان من الممتنع للغير ما يمتنع عادة وعقلاً كخلق الاجسام ليس بشيء (قول الشارح أو عقلاً لاعادة كالإيمان الخ) لما سماه بعض الناس محالاً أدخله فيه لاجل الرد عليه وان كان الحق انه ليس بمحال إذ الصحيح استناد الكل الى الله بطريق الاختيار من غير ان يتأدى الى وجوب أو امتناع ومثله في ذلك المحال العادى إلا ان محاليته في العادة ثابتة لذاته فيها بخلاف محالية هذا عقلاً فانها إنما تثبت للضرورة وهو يخلف العلم مثلاً تأمل (قول المصنف ما ليس ممتنعاً لتعلق العلم) دخل في الممتنع لتعلق العلم الممتنع للاخبار بعدمه ولا رادة عدمه فان الكل تعلق العلم بعدمه (قول الشارح وواقع اتفاقاً ذكر الوقوع اتفاقاً هنا مع ان محله قول المصنف والحق الخ لان قوله والحق يفيد ان فيه خلافاً بالنسبة للرتبة الاخير قول ليس كذلك فاشار بذلك الى ان الخلاف بالنسبة

الى غير هذا كما بينه بعد تذكر القولين المقابلين فظهر ان هذا ليس داخل في سياتى تأمل (قول المصنف نفسه

ومنع معتزلة بغداد الخ) أى لعدم امكان تصور الذى يتفرع عليه طلبه وإنما لم يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق ويوضحه ان لو تصورنا أربعة ليست بزواج وكل ما ليس بزواج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة فالتصور لنا أربعة وليس بأربعة هذا خلف قاله البعض وقد تقدم رده أول المسئلة

(قول الشارح أى منع طلبه من قبل نفسه) أخذ هذا المعنى من إضافة الكون الممنوع طلبه له (قول الشارح فى عنده مانعة الخ) لا من جهة عدم تصور به بل من جهة أن العالم بالاستحالة يستحيل منه الطلب كأنص عليه في البرهان وفيه أنه لا مضادة بينهما وبين الطلب حتى تمنعه ومن توجيه قوله بذلك يعلم منه أن المحال لتعلق العلم ليس محالاً عنده وإنما المحال لازمه (٢٧١) وهو باق على إمكانه فهو ليس من مراتب

المحال لكن فيه أن ما عطل به جار فيه فلي تأمل فانه مشكل ولعل اشكاله هو وجه رده (قول الشارح كما فى قوله تعالى كونوا قردة) أى فإن المراد به كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردنا قاله في البرهان وقال الزجاج أمروا بان يكونوا كذلك بتول سمع فيكون أبلغ اه قال الامام الرازي في التفسير هو بعيد لأن المأمور بالفعل يجب أن يكون قادراً عليه والقوم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم قردة اه (قول المصنف والحق وقوع الممتنع بالغير) هذا شروع في المقام الثاني وهو مقام الوقوع ومقابلة هذا القول بالقول الثالث تقتضى أن قائل الحق يقول بوقوع المحال العادى لكن الشارح إنما مثل بالمحال لتعلق العلم الذى هو محل اتفاق وترك مثال المحال العادى دفعا للنزاع بمحل الواقع وإلا فيمكن

نفسه أى لاستحالة فيه عنده مانعة من طلبه بخلافه على القول الثاني فاختار كما قال المصنف مأخذاً لا حكا (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنع الامام كالم بمنعه غيره فانه واقع كما في قوله تعالى كونوا قردة خاصين والامام ردد بما قاله فيما نسب إلى الاشعري من جواز التكليف بالمحال فحكا المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني كما فعل في شرح المنهاج فاته الإشارة إلى اختلاف المأخذ المقصود له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اما وقوع التكليف بالاول فلا نه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايماناً أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره وأما عدم وقوعه

نفسه أى الحكم بالامتناع كائن من قبل نفسه لالعدم الفائدة كما نقوله للمعتزلة ومن وافقهم وليس متعلقاً بطلبه إذ لا معنى لقوله منع الطلب الكائن من قبل نفسه (قوله بخلافه على القول الثاني) أى المنقول عن أكثر المعتزلة فانها ليست المانعة من الطلب بل المانع من طلبه عدم الفائدة (قوله كما قال المصنف) أى في شرح المختصر (قوله كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاصين) الاولى التمثيل بقوله تعالى قل كونوا حجارة أو حديد أو لافان من لافان لالتكوين والآية التى مثلها الامر فيها للتكوين فانه لما قيل لهم ذلك كانوا والمعتزلة لما نقوا الكلام النفسى عن الله جعلوا هذا من باب التمثيل (قوله والامام ردد الخ) قال في البرهان نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الاشعري رضى الله تعالى عنه انه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ثم نقلوا اختلافه في وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه ان التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين احدهما ان الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع والثاني ان فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينحى من ذلك تمويه الممويه بذكر الكسب فانما سند ذكر سر ما نعتقه في خلق الأعمال فان قيل فما الصحيح عنكم في تكليف ما لا يطاق قلنا ان أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلباً كقوله تعالى كونوا قردة خاصين فهذا غير ممتنع فان المراد بذلك كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردنا اه فهذا الكلام صريح كاترى في ان الترديد هو مختار امام الحرمين في المسئلة وليس تاويلاً لكلام الاشعري فقوله الشارح ردد بما قاله الخ يحتاج لتاويل ولم يتعرض احدهم الحواشي لذلك فبصر (قوله فحكا) أى حكى ما قاله الامام وكذا الضمير في قوله ولو تركه قوله بشقيه الشق الاول قوله كونه مطلوباً والثاني ورود صيغة النهى (قوله المأخذ) بصيغة الافراد أى وان كان الحكم واحداً والمقصود بالرفع صفة للإشارة (قوله اما وقوع التكليف بالاول) اعلم ان الكلام في التكليف بالمحال في مقامين الاول في جوازه عقلاً وقد انتهى الثاني في وقوعه وفيه ثلاثة احوال محكية في الشرح ومختار المصنف منها وقوع التكليف بالممتنع لغيره لا بالممتنع لذاته والممتنع لغيره قسمان كإمام والدليل الذى اورده الشارح تبعاً لغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف باحدهما وهو المتبع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقدم ان وقوع

تمثيله بالآية السابقة بناء على قول الزجاج وقول الامام هو بعيد استبعاد في محل النزاع لا يفيد وإنما كان ذلك من الممكن عقلاً لا عادة لأن الفرض ان المكلف مخلوق فلا يلزم الشريك كما مر وإنما كان هذا هو الحق لان قوله تعالى قلنا لهم صريح في التكليف ولا داعى لصرفه عنه إلا عدم التمكن وهو موجود في المحال لتعلق العلم هذا غاية ما أمكن فلي تأمل بقى ان الخيال يقل في حاشية العقائد الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة

بالتالي فلاستقراء والقول الثاني وقوعه بالتالي أيضا لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلا إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كابوى جهل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما جاء به عن الله ومنه أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به عن الله وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته

التكليف به محل وفاق فوضع النزاع هو القسم الآخر أعني الممتنع عادة لا عقلا والدليل المذكور لا يتناوله فلا دلالة فيه على موضع النزاع قاله الكمال واجاب شيخ الاسلام بأنه قد يدل له ما افهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات في القول الثاني لأنه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى انتهى ولا يخف أنك أن محصل الاعتراض أن الدليل غير تام التقريب فالجواب المذكور خروج عن سنن التوجيه وناقشه سم أيضا بمناقشة ضعيفة هي أيضا خارجة عن قانون التوجيه وما اجاب به زاعما حسنه بان الشارح أثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق ترك الباقي لأنه لم يتحرره ما يدل عليه مخدوش بأن محل الوفاق غنى عن الاستدلال ودعوى أن الشارح لم يتحرره ما يدل عليه فمع كونه غير نافع في جواب منع التقريب اخبار بغير معلوم ومن أين لنا أن الشارح لم يتحرره ذلك وما ذكرناه كله يعرف من أنه أدنى ممارسة بفن المناظرة وتعرضنا لبيان مقتضى بنا إلى التطويل هذا والحق ما أفاده الناصر أن التكليف بالقسم الذاتي ممنوع عند المحققين وبالقسم الرابع جائز وواقع اتفاقا وبالقسمين الاوسطين جائز غير واقع عند المشاعرة والمصنف على جواز الجميع ووقع غير الذاتي اه ومراده بالقسمين الاوسطين مالا يتعلق به القدرة الحادثة لا عقلا ولا عادة وما لا يتعلق به عادة فقط الكوراني وجعلها مقسما واحدا فقال معترضا على المصنف ان قوله والحق ليس بحق لان قسما من الممتنع بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كالطيران إلى السماء لم يقل احد بوقوعه مع كونه ممكنا في ذاته اه ويؤيده كلام الناصر فقول سم أن هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف اطلاعه على المصنف مع سعة اطلاعه بما لا التفات اليه لا التفات اليه فان الحق احق بالاتباع والمناسب في مقام الرد على الكوراني أن يذكر تقيلا عن يعتد بكلامه يوافق المصنف ولا يقل هذا الكلام الذي تكرر وقوعه منه كثير لا يجدى نقعا وهب ان الكوراني ضعيف الاطلاع والمصنف واسع فغير بعيد أن يطلع الضعيف في بعض المواضع على ما لا يطلع عليه القوى وهل هذا إلا تحجير في مواهب الحق سبحانه وكثر ترك الاول الآخر على أنه سيأتي نقل عن المصنف في شرح المنهاج يؤيد اعتراض الكوراني وتحقيق الناصر (قوله بالتالي) متعلق بالضمير الرجوع للتكليف وفيه اعمال ضمير المصدر على حد قوله وما الحرب إلا ما علمتم وذقتموه وما هو عنها بالحديث المرجم ويمكن تعليقه بمحذوف حال من الضمير أي ملتبسا بالتالي أو متعلقا بالتالي (قوله للاستقراء) إنما استدله لأنه متعين في نفي وقوع الجائز إذ لو منع منه مانع عقلي لكان ممثلا لجائزا اه ناصر قال العبري في شرح المنهاج الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد وأجاب الجاربردي بأنه يفيد غلبة الظن ورده الخجندی بأنه لا يتم إلا إذا كانت المسئلة ظنية قال رادعي بعض فيه الاجماع وحيث لا يدخل تحت الاستقراء اللهم إلا أن يجعل الاستقراء سندا لاجماع (قوله والقول الثاني) أي المقابل هو الثالث والقول والحق وقوله أيضا أي كما وقع بالاول (قوله أي لا يصدق النبي في شيء) حمله على السلب الكلي ليتأتى لدعوى التناقض (قوله وفي هذا التصديق) أي تصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدق في شيء (قوله حيث اشتمل) حيثية تعليل (قوله في شيء) وهو اخباره بأنه لا يؤمن

(قوله لما يلزم عليه من الجمع بين التقيضين) هذا تعليل بعين الدعوى فالاولى أن يعطل بان ماهيته تنافي ثبوته ويمكن تاويل كلامه تدبر (قوله إنما هي باعتبار الخ) هذا لا يفيد أن الاحالة لذاته بل للازم والمطلوب الاول (قوله لا ينفون منها الفوائد) أي تفضلا وإن جاز خلافه (قول الشارح فلاستقراء) قيل الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد (قول الشارح فيكون مكلفا) حاصله أنه مكلف بتصديق وجوده مستلزم لعدمه لان تصديقه بأنه لا يصدق في شيء لا يتحقق إلا إذا انعدم تصديقه في شيء ومتى انعدم تصديقه في شيء انعدم تصديقه بأنه لا يصدق في شيء وبعبارة أخرى تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما عدمه يكون محالا

(قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواظف وحاصله أنه مكلف بتصديق النبي ﷺ فيما جاء به إجمالا والإيمان الاجمالي غير مستلزم للحال إنما المحال هو التفصيل ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وهذا الجواب إنما يدفع الوقوع دون الجواز لأن الوصول إليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن وبما حررنا في معنى الجواب سقط ما قيل أنه يلزم عليه اختلاف الإيمان باختلاف المكلفين لأن ذلك إنما يلزم من أجاب بأن الإيمان في حقه هو التصديق بما عدا أنه لا يؤمن كما ذكره الخيال وأما على جواب (٢٧٣) الشارح لكل مكلف أنما يجب عليه الإيمان

التفصيلي إذا علم تفصيلا والا فالواجب الاجمالي وهذا لا اختلاف فيه فليتأمل (قوله كما يفيد حذف المعمول في قوة سائلة الخ) بهذا يدفع الجواب بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بجيئه به ومعنى لا يؤمنون به دفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الإخبار (قوله لم يقصد ابلاغه) هذا ينفع في أصل التكليف لكن إذا بلغه ذلك بعدلر المحال ومنه يعلم أن الكلام إنما هو في أصل التكليف بخلاف دوامه فان لزوم المحال إنما جاء بمعارض وهو بلوغ الخبر هذا وفي تقرير الاستدلال والجواب وجوه آخر مذكورة في حاشية العنود للسعد وحاشية البيضاوي لعبد الحكيم لكن أسلفنا ما ذكره الشارح وبعض الحواشي وقعه في تحرير تخطيطه واعتراضه فأحذره (قول الشارح لم يقصد

وأجيب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد إبلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبي ﷺ فيه دفعا للتناقض وإنما قصد إبلاغ ذلك لغيره وإعلام النبي ﷺ به ليأس من إيمانه كما قيل لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فتكليفه بالإيمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منها إلا في الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهرا (مسئلة الأكثر) من العلماء على (أن قوله وفيه في كل شيء) وهو متعلق بإيمانه وهذا سائلة كلية وهي تناقض الموجبة الجزئية واستدل العضد على أنه تكليف بالمحال بأن تصديقه في أن لا يصدقه محال لاستلزامه أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه فهو محال وبين التفتازاني وجه الاستلزام بأنه إذا صدقه في هذا الإخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي ﷺ من أنه لا يصدقه في شيء أصلا وهو معنى تكذيبه عدم تصديقه (قوله لم يقصد إبلاغه ذلك) أي أنه لا يؤمن فلا يكون ذلك بما كلف بالإيمان به لأن التكليف يتوقف على إرادة تبليغ المخاطب وبلوغه ما خاطب به اه كمال ويلزم على جواب الشارح اختلاف الإيمان باختلاف المكلفين مع أنه حقيقة واحدة وأجيب باجوبة أخرى منها أنما تمنع أن يألمب ونحوه وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وإنما يكون كذلك أن لو أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم ذلك بل سبق الامر بالإيمان على الإخبار بأنه لا يؤمن فلم يجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن أو نقول أنه مكلف بتصديقه ﷺ في جميع ما أخبر به وقواكم أن من جملة ذلك أنه لا يؤمن فيكون مكلفا بأن يصدق أنه لا يصدق إن أردتم كونه مكلفا بالتصديق بأن لا يؤمن على التعيين والمشافهة له بأن مخاطب أن آمن بأنك لا تؤمن فهو ممنوع وإن أردتم كونه مكلفا بذلك التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكلي بحقيقة جميع ما أخبر به فسلم لكن لا يلزم من ذلك أنه يجب عليه أن لا يؤمن وإنما يكون كذلك لو كلف به على التعيين كما إذا صدق زيد عمرا في أنه صادق في جميع ما أخبر به وكان من جملة ذلك أن زيدا لا يصدقه ولم يعلم زيد ذلك على التعيين كان زيد مصدقا له في ذلك الإخبار أيضا تصديقا اندراجيا لا تفصيليا ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مصدقا له حتى يتأق له ذلك التصديق وهو قريب من جواب الشارح (قوله دفعا) علة لقوله لم يقصد وقوله للتناقض أي السابق ذكره في الاستدلال (قوله كما قيل لنوح الخ) لما كان قصد إعلام النبي ﷺ دون القوم أظهر في قصة نوح جعل مشبها به في هذا المقام اه كمال (قوله من التكليف بالممتنع لغيره) أي لتعلق علم الله بعدم وقوعه أي لامن التكليف بالممتنع لذاته كما زعمه صاحب هذا القيل (قوله والثالث صريح أو كالصريح في أن مختار المصنف شامل لقسمي الممتنع لغيره لكنه صرح في

(٣٥ - عطار - أول) (إبلاغه ذلك) أي على الخصوص وإن بلغه بعنو ان اجمالي هو أنه جاء بأشياء يجب الإيمان بها فيكون مكلفا بذلك لا على التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكلي فالشارح سلم أنه مكلف بالتصديق في جميع ما جاء به وانفصل عن الأشكال بأنه لم يقصد إبلاغه ذلك الخاص من حيث الخصوص فلا يلزم اختلاف الإيمان باختلاف المكلفين وقد تقدم (قول المصنف) مسألة الشرط الشرعي الخ خرج العقلي كفهم الخطاب وعدم الاجاء فانه شرط اتفاقا كما تقدم في قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والمجبأ والشرط اللغوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين فانه شرط اتفاقا أيضا والشرط العددي كفصل

جزء من الرأس لغسل الوجه فليس بشرط اتفاقا والمراد بالشرط كما نقله السعد عن ابن الحاجب ما يستلزم نفيه نفي شيء على غير جهة السببية ويظهر أنه لا مانع من دخول السبب هنا كما يفيد تفرع مسئلة ما لا يتم الواجب إلا به على ما هنا فان السبب داخل هناك ثم أن معنى النزاع هنا أنه إذا اعتبر الشارع في صحة امر شرطاً هل يصح ان يكلف بذلك الامر مع عدم حصول ما اعتبره شرطاً ولا يكون اعتباره شرطاً للصحة مانعاً من التكليف بالمشروط مع عدم حصوله أو يكون اعتباره شرطاً مع عدم حصوله مانعاً لعدم إمكان الامتثال بدونه من حيث أن الشارع اعتبره في الامتثال وحاصله أو اعتبار الشارع لهذا الشرط في الصحة يقتضي النهي عن الفعل بدونه والتكليف به عند عدمه يقتضي إيجاب الفعل وقت عدمه ولا يمكن الامتثال حيثئذ لوجود النهي عن الفعل بدون الشرط المأخوذ من اعتبار الشارع للشرط وإمكان الامتثال لازم (٢٧٤) للتكليف يني إمكان الامتثال من جهة خطاب الشارع بأن لا يكون الشيء الواحد من

حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف) بمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيها فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع

شرح المنهاج بأنه مختص بالمتع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وبأن الممتع للعادة كالممتع لذاته في الجواز وعدم الوقوع اهـ ذكر يا وبه تعلم ما تقدم عن الناصر والكوراني فتأمل (قوله ظاهراً) تمييزاً وظرف زمان أما باعتبار ما في نفس الامر من تعلق علم الله بعدم وقوعه فليس في وسع المكلفين وبهذا اندفع ما يقال التكليف للعبد بشيء لا يصح لانه ان علم الله وقوعه كان واجبا وان علم عدم وقوعه كان محالاً وكلاهما لا تتعلق به القدرة وحاصل الدفع أن الاستحالة والوجوب العرضيان لا ينافيان إمكان الذات (قوله حصول الشرط الشرعي) المراد به ما لا بد منه فيتناول السبب كما يتناوله المقدور في قوله سابقاً المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب لأنه مبني على ما هنا كما سيأتي في الشرح والمراد شرط صحة المشروط لا بشرط وجوبه أو وجوب ادائه للاتفاق على ان حصول الاول كحولان الحول شرط في التكليف بالامر من والثاني كوجود المستحقين بالبلد شرط في التكليف بالثاني وخرج بالشرعي اللغوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين والعقل كالحياة للعلم والعادي كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فان حصول الاولين شرط لصحة التكليف اتفاقاً وحصول الثالث ليس شرطاً اتفاقاً (قوله ليس شرطاً في صحة التكليف) أي في جوازه عقلاً و مراده بالتكليف ما يشمل ما يرجع اليه من خطاب الوضع بقرينة ما ذكره بعد ثم أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرجع إليه إذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماد ما نقله عن الاكثر ويرد بان قوله والصحيح النخ صريح في اعتماد قولهم والمعتمد ما هنا دون ما يأتي (قوله فيصح) أي عقلاً التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كتكليف الكافر حال كفره بالصلاة والمحدث حال حديثه بها (قوله وإلا) نفي لقوله هو شرط فيها أي وإلا يكن شرطاً فيها الخ لا لقوله فلا يصح ذلك إذ يصير المعنى هكذا وإلا تنقضي صحة ذلك بان كان صحيحاً الخ لان لزوم انتفاء الصحة للشرط ضروري لا يفتر إلى استدلال و تقرير الدليل هكذا لو لم يكن حصول الشرط الشرعي شرطاً في صحة التكليف لم يمكن امتثال التكليف لو وقع حال عدم

جهة واحدة مطلوباً منها وإلا كان تكليفاً محالاً لأن معناه الحكم بأن الفعل يجب فعله ولا يجب وهو متنع اتفاقاً أما إمكان الامتثال من جهة الأمور بأن كان التكليف بمحال فليس يلزم كما تقدم في المسئلة السابقة يدل على ذلك دخول المسئلة بالشرط الشرعي فانها تدل على أن المنع أو عدمه إنما هو من جهة أنه اعتبره الشارع وبهذا يظهر أن بناء هذه المسئلة على جواز التكليف بالمحال واستشكل الدليل الذي في الشارح من سوء الفهم وعدم التأمل وإن أجمع عليه الناظرون (قول المصنف ليس شرطاً في صحة التكليف) المراد بالتكليف بالنسبة لما إذا كان المخاطب به أمراً هو النهي عن التلبس

الشرط

بالكف فان الامر بأشياء يفسد النهي عن ضده كما سيأتي للمصنف

والشارح فتى وجد الامر وجد النهي عن الضد وإن كان الامر قبل الفعل للاعلام ومعه للالزام فان كنت في شك من هذا فانظر قول الشارح العلامة فيعاقب على ترك امتثاله فما قيل أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وهم (قول الشارح وإلا فلا يمكن امتثاله) أي وإلا لم يكن شرطاً لا يمكن امتثاله وأنه لا يمكن أما الاولى فلأن الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتثال إما في الكفر ولا يمكن منه وأما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه كذا قرره العبد وبه تعلم أن الشارح حذف الملازمة إذ اللازم هو الامكان لا عدمه وأقام نقيضها مقامها اختصاراً واقتصر على نفي الامكان لعموم الكلام هنا للكافر وغيره والعبد فرضه في الكافر حقيقة نظم قياس الحاشية

(قول الشارح وأجيب بامكان امثاله حاصله كافي العضد وحاشية السعد انه في الكفر يمكن بأن يسلم ويفعل كالحديث غايته انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة وصفه لا تنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه يمكن وان امتنع بشرط عدم قيامه وتحققه ان الكفر الذي لاجله امتناع الامثال ليس بضروري فكيف امتناع الامثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي انتهى وما له ان المطلوب الآن الفعل بعد ازالة المانع الممكنة لا الفعل مع وجود المانع حتى يكون مأمورا منيا كما ظنه المانع فالي هنا صح التكليف للامكان واما سقوطه بعد الاسلام فلهي آخر وهو اخبار الشارع (٢٧٥) بالسقوط فقول المحشي انما يتحقق

بفعل المكلف به في الحال معناه انما يكون ممكنا لو أمكن الفعل مع قيام الوصف أي وهو ممنوع لان قيام الوصف لا ينافي الامكان الذاتي هذا غاية التوجيه لكلامه (قوله واعلم الخ) قد عرفت ان هذا لا يلتفت اليه وكيف يكون من المحال مع قول السعد المتقدم ان الكفر الذي لاجله امتناع الامثال ليس بضروريه فان قلت مبني كونه من المحال انه كلفه ان ياتي به مع عدم الشرط ه قلت ان كان قولك مع عدم الشرط مكلفا به فليس بصحيح لان فرض المسئلة انه اعتبره الشارع فيكون التكليف بالاتيان بالشرط لا بعده وان كان ظرفا للتكليف بالشرط فابن المحال فليتأمل (قول الشارح وقد وقع) المقام الاول في بيان الصحة وهذا في بيان الوقوع فهما مقامان وقع الخلاف في كل منهما لكن لما كان كلام المصنف في المقام الثاني بقوله

وأجيب بامكان امثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ما تقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعني من الاكثر هنا (وهي) اي المسئلة (مفروضة) بين العلماء (في تكليف الكافر بالفروع) اي هل يصح تكليفه بها

الشرط الشرعي واللازم متمتع فكذا المألوم والملازمة ظاهرة (قوله وأجيب) حاصل الجواب منع الملازمة باثبات امكان الامثال قولكم فلا يمكن امثاله ان اريد حالاً فسلم ولا يضرب اذا كان الامثال يتحقق ولو مع التراخي وان اريد مع التراخي فممنوع لا مكان ان يؤتى بالمشروط بعد الاتيان بالشرط ويصح الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم بانه مبني على امتناع التكليف بالمحال وهو خلاف ما مشي عليه المصنف من جوازه فحيث تسم الملازمة ممنوعة بطلان اللازم والشارح سلك هذا الطريق لا قومته إذ منع بطلان اللازم مبني على جواز التكليف بالمحال وللخصم أن يمنعه بان لا يراه (قوله بان يؤتى بالمشروط الخ) المراد انه يكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايقاع الشرط فحال عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به (قوله وقد وقع) أي والوقوع يدل على الجواز فهذا دليل ثان وقال الكمال هو تنعيم للدليل كالتا كيدما قبله فان الكلام في المسئلة في مقامين كما يستفاد من المتن الاول صحة التكليف بما ذكر عقلا الثاني وقوعه اه وليس قوله وقد وقع مكررا مع قول المصنف بعدو الصحيح وقوعه لان قول المصنف هذا في خصوص تكليف الكافر بالفروع وقول الشارح في مطلق التكليف بالمشروط حال عدم الشرط الشرعي له (قوله وعلى الصحة والوقوع) أي وينبغي الخ يعني ان ما تقدم من ان الواجب المطلق يجب شرطه بوجوبه عند الاكثر مبني على صحة التكليف بما ذكر ووقوعه عند الاكثر وان أكثر القائلين بالتالي قائل بالاول فالأكثر في عبارة المصنف ثم بعض من الاكثر في عبارته هنا كما قال الشارح ووجه هذا البناء انه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارنا له في الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لان المتأخر عن المقارن لشيء متأخر عن ذلك الشيء ايضا وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط (قوله يعني من الاكثر هنا) لعل هذا بناء على علمه من خارج وإلا فهو في حد نفسه غير لازم لجواز ان يكون الاكثر هناك هو الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هو مقابلهم هنا (قوله وهي مفروضة الخ) يعني ان محل النزاع فيها أمر كلي كما علم من صدرها لكنهم فرضوا الكلام في جزئي من جزئياته ليقع النظر فيه تقريرا للفهم مع ثبوت المطلوب لانه إذا ثبت في جزئي ثبت في جميع الجزئيات لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ ومنها تكليف المحدث بالصلاة فيه النزاع كما نقله البرماوي وهو بالاصول ائقعد وان نازع الصفي الهندي وغيره في ذلك وقالوا ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع بمعنى وجوب الاتيان بها وبالطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف السابق في ذلك وما قالوه هو الموافق لما في العضد وغيره

والصحيح وقوعه مفروضا في تكليف الكافر بالفروع آتي به الشارح هنا لبيان التعميم فليس مكررا معه (قوله متأخر عن وجوبه) لو قال قد يتأخر لكان ائقعد إذ قد يكون الشرط بما يسوغ الاتيان به مع عدم المشروط كالوضوء المأق به للصلاة ثم ورد الامر بالطواف فالشرط هنا غير متأخر نعم قد يكون متأخرا إذ تقدمه غير لازم بل اتفاق وهذا كاف (قوله أمر كلي) ظاهر كلام الحنفية انه في تكليف الكفار خاصة وقد استبعد الصفي الهندي وقوع الخلاف في المحدث مثلا لكن نقل الامام في البرهان عن ابني هاشم انه كان يقول ليس المحدث غاطبا بالصلاة ولو مكث دهر لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة (قول المصنف بالفروع)

مع انتفاء شرطها في الجملة من الايمان لتوقفها على النية التي لم تصح من الكافر فالأكثر على صحته ويمكن امثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (و الصحيح وقوعه) ايضا فيعاقب على ترك امثاله وإن كان يسقط بالايان ترغيبا فيه قال تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ووهل للبشر كين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله الها الاية وتفسير الصلاة بالايان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابي حامد الاسفرايني واكثر الحنفية) في قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) إذ الامورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا (لقوم في الآوا مرقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهي لا مكان امثالها مع الكفر لان متعلقاتها تترك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لاخرين فيمن عدا المرتد) اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام

وعلى هذا استنتجنا هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية فيهما وفي البرهان قد نقل عن ابي هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو استمر حديثه دهره لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة في عمره قال امام الحرمين فان اراد الرجل ما ذكرنا فهو الحق وان اراد انه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل اليها فقد خرق اجماع الامة ويعني بما ذكره قوله قبل هذا النقل ان المحدث يستحيل ان يطلب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء المحدث (قوله مع انتفاء شرطها في الجملة) لكونه شرطا في العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الايمان لا بالنظر الى كل فرع فرع على التفصيل وهذا التوجيه يرجع في التحقيق إلى تقييد محل النزاع ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف على النية لا غير هامن الفروع كالعتق ونحوه والمباحات والتروك وأن الايمان لما كان شرطا في الشرط وهو النية كان شرطا في الجملة (قوله والصحيح وقوعه) اي انهم مكلفون بالفعل بها بعد الايمان بشرطها من الايمان لا بمعنى ان الكافر مطالب بالايان بها حالة كفره لعدم اتصافه بشرط صحتها وهو الايمان وهذا معنى قولهم في كتب الفروع انما تجب الصلاة على مسلم فلا منافاة (قوله ايضا) اي كان الصحيح الصحة اي الجواز (قوله فيعاقب على ترك امثاله) فيه تنبيه على فائدة الخلاف وقد يؤخذ منه أنه لا أثر لتكليفهم في الأحكام الدنيوية وبه صرح الامام في المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصلح حالة الكفر ولا بعد الاسلام (قوله قال تعالى الخ) استدلال على الوقوع وقد استدلل ايضا بان الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وقه على الناس حج البيت فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم عن المعارض إذ لا مانع يفرض هناك الا الكفر والكفر غير مانع لا مكان ازالته كالحديث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعا يمكن الزوال واجيب بانه يمكن ارادة المؤمنين من الناس لا الجنس ولو سلم فيجوز أن يراد باعبدوا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل ان معنى الآية امر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالايمان والمنافقين بالاخلاص او قول على فرض تسليم العموم في كلمة الناس انه خص منه الخائض والنفساء اجماعا فخص الكافر ايضا لانه لا يمكن إيجاب العبادة مع الكفر ولا إيجاب الايمان لا إيجاب العبادة لانه لو وجب لوجب بطريق الاقتضاء لكن الايمان اصل العبادة فلا يصير تبعا لغيره لما عرف ان المقتضى لا يجوز ان يكون اقوى حالا من المقتضى (قوله وذلك) اي تفسير لفظ ذلك في الآية الثالثة وهو من يفعل ذلك يلقى أثاما (قوله كما قيل) اي في تفسير كل من الكلمات الثلاث (قوله خلاف الظاهر) لان المتبادر حمل الصلاة والزكاة على حقيقةهما الشرعيتين والمتبادر من اسم الاشارة ما ذكره جميعه ليكون الوعيد على القتل والزنا مذكورا ايضا (قوله إذ الامورات منها) اي فلا فائدة في التكليف بها واجيب بانه وان لم يمكن فعلها مع الكفر يمكن بعد

منها المنهيات ولا دخل لها في المسئلة لكن ذكرها المصنف تيمنا لمسئلة أنه مكلف تدبر (قول الشارح فيعاقب) تنبيه على فائدة التكليف وقوله وان كان الخ أي فلا ينافي التكليف لانه للترغيب سقط بعد الالتزام (قول الشارح إذ الامور الخ) تقدم جوابه في الشارح وتقدمت فائدة التكليف وهي العقاب على الترك وان السقوط للترغيب فلذا تركه الشارح والمنهيات مع الامور (قوله وفي العبارة تساهل) قد يقال قوله من الوضع معناه من متعلقه (قوله وفيه نظر) قد يقال ان الاتلاف سبب للضمان في ماله بمعنى انه يؤخذ قهرا ولا يخاطب بالوجوب كما يضمن الصبي المتلف في ماله والتحقيق ان هنا أمرين الاتلاف وهو لا يرجع للتكليف إذ هو سبب في الضمان والضمان وهو سبب في وجوب الاداء تدبر

(قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف في خطاب التكليف) من الايجاب والتحريم

الايان بالشرط وبأن نفي الفائدة في الدنيا لا ينافي ثبوتها في الآخرة وهي العذاب عليها ففائدة التكليف لا تنحصر في الامتثال ولعلم هذين الجوابين بما ذكره الشارح سابقا من قوله وأجيب بإمكان امثاله وقوله فيعاقب الخ استغنى عن ذكرهما وأما الجواب عن الشق الثاني فنرى محتاج اليه لموافقته فيه قال امام الحرمين في البرهان لا يتنجز الامر عليهم بايقاع المشروط قبل الشرط ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والاوائل والاواخر فلا يتمتع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرا توجه عليه ناجزا ومن أبي ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ وقوع تكليف ما لا يطاق ثم قال والذي أراه ان الكفار مأمورون بالتزام الشرائع جملة والقيام بماله تفصيلا ومن أنكر وقوع وجوب المتوصل اليه فقد جحد أمر معلوما فان قيل انقطعون بانهم يعاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع قلنا أجل والمتوصل اليه أنه قد ثبت قطعا وجوب المتوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب إلا ان يعفو الله تعالى . وتقرر في أصل الدين . ومستفيض الاخبار ان الله تعالى لا يعفو عن الكفار اه . قال شيخ الاسلام فان قيل لم خاطب الله العاصي مع علمه بأنه شقي لا يطيعه . قلنا احسن ما قيل فيه ان الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل علامة على شقاوته وتعذبه (قوله قال الشيخ الامام) اعترضه الكورانى بأنه لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعى هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط او لا كما تقدم ومالا خطاب تكليف فيه لا صريح محولا ضمنا خارج عن البحث ومسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة فنحو الاتفاق والجنائيات وترتب آثار العقود خارج عن محل النزاع . وأجاب سم بان المتبادر من التكليف ما كان صريحا فلا يشمل ما يرجع اليه من الوضع فنه الشيخ الامام على عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف الصريح كما يتوهم من التعبير بالتكليف بل مثله بعض أقسام الوضع فتحت ماقاله طائل أى طائل اه وقال شيخ الاسلام ما نقله المصنف عن ولده من التفصيل الذى ذكره تبعه عليه البرماوى واستحسنه لكن رده شيخه الزركشى بأنه لا وجه له وانه لا يصح دعوى الاجماع في الاتفاق والجنابة قال بل الخلاف جار في الجميع واطال في بيانه (قوله في خطاب التكليف) هل يدخل فيه الخطاب بالجهاد قتل الاسنوى عن القرافى انه قال مرى في بعض الكتب التى لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم لانفسهم اه قال سم ولقائل ان يقول هذا التوجيه لا يجرى في تكليف أهل الذمة بقتال الحريين ولا في تكليف بعض الحريين بقتال بعض اه وفي الاخير نظر لأنه ان كان ذلك البعض معين الزم الترجيح بلا مرجح وإن كان مبهما كان من قبيل فرض الكفاية وفي كون الجهاد فرض كفاية على الكفار توقف (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج النذب والكرهية قال الاسنوى في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب قال رأمان عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة اه وفي شرح المصنف للمنهاج والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والذى وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين قال والذى وهو بما لم أره لغير موفيه

(وما يرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببته (لا) مالا يرجع اليه نحو (الاتلاف) للبال (والجنايات) على النفس ومادونها من حيث انها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كذلك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة قال كافر في ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحرب لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان

عندى توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكمحتهم ومعاملاتهم لان أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اه قال سم وما نقله عن والده ينبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب أن أصل المنافع الإباحة والمضار التحريم وما قرره في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبها وما بينوه من أقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم في إذا كر حكم المسلمين اه (قوله وما يرجع اليه من الوضع) بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطاً له أو مانعاً ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار إذا الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه ناصر قال سم هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقة وهو الخطاب بخصوص فيحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب يكون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازاً من قيل اطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أي من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق الخ لا يحتاج إلى تقدير اه فان قلت رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي ذكره لا يطرد إذ الخطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف اه قلت لا يضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع إلى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه حكمه في جريان الخلاف نعم قد يقال لاحاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسائط لا مالا يرجع اليه بان يكون متعلقه سببا لغير خطاب التكليف كالخطاب يكون الاتلاف سببا للضمان اه ناصر (قوله لا مالا يرجع اليه) ومحصل الجواب ان لها جهتين كونها أسباباً للضمان أي شغل النية به والتمثيل من هذه الحيثية لامن جهة كونها أسباباً لوجوب أداء بدل المتلف (قوله من حيث) تعليلية ودفع الشارح بذلك ما يقال ان الاتلافات والجنايات أسباب لوجوب أداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقاً أو عند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح (قوله وترتب آثار العقود) مثال للوضع الغير الراجع وفي كونه من الواضع أو متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التي هي من متعلق الوضع قاله الناصر وحاصله ان مفاد عبارة المصنف ان الترتيب المذكور من الوضع الذي متعلقه سبب لغير خطاب التكليف مع انه ليس من الوضع ولا من متعلقه ولا هو سبب اصل شيء اما الاول فواضح واما الثاني فلأن متعلق الوضع المذكور كون العقد صحيحاً واما الثالث فلأن الترتيب المذكور مسبب عن المتعلق المذكور كما تقدم للمصنف بقوله بصحة العقد ترتب أثره وقد يجاب بان في العبارة تساهلاً والمراد كون العقد صحيحاً ترتب عليها آثارها ومعناه كونها سبباً لآثارها لان ذكر الترتيب يفيد السببية (قوله نعم) استدراك على عموم الكافر (قوله وقيل يضمن المسلم الخ) نقل الرافي عن الاستاذ أبي إسحق ان الحربى إذا قتل مسلماً أو اتلف له مالا ثم أسلم بحب الضمان إذا قلنا بخطابهم بالفروع وحكاه العبادى عنه في إذا صار ذمياً قاله السكال وفي الرافي في كتاب السير حكاية عن تعليق القاضي حسين ان الحربى إذا جنى على مسلم ثم استرق فأرشد الجناية في ذمته لا تتحول إلى رقبته (قوله ورد بان دار الحرب الخ) وقضيته ان

(قول المصنف مسألة لا تكليف إلا بفعل) أى لا تكليف واقع إلا بفعل أى (٢٧٩) لا بعدم الفعل لأن العدم متحقق

(مسألة لا تكليف إلا بفعل) وبه ظاهر في الأمر

الحرب يضمن مثله ويحمله في دار الاسلام وفي شرح الزركشي وتقولوا وجهين أيضا فمالو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه اصحهما نعم اه فليتأمل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحرب ولو في دار الاسلام (قوله لا تكليف إلا بفعل) أى كما علم من تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري وهو تعلق القدرة فانه امر اعتباري لا وجود له والتكليف إنما هو بالامور الوجودية وإن كان الحاصل بالمصدر لا بد معه من الالتفات إلى المعنى المصدري لانه لا معنى للتكليف بالمعنى الحاصل بالمصدر إلا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدري وأورد سم أن ما هنا مناف لما سبق من تجويز التكليف بالحال لانه إن أريد نفي الجواز أى لا يجوز التكليف إلا بفعل نافي جواز التكليف بالحال وإن أريد لا يصح نافي قولهم والصحيح وقوعه بالمتع لغيره اتفاقا على ما علم من التفصيل السابق وأجاب بأن ما هنا مبنى على القول بامتناع التكليف بالحال ويرد عليه انه يلزم ان تكون هذه المسئلة جارية على مذهب المعتزلة وهو خلاف ما يأتي من القول ونسبته لاهل الصحيح مع لزوم التلقيق في كلام المصنف فالاولى اننا نختار الشق الثاني والمتنع لغيره لم يخرج عن كونه فعلا كما علم مما تقدم على أن هذا السؤال لا ورود له أصلا نعم لو قال المصنف لا تكليف إلا بفعل اختارى اتجه ما أورده وما أورده الناصر من أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار نفسها لا باعتبار اسبابها على الصحيح وهي من قبيل الكيف متجه بناء على ظاهر كلام المصنف فان المتبادر منه ان المكلف به نفسه لا بد وان يكون من مقولة الفعل وما اجاب به سم بان من يلزم انه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدم في الشرح نقلا عن التفتازاني من أن القصد بطلب المسببات الاسباب اه لا يلاقى اعتراض الناصر فانه بناء على ان التكليف للنفس الاعتقاد إلا بالنظر الموصول اليه وإن قال بعض أن التكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتمتع بخلفه عنه فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب لان القدرة على المسبب لا تتعلق به إلا من هذه الحيثية فالاحسن المصير إلى ما نقله العلامة السالكوتي في حاشية الخيال عن المولى سعد الدين التفتازاني في رسالة مؤلفة في الايمان أنه ليس المراد بكون المأمور اختياريا ومقدورا أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بعض الاوهام بل أن يتمكن المكلف بتحصيله وتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالسخر والتبرد وغير ذلك وإذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع إلا بنفس تلك الهيئة وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات الايمان المفسر بالتصديق والاختفاء في انه من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه وأورد أيضا عدم شمول أمر التذب ونهى الكراهة والتخير فان لفظ التكليف لا يشملها واجيب بانه يعتمد فيها على المقايسة والعلم من تعريف الحكم السابق (قوله هذا ظاهر في الامر) اعترضه الناصر بانه لا يظهر ذلك في نحو اثر لثودع وذروا اجاب سم بجوابين الاول ان المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى أن الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى في الكتاب والسنة الثاني ان المراد الظهور في غير ما يكون في معنى النهى بقرينة المتن وقول الشارح الاتي في شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كلف مدلول عليه بغير كلف مانصه وسمى مدلول كلف أمر الانهما موافقة للادال

قبل واستمر وما ثبت بدون القدرة لا يكون أثر القدرة للزوم اجتماع التقيضين وهو الثبوت بنفسه ولا بنفسه وتحصيل الحاصل أيضا فهو من المحال بذاته وهو غير واقع اتفاقا فاقيل أن غايته أنه محال لغيره والصحيح وقوعه كما تقدم إلا ان يكون ما هنا مبذلا على عدم وقوعه ليس بشئ كيف ويلزمه بناء هذه المسئلة على خلاف الصحيح مع اتفاق أكثر المتكلمين عليها ولو سلم فالقائل بوقوع التكليف بالحال لغيره لم يعمم في كل تكليف بالنهى بل قال به في بعض المواضع وبعض الناظرين لم يفهم وجه الاشكال فقال ما قال والمراد بالفعل ما يتمكن المكلف من تحصيله وتعلق به قدرته سواء كان من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسخر والتبرد فمعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه قاله السعد في رسالة الايمان * فان قلت كذلك استمرار العدم يحصل بالاختيار بان لا يفعل المكلف الفعل * قلت الاستمرار ليس ناشئا عن

عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل لم يقطع الاستمرار فليتأمل فانه دقيق (قول الشارح وذلك ظاهر في الامر)

لأن المطلوب فيه معنى الفعل في نفسه حتى في قوله كف عن الزنا لأن كونه عن الزنا مستفاد من المتعلق بخلاف النهي فإن المطلوب فيه معنى متعلق بالغير إذ هو معنى حرفي فيحتمل أنه عدم ذلك الغير ويحتمل أنه الكف عنه وبهذا يظهر ظهور كون المكلف به فعلا في نحو دع وارك وذر خلافا للعلامة الناصر فتأمل (قول الشارح المقتضى للترك) أي عدم الفعل اتفاقا إلا أن اقتضاه له أما لكونه هو المطلوب كما في القول الأخير بناء على أن الترك لغة عدم الفعل أولا لم يلزم المطلوب كما في القولين الأولين (قول المصنف الكف) قال عبد الحكيم في حاشية القطب الكف لغة فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل إلى شيء اه ولذا قال المصنف في شرح المنهاج شرط الكف إقبال النفس على الشيء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهي إلا عند الإقبال على الشيء المنهى عنه (قول المصنف أي الانتهاء) الانتهاء أثر النهي يقال نهاه فأنهى ومن نهى عن شيء فكف عنه نفسه فقد انتهى بذلك النهي فظهر أن (٢٨٠) الكف هو الانتهاء وليس الانتهاء الانكشاف الذي هو أثر الكف

قاله السكال (قول المصنف وفاقا للشيخ الامام) لأنه لو كان المكلف به فعل الضد لكان أمرا لا نهيا وكان معنى مستقلا والادال عليه حرف بخلاف الكف عن شيء فانه معنى نسبي ولو كان المكلف به عدم الفعل للزم المحال وقدميانه ثم أن الكف متقدم عن فعل الضد تعقلا وإن كان معه في الزمان فالتاني لازم للأول دون العكس ولأنه لا يلزم من فعل الضد أن يكون بعد التوجه إلى الشيء المنتهى عنه تأمل (قول الشارح وذلك فعل) أي من أفعال النفس

لأنه مقتضى للفعل وأما في النهي المقتضى للترك فينبه بقوله (فالمكلف به في النهي الكف) أي الانتهاء عن المنهى عنه (وفاقا للشيخ الامام) أي واداه وذلك فعل

في اسمه فان فيه إشعارا بموافقتي للمعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله) وأما في النهي) أي وأما الفعل في النهي الخ (قوله) المقتضى للترك لغة عدم فعل المقدر سواء كان هناك قصد من التارك أم لا كما في حال الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام تنقله في المواقف وشرحه وذكر له معاني آخر (قوله أي الانتهاء) لا يقال الانتهاء لانكشاف وهو أثر الكف لا نفس الكف فلا يحسن تفسيره به لأننا نقول الانتهاء أثر النهي لا أثر الكف يقال نهاه فأنهى ومن نهى عن شيء فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهي فظهر أن الكف هو الانتهاء اه كال (قوله) وفاقا للشيخ الامام) حيث قال المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهى عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل الضد المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في التعقل على فعل الضد وإن قارنه في الزمان فهو معه كالسبب مع المسبب فلو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن فالقصور بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد بالذات وطلب من حيث هو كان أمرا لا نهيا عن ضده فقول القرافي أن النهي عن الشيء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه من سم (قوله) وذلك فعل) فيه أنه من الأفعال الاعتبارية التي لا تتحقق لها في الخارج فيكون عديميا فكيف كلف به مع أنه غير مقدور هذا محصل ما في سم وجواب بعض بان ذلك الفعل وإن كان اعتباريا فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب إلى التكليف به منه سفسطة فان الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد نعم هي قسمان اعتباريات اختراعية واعتباريات انتزاعية ولا تتفاوت في نوعها

فالأحسن

وأفعالها من الموجودات الخارجية كما بين في محله فالقول

بأنه أمر اعتباري وهم كذا قاله بعض الناظرين ولعله أراد بالفعل الحاصل بالمصدر فإنه الموجود دون نفس الفعل بالمعنى المصدرى أعني اليجاد فإنه اعتباري قطعا واعلم أن الاعتباريات قسمان قسم لا وجود له لا أصلا ولا تبعاً وهذا معدوم محض كبحر من ذهب ولا يكون متعلقا للقدرة وقسم آخر يكون وجود متعلقه وجودا له بمعنى أن هناك وجودا واحدا منسوبا إلى شيء بنفسه وإلى الأمر الاعتباري بتبعيته وهو ما يسمونه الأحوال والأمور الانتزاعية ولذا صرحوا بأن وصفها بالوجود كوصف الشيء بحال متعلقه ومنها اليجاد والتأثير وهو كما بينه في شرح المواقف في مقدمة ابطال التسلسل كون العلة بحيث يتبعها وجود العلول وهو الذي يسمونه تعلق القدرة وهو أثر الفاعل المختار لا بمعنى أنه جعل التعلق تعلقا أو موجودا أو متعلقا بالقدرة بل بمعنى أنه جعل القدرة متعلقة بالآثر والسرفيه أن هذا التعلق إضافة بين القدرة ومتعلقها والإضافات روابط بين الأشياء فتكون أنفسها آثارا وكونها

أمورا انتزاعية لا ينافي توقف الوجود عليها إذا الوجود بدون الوجود كماله لا ينافي كونها صادرة عن الفاعل المختار غاية أنها تابعة في الكون أي التحقق لغيرها كالفاعل والمفعول وأن لم يوجد خارجا إلا ما هو امر اختياري أيضا لا تحقق الاختيار الفاعل وصادرة عن الفاعل بلا واسطة تأثيرا آخر بل بنفسها ولا لزوم أن يصدر من حال صدور الأثر تأثيرات غير متناهية والوجود يكذب به بل هذا قول بنى التأثير لأن كل تأثير يفرض تأثير الفاعل فيه لم يكن فيه بل فيما قبله إلى ما لا نهاية وهذا أي صدورهما بانفسهما عن الفاعل بمعنى أن يكون الإيجاد الإيجاد عين الإيجاد كما قيل في وجود الوجود لا ينافي أن العقل إذا لاحظ في نفسها واعتبرها مفهوما من المفومات اعتبرها إضافات أخرى هنا تم كون الإيجاد فعلا اختياريا أثرا للفاعل صادرة عنه بنفسه فان جرينا على مذهب الاعتزال من أن العبد موجود لأفعال نفسه الاختيارية فالتكليف بالإيجاد ظاهر حيث كان أمرا صادرا عن الفاعل باختياره متوقفا عليه الوجود للفعل قطعاً ضرورة أنه لا وجود بلا إيجاد وأن لم يكن موجودا إلا بتبعية وجود الفاعل والمفعول اذ هو رابطة بينهما وأن جرينا على طريق أهل السنة فالمراد بذلك الفعل هو صرف الإرادة القدرة إلى أحد الأمرين دون الآخر وهذا الصرف امر اعتباري مثل ما تقدم في الإيجاد وهو أي ذلك الصرف مخلوق لله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى كل منهما على سبيل البدل (٢٨١) من غير وجوب ثلثي في الاختيار

واعطاء القدرة لكن صرفه إلى واحد معين فعل العبد لا مخلوق لله كإزعم الأشعري ولا يلزم منه أن هناك موجود لغير الله لأنه اعتباري كما عرفت وعلى ما قاله الأشعري فهذا الصرف مخلوق لله تعالى جبراً فيكون العبد مجبوراً في تعلق الإرادة وعلى كلا الرأيين والله سبحانه وتعالى هو الخالق للفعل عقيب تعلق إرادة العبد به بطريق جرى العادة بمعنى أن الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد الفعل عقيب تعلق إرادة العبد به هذا هو تحقيق هذا المقام على ما في التوضيح والتلويح وحاشية الفاضل عبد الحكيم

يحصل بفعل الضد للنهي عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للنهي عنه (وقال قوم) منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو (الاتقاء) للنهي عنه وذلك مقدور للمكلف

فالأحسن الجواب بمنع أنه امر اعتباري بل هو فعل من أفعال النفس والأفعال النفسية من الموجودات الخارجية كما بين في محله كيف وجميع الاعتقادات مكاتب بها وهي من هذا القبيل (قوله يحصل بفعل الضد) قد يخفى المراد بحصوله بفعل الضد فإن المنهى عن شرب الخمر مثلاً إذا ترك الشرب وسائر الأفعال كالأكل وشرب الماء وغير ذلك أي ضد لشرب الخمر فعله حتى حصل له الانتهاء عن شربه فإنه لم يحصل هنا الاتقاء بالشرب ولم يوجد أمر وجودي مضاد حتى يتحقق حصول الانتهاء بفعل الضد اللهم إلا أن يراد بالضعف ما يشمل التقيض الذي هو التقي كذا في سم وفيه أن التقيض امر عديم لا يكلف به بل الجواب بالمنع لأن الشرب حركة وتركه عدم تلك الحركة فإذا لم يتعاط شيئاً أصلاً فقد سكن وحيث صدق عليه أنه فعل الضد كما قال الشارح في مآسبات في أي السكون يخرج عن عهدة النهي (قوله وذلك) أي اتقاء المنهى عنه بأن يستمر عديمه مقدور للمكلف بأن لا يشاء فعل الذي يوجد بمشيئته وهو جواب عن ذلك دليل الأصحاب على بطلان مذهب أبي هاشم وموافقه تقرير الدليل لو كان المكلف به في النهي اتقاء المنهى عنه لكان مستدعي حصوله من المكلف متصوراً وقوعه بناء على امتناع تكليف المحال ولا يتصور ذلك لأنه عدم والعدم غير مقدور وتقدير الجواب لأن سلم أن العدم غير مقدور كيف ونسبة القدرة إلى الطرفين سواء ونحن نفسر القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ولا نقول وإن شاء لم يفعل والتحقيق أن تفسير القادر بما ذكره ولو أنه لم يشأ لم يفعل لا يوجب كون استمرار

(٣٦- عطار أول) فليتأمل فإن هذا هو الموافق لقولنا أن العبد كسباً كلف به دون القول بأن المكلف به هو الحاصل بالمصدر على أنه ليس باختياري اللهم إلا أن يفسر الاختياري بالحاصل بالاختيار بأن يكون موقفاً على امر اختياري وبما حررناه لك ظهر صحة قول بعض الناظرين بأن ذلك الفعل وإن كان اعتبارياً فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب إلى التكليف به منه لما عرفت أنه يوصف بالوجود تبعاً لها وأنه أثر صادر عن الفاعل قطعاً وظهر فساد القول بأن الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد (قول الشارح يحصل بفعل الضد) والضد فيما إذا كان المنكف عنه حركة هو السكون فالمكلف عن شرب الخمر الذي هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فأن دفع ما في سم وليس المراد بالضعف ما يشمل التقيض فيكون المراد به هنا عدم الشرب إذ ليس العدم فعلاً فتدبر (قول المصنف وقيل هو فعل الضد) فيه أنه يكون النهي أمراً نعم هو يحصل بفعل الضد فيكون النهي مستلزماً للآل. بفعل الضد (قول المصنف أيضاً وقيل هو فعل الضد) أي قيل إن الترك فعل الضد فالحلاف في مدلول الترك كافي المواقف وإن لم يمه الحلاف في المكلف به وسياق في المصنف التصريح بالحلاف في المكلف به وأنه مبني على ما هنا (قول الشارح وهو الاتقاء للنهي عنه) أي استمرار اتقائه فعدمه وإن لم يكن مقدوراً باعتبار نفسه لكونه أزلياً وحاصلاً مقدوراً باعتبار استمراره في الاستقبال واستمراره حاصل بتحقيق العدم باعتبار أن لا يشتغل المكلف بذلك الفعل فالمطلوب بالنهي استمرار العدم قاله عبد الحكيم في حواشي القطب وقد عرفت أن الاستمرار ليس ناشئاً عن عدم فعله غاية أنه عند عدم الفعل

لم يقطع الاستمرار (قول الشارح بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته) أى ويتنقى بانتفاءها لانه يتنقى بمشيئة العدم لأن الارادة عندهم لا تتعلق بالعدم كذا قال بعض الناظرين لكن في عبد الحكيم على المقدمات ما يفيد ان الارادة عند اهل السنة ايضا لاتعلق بالاعدام بل الاعداد آثار عدم الارادة كاجاء في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قول الشارح فاذا قيل لا تتحرك الخ) مثال يوضح ما تقدم والله دره حيث خص هذا المثال بالذكور فان كل فعل حركة ضده هو السكون قال المصنف في شرح المنهاج نقلا عن والده أن الامام غفر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال أن المطلوب بالنهي فعل الضديعني الحصول الثاني في الحيز الاول ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الحيز الاول إلى الحيز الثاني لا جرم قلنا أن المطلوب بالنهي الانتهاء اه يعنى انما قلنا أن الانتقال من الحيز الاول داخل في الحركة وقد نهى عنها فالمطلوب الكف عن هذا الانتقال لأن الانتقال فعل له يكف نفسه عنه ولما قال الامام أن الانتقال ليس مناهيل هي الحصول في الحيز الثاني لم يمكنه أن يقول المكلف به الكف عنه إذ الحصول ليس فعلا إذ هو كونه في المكان الثاني فاذا قيل لا تتحرك كان المعنى (٢٨٢) لا تحصل في المكان الثاني ولا فعل له حينئذ إلا البقاء في المكان الاول فهو

بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثاني فعل ضده وعلى الثالث اتقاؤه بان يستمر عدمه من السكون فيه يخرج عن عهدة النهى على الجميع (وقيل يشترط) في الاثبات بالمكلف به في النهى

العدم الأصلي أثر القدرته ليكون بمثابة النهى إنما مقدوره الترك الذي معه يستمر العدم على الاصل وهو نسبة عدم الفعل لعدم نسبة الفعل وان عبر بهذا تساهلا عنه اه كال (قوله الذي يوجد بمشيئته) فيه أن هذا خارج عما الكلام فيه فان الكلام في تعلق القدرة لا في تعلق الارادة وأجيب بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة فالباء في كلام الشارح للسياسة التي هي اعم من سيية الفاعل او مشيئته (قوله الحاصل) بالرفع نعت للاتهاء (قوله بأن يستمر عدمه) غير لازم إذ لا يظهر هذا إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم كذا اورد الناصر واجاب سم بان معتاد الشارح تبعاً للشيخى مذهب الرافعى والنوى استعمال بأن بمعنى كاف التثيل وهذا منه وقد تقدم من سم نحوه وهو جواب هين (قوله من السكون) ليست من بيانية وإلا لا تجد هذا القول بالثاني ولا تعليلية وإلا لا تجد بالاول بل هي ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشئ من السكون لانفسه ولا حاصل به اه زكريا (قوله فيه يخرج) أى بالسكون لا يقال إنما يخرج عن العهدة عن الاول بالكف الذي يحصل بالسكون بعد الداعية لا بالسكون نفسه لانا نقول هذا إنما يتجه بالنسبة الى الخروج عن العهدة في باطن الامر أما بالنسبة الى الظاهر الذي يحكم به فالكف خفي لا اطلاع لنا عليه والصالح لانا طاعة الخروج به عن العهدة هو السكون لظهوره اه كال (قوله وقيل يشترط) قال البرماوى هذا قول غريب محكى في المسودة الاصولية لابن تيمية حاصله أن المكلف به في النهى الانتهاء مشروطاً بقصد الترك امتثالا والذي حكاه الزركشى شيخ البرماوى عن المسود مانصه وقيل ان قصد الكف مع التمكن أثيب وإلا فلا ثواب ولا عقاب اه نقله الكمال وبه تعلم ان اعتراف الكوراني بقوله لا وجه لا يراد المصنف هذا لان

المطلوب (قول الشارح الحاصل بفعل ضده) فهو معه في الزمن متقدم عليه في الرتبة في التعقل حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن (قول الشارح بأى يستمر عدمه) تصوير للاتقاء المطلوب أراد به أنه لا بد من التأويل في قول المصنف وقال قوم الاتقاء بأن يراد به استمراره لان الاتقاء غير مقدور بوجه بخلاف استمرار العدم كما تقدم بيانه وبيان ما فيه هذا وقد اورد بعض الناظرين ان هذا لا يظهر إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من

خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم وهم منشؤه عدم التأمل فان المنهى عنه هو الحركة التي كانت لو اشغل المكلف بالفعل الكلام ولا شك ان هذه الحركة عدمها مستمر من الازل فن خوطب وهو متحرك خوطب باستمرار الحركة المعدومة على عدمها بان لا يشتغل بالفعل (قول الشارح من السكون) من هذه ابتدائية يعنى ان استمرار العدم المكلف به ناشئ من السكون بمعنى انه لو لاه لا تقطع لانه اثر فيه لانفسه ولا حاصل به بل هو حاصل عنده فلا يتجدد القول مع الاول ولا الثاني فتأمل (قول الشارح فيه يخرج الخ) أى ظاهراً ولا فحواً في الباطن إنما يخرج بكل واحد مما مر على الخلاف تدبر (قوله لرعاية البيان) أى بيان أن كلاما من المكلف به فعل حتى في النهى فان كونه فيه فعلاً خفي فالاولى ان يقول لرعاية البيان بقوله الخ (قوله فان فيه إشعاراً) هو كذلك لكن ما تقدم مغن عنه (قوله إلا انه من الامور) قد عرفت حقيقة الحال في هذا الموضع بما تقدم ومنه تعلم سقوط كل ذلك (قوله غير مخلص) لان التقيض عدمى لا يكلف به عنده هذا القائل (قوله ناشئ من السكون) أى حاصل عنده لانه لا يصنع للمكلف في العدم ولا في استمراره (قوله قال العلامة لانحصر الخ) قد عرفت ما فيه (قول المصنف وقيل يشترط الخ) هذا القول منقول عن ابن تيمية في مسودته الاصولية قاله البرماوى

(قول الشارح وانما يشترط لحصول الثواب) تقدم الفرق بين المطلوب بالامر والمطلوب بالنهاي بأتم وجه في بحث الغافل فارجع اليه (قول الشارح انما الاعمال بالنيات) اي والكف ليس بعمل لغة وباقي الحديث يدل على أن النية انما تشترط في غير ما يسمى عملا للثواب حيث عبر عنه بلفظ مادون عمل وانما تركه الشارح لان مراده الاستدلال على ما في المتن دون ما زاده هو تدبر (قوله علم نهى التحريم) وحيث لا حاجة إلى بيان ان المطلوب به الفعل في هذه المسئلة (قوله ٢٨٣) ان الاول هو اعتقاد الخ) أي فائدة انه

وجوب ذلك الاعتقاد وكذا يقال فيما بعد (قول المصنف والامر عند الجمهور) خرج النهي فانه يتعلق قبل المباشرة للنهي لان المطلوب به الكف او فعل الضد وعدم النهي والكل مقدور اي متعلق به القدرة عند النهي فان المطلوب في النهي عن الزنا بعد القصد اليه الكف عنه وهو واقع بالاستغال بالضد مادام لم يزن وكذا يقال في الاخيرين فلا يأتي دليل الاشعري فيه من انه يلزم تكليف العاجز بناء على ان القدرة مقارنة للفعل نعم يقال ان ذلك ظاهر فيما إذا كان النهي عنه فعلا كالزنا فان كان تركا كافي نهى الكافر عن الكفر فان المطلوب به الكف عن الكف عن الاسلام وهو الذي بينه المصنف بعد بقوله فالملام على التلبس بالكف المنهي فان النهي فيه معناه طلب الكف عن ذلك الكف فهو محل اشكال

مع الانتهاء عن المنهي عنه (قصد الترك) له امثالا فيترتب العقاب ان لم يقصدوا الاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور انما الاعمال بالنيات (والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته الزاما وقوله اعلاما والاكثر) من الجمهور قالوا (يستمر) تعلقه بالزواي به (حال المباشرة) له (و) قال (امام الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه

الكلام في المكلف به في النهي واشترط القصد انما هو لتحصيل اثواب متجه فانه موافق لما نقله الزركشي و اشار الشارح اليه بقوله وانما يشترط لحصول الثواب فقول سم ان قصد الترك امثالا عند هذا القائل من جملة المكلف به في النهي وان اعتراض الكوراني ناشئ عن عدم مرادهم هذا القائل تحامل منه (قوله مع الانتهاء) اعترضه السكال بان فيه ايهام ان كلاما من الانتهاء والقصد شرط وليس بمراد فليكن قوله يشترط بمعنى لا بد ليصير المعنى وقيل لا بد في الخروج عن عهدة النهي مع الانتهاء الخ وقد يدفع بان مع تدخل على المتبوع فلا تقتضي كون القصد مشروطا بمصاحبه لانتهاء ان الانتهاء شرط تامل (قوله لحديث الصحيحين) استدلال على انه لا يشترط قصد الترك ووجه الاستدلال ان النية القصد والاعمال جمع عمل وهو بمعنى الفعل المقابل للترك وقد اقتصر في الحديث على اشتراط النية لصحة الاعمال او لاعتبارها فكانت التروك على الاصل في عدم اشتراط النية لها اه كال (قوله والامر) تعبير غيره بالتكليف اعم من تعبيره بالامر اه زكريا (قوله يتعلق بالفعل الخ) الفرق بين التعلقين ان القصد من التعلق الاعلامي اعتقاد وجوب ايجاد الفعل كانه قيل للمكلف افعل اذا دخل الوقت فان هذا الفعل واجب اذا دخل وقته ومن الالتزامي الامتثال ولا يحصل الا بكل من الاعتقاد والايجاد فلا يكفي احدهما في الخروج عن العهدة والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي وان المعنوي ازلي والاعلامي حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجزى ومعنوي واعلامي واما الالتزامي فهو التجزيى وقد يقال وجوب الاعلامي لا يتوقف على الامر بالفعل بل يكفي دخوله في الامر بتصديق النبي ﷺ في جميع ما جاء به واورد الناصر ان الامر من اقسام الحكم والحكم اعتبر فيه التعلق التجزيى وهو لا يكون الا بعد دخول الوقت وحيث فلا يمكن ان يوجد الامر قبل دخول الوقت لانه يلزم عليه وجود النوع بدون جنسه واجاب بان المراد بالامر الكلام في حد ذاته الذي يؤل إلى كونه امر بالفعل وهو كلام حسن فلا حاجة لما اطال به سم من التسلطات (قوله الزاما) قاصر على امر الايجاب ويعلم امر التندب المؤقت بالمقايسة وهو اعلاما نصب على التمييز أو الحال بتقدير ذا أو المفعول المطلق أي تعلق اعلام والزام (قوله به) أي بالفعل والجار متعلق بتعلق ويلزم عليه وصف المصدر قبل عمله لكنه مغتفر في الظروف ويحتمل تعلقه بالالزامي (قوله وقال امام الحرمين الخ) مقابل الاكثر (قوله ولا يلزم) تقرير الدليل هكذا واستمر التعلق حال المباشرة لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل فبطل المقدم ثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله ولا فائدة

لان الكافر مادام كافرا غير قادر على الكف عن الكف اذ القدرة عرض يقارن الفعل والكف عن الكف غير حاصل ولا جهة هنا اخرى حتى يعصى بها كما قالوه في الامر المهم الا أن يبنى على الفرق بين المحرم والمنهي عنه ويكون معنى افادة الامر النهي افادته التحريم فليتامل (قول الشارح ولا يلزم طلب تحصيل الحاصل) يعني انه اذا بقي الطلب حال تحصيل الفعل لزم عند امثاله الواجب تحصيل الحاصل بهذا الحصول المتعلق به أي ايجاده بذلك الوجود الذي هو أثر ذلك الايجاد وذلك جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذي

هو به وجوده في زمان الوجود مستند الى الموجد ومتفرعا على إيجاد هو المستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما إلا أنه حينئذ لا فائدة في طلبه لحصوله طلبا أولا وهذا (٢٨٤) ظهر ان الشارح لم يعترض بلزوم تحصيل الحاصل بل اتى به مع جعل محل المنع عدم الفائدة

وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لا تنفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم) منهم الامام الرازي (لا يتوجه) الامر بان يتعلق بالفعل إلزاما (إلا عند المباشرة) له قال المصنف (وهو التحقيق) إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بترده فجوابه قوله (فاللام) بفتح الميم أى اللوم والذم (قلها) أى قبل المباشرة بأن ترك الفعل

(الخ) من تنمة ما قبله فهو محذور واحد ويحتمل أنه محذور آخر (قوله) وأجيب بأن الفعل (الخ) بانه أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والامر يتعلق به أولا وبالذات وبأجزائه ثانيا وبالعرض والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل ولا يحصل إلا بتام حصول جميع أجزائه وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فاللامزة في قوله لا يلزم تحصيل الحاصل بمنوعة هذا إذا نظرنا لمجموع الأجزاء فان نظرنا لكل جزء جزء فنقول ان ذلك الجزء وإن كان حصل حسا لم يحصل شرعا لان حصوله الشرعى المعتبر لا يحصل إلا بتام الأجزاء كلها وأجيب أيضا بالترديد بين منع الملازمة على تقدير وبطلان اللازم على تقدير آخر لانكم إن أردتم تحصيل حاصل بمحصل سابق على الطلب فهو غير لازم وإن أردتم تحصيله بمحصل مقارن للطلب فهو غير محال لان معناه ان التحصيل الذى حصل به الحاصل مازال مطلوبا والفائدة وصف ذلك التحصيل بالوجوب فلم أنه في هذا الجواب أيضا تعرض لاثبات الفائدة التى نفوها وإن كل واحد من المتعين كاف في الرد فسلوك احدهما دون الآخر لا يحتاج لطلب مرجح لان إرادة الفاعل مرجحة كما بين في محله فسقط ما أطال به سم (قوله) وقال قوم (الخ) مقابل الجمهور (قوله) بان يتعلق تصوير للتوجيه (قوله) قال المصنف) إنما تبرأ منه للخروج عن عهده لما يأتى او للإشارة إلى أنه ليس من مقول القول (قوله) إذ لا قدرة) لان القدرة هى العرض المقارن للفعل فقبله لا قدرة لان العرض غده لا يبقى زمانين فلا يصح التكليف به قلها وقال الجمهور الذى يعترضه التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا القدرة بمعنى العرض المقارن (قوله) وما قيل) اعتراضا عليه (قوله) انه يلزم (الخ) لعدم توجه الإلزام اليه وايضا على تقدير ان تكون القدرة مقارنة للفعل على ما هو رأى الشيخ الاشعري ومتابعيه يلزم أن القاعد بعد دخول الوقت غير مأمور بالصلاة مع أنه مأمور بها اتفاقا ولان مفهوم الامر وهو الطلب يستدعى تحصيل المطلوب في المستقبل فالتكليف الذى هو الطلب سابق على المطلوب المقدور على أنه يلزم على هذا القول لزوم التكليف بالمحال على ما تقدم نقله عن إمام الحرمين ه واعلم أن مبنى هذا الخلاف مسألة كلامية وهى أن العرض هل يبقى زمانين أم لا فن قال بالاول جواز استمرار تعلق القدرة ومن قال بالثاني فناء القول بعدم بقاء الاعراض وإن قيل انه سفسطة احتاج إلى القول به من يقول أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا رأى يلزم استغناء العالم عن الصانع فاضطر إلى القول بعدم بقاء الاعراض لنستمر الحاجة من قال انه لا مكان كما عليه الحكماء وطائفة من محققى المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك الامكان وصف قائم به ازلا وبدا به عليه السيد فى حواشى شرح التجريد والمسئلة مبسوطة فى حواشينا الكبرى على المقولات (قوله) فاللام) أى فالعصيان إنما هو بارتكاب المنهى عنه لا بمخالفة الامر وإن حصل النهى بالامر كما افاده بقوله لان الامر الخ قال العلامة البرماوى وهو عجيب لان تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الامر به فال

ليان أن تحصيل الحاصل اللازم هنا تحصيله بهذا الحصول وهو لا يضردا لمن أورد كما فى المواقف وشرح المختصر العضى انه يلزم على الاستمرار حال المباشرة تحصيل الحاصل وهو ممتنع (قول الشارح) وأجيب (الخ) حاصله أنه إن كان المطلوب بمجموع الفعل فلا يحصل إلا بتام أجزائه أو كل جزء فحصوله شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها فلا تحصيل لحاصل اصلا حتى يكون لا فائدة في طلبه فانظر إلى هذا الامام المحقق كيف جمع جميع ما أورد في جميع مراد به في هذه العبارة الجزلة (قول الشارح) لا تنفائه) أى كلا وبعضا (قول الشارح) إذ لا قدرة (الخ) لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين وفيه أنه لا يلزم من ذلك عدم جواز التكليف قبلها لان جواز صدور المكلف به عن المكلف وكونه مقدورا له فى الجملة كاف فى صحة تكليفه ه فان قيل تكليف للعاجز وهو ممتنع ه قلنا الممتنع تكليفه بأن يأتى بالفعل مع

عدم القدرة لا تكليفه عند عدم القدرة بأن يأتى به مع القدرة كذا فى شرح المنهاج وفيه كافى بعض شروحه أن الإيقاع المكلف به يتعلق فى ثانى الحال إن كان نفس الفعل فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل وإن كان امر غير الفعل فيعود الكلام اليه بان يقول التكليف به إنما يتوجه اليه عند الشروع فيه لا قبله ولا يلزم التكليف بالمحال لعدم القدرة قبله ثم هذه المسئلة ليست مبنية على عدم جواز التكليف بالمحال كما قيل

لان القائل بالجواز لا يعمم بان يقول كل تكليف تكليف بمحال كما هو اللازم على تقدم التكليف على الفعل فليتأمل (قول الشارح لان الامر بالشئ يفيد النهى الخ) اى ولو الامر الاعلامى فانه موجود هنا كما يفيد قول الشارح قبل في بيان قول المصنف لا يتوجه بان يتعلق بالفعل الزاما فهذا هو المتنازع فيه دون الاعلامى والامر مطلقا يفيد النهى عن الضد قبل الوقت اعلاما وبعده الزاما فلا مانع من الارام لا اعدم القدرة كما علل به الشارح وهو مفقود في متعلق النهى لتلبسه بالكف هذا حاصل ما قاله سم وهو حق خلافا للحواشي فليتأمل وبعده هذا لاحاجة الى نقل ما قيل ورده فكن على بصيرة (قول المصنف مشكلة يصح التكليف الخ) جعل الآمدى وغيره أصل المسئلة ان المكلف هل يعلم قبل التمكن انه مكلف اولاً فقال ابن الحاجب اصل المسئلة (٢٨٥) هو انه هل يصح التكليف بما علم

الامر انتفاء شرطه أم لا وما ذكره فرع عليه كذا في حاشية العنود للسعد ووجه ذلك انه على كلام الآمدى يكون محل الخلاف شاملا لما اذا جهل الأمر انتفاء شرط الوقوع عند الوقت مع أن التكليف صحيح اتفاقا وحيث يعلم المكلف قبل التمكن أنه مكلف اتفاقا بخلافه على كلام ابن الحاجب فانه يكون محل الخلاف ما اذا علم الأمر انتفاء الشرط فان صح التكليف حيث وجد معلوما للأمر لتحقيقه وإلا فلا فيكون قوله مع علم الأمر الخ قيداً في جريان الخلاف في المسئلة كما قاله الكمال ولكن تقرير الشارح للبتن في الخلاف لا يفيد ذلك فلعله اختار ما قاله الآمدى ولا يلزم من صحة التكليف عليه به

أى اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهى) ذلك الكف عنه لأن الأمر بالشئ يفيد النهى عن تركه (مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للأمر اثره) اى عقب الأمر المسموع الدال على التكليف (مع علم الأمر وكذا المأمور) ايضا (في الاظهر انتفاء شرط وقوعه) اى شرط وقوع المأمور به (عند وقته) كأمور رجل بصوم يوم علم موته قبله (لآخر فقط) أوله وللأمر به بتوقيف من الأمر فانه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المأمور من الحياة والتميز عند وقته (خلافاً لامام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف

يتعلق الأمر لم يتعلق النهى فلا يلزم قبل فعله اه وهو اعتراض قوى وحاول سم الجواب عنه بما لا يدفعه كما يظهر للبتامل في كلامه فان اجيب بانه لا مانع من وجود النهى بدون الأمر ولو انه لازم له لجواز ان يكون لازماً اعم منناه فان الكلام في النهى الحاصل من ذلك الأمر كما يفيد قول الشارح لان الأمر بالشئ (قوله اى اللوم حال الترك) دفع لما توهمه ظاهر العبارة من تحقق اللوم أولاً والمباشرة ثانياً وهو فاسد إذ اللوم إنما هو مع الترك في جميع الوقت قاله سم وقد يتصور اللوم أولاً والمباشرة ثانياً فيما إذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت (قوله ذلك الكف) هو بيان لرجع الضمير المستتر في المنهى الذى هو نائب فاعله لمعاملته معاملة المتعدى بنفسه توسعاً والاصل المنهى عنه حذف الجار واتصل الضمير واستتر وقول الشارح عنه صلة الكف والضمير للفعل (قوله مشكلة يصح الخ) تضمن كلامه مسئلتين الأولى يصح التكليف مع علم الأمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه الثانية علم المكلف عند وجود الأمر وسماعه بانه مكلف به الثانية مترتبة على الاولى فقوله مع علم الأمر الخ قيد في قوله يصح التكليف لا في قوله ويوجد فان متعلقه قوله معلوما ولا يخفى ما في كلام المصنف من الخفاء (قوله عقب الأمر) اى المتقدم في المسئلة السابقة كذا قيل وهو بعيد فالاحسن انه راجع للأمر المستفاد من التكليف لانه يتضمنه (قوله فانه علم) علة لصحة التمثيل (قوله من الحياة) إشارة الى أن المراد بالشرط الجنس (قوله عند وقته) فانه ميت لاحياة عنده ولا يميز (قوله خلافاً لامام الحرمين) فانه قال في البرهان بعد ان ذكر مسلكين للقاضي أحدهما انه اجمع المسلمون قاطبة قبل ان تظهر المعتزلة هذا الراى على ان المكلفين على علم بانهم مأمورون ومن ابى ذلك والتزم إطلاق القول بانه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأموراً فقد باهت الشريعة وراغم أهل الاجماع الثاني يلتفت على أصله في النسخ فان مذهبه أن الحكم يثبت قطعاً ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ فقال باقياً على ذلك إذا توجه الأمر إلى المخاطب ثم فرض موته أول زمان امكانه فقد تحقق حكم الخطاب اولاً قطعاً فان انقطع الامكان انقطع بانقطاعه ما ثبت قطعاً وبالغ الامام في رد هاتم قال فقد لاح عن المباحثة ان المختار ما عرى الى المعتزلة في ذلك (قوله في قولهم لا يصح)

عقب سماعه الأمر لأن الصحة انما تتوقف على عدم المنافي

وهو علم الأمر عدم الشرط وقد وجد بالجهل وكونه ملزماً يتوقف على وجود الشرط وقد قدّم ثم هذا الخلاف يعود إلى خلاف آخر وهو أنه هل يشترط في المكلف أن يعلم كونه مأموراً قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال أجمع أصحابنا على اشتراطه وقال أبو هاشم لا يشترط لأن الامكان شرط والجهل بالشرط جمل بالمشروط لكن يجب عليه الاقدام ونية الوجوب والتردد لا يدفع ذلك ومبناه على أن الأمر والطلب مستدعى شرطه وهو الامكان والأشعري ومن معه لا يشترط ذلك كما في النسخ

قبل التمكن وقدمه المعتزلة أيضا كذا في الزركشي ويمكن ان يبنى على قولهم ان الامر هو الارادة أو لازمها تدبر فليتأمل (قول الشارح لاتقاء فائده الخ) فيه ان هذا موجود عند جهل الأمر إذا جهله وعلمه بالنسبة لعدم التمكن وقد قلتم بصحة التكليف فيه اتفاقا ثم ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيدان تجويزهم فيما امر التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما إذا كان المانع هو تعلق العلم دون ما إذا كان معه انتفاء شرط الوقوع (قول الشارح أيضا لاتقاء فائده الخ) فيه بالنسبة لما إذا كان العلم الأمر فقط انهم جوزوا مثله في المحال لتعلق العلم ببناء على امكان فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه ثم رأيت في بحر الزركشي أن حكاية (٢٨٦) الاجماع على صحة التكليف لما علم الله انه لا يقع غير مسلبة بل الخلاف في المستثنين

واحد ثم صورتان متغايرتان لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال اه فليتأمل (قول الشارح وأجيب بأن الاصل عدم ذلك) أي ومع هذا الاصل يعزم على الفعل بناء على احتمال أنه يتمكن فوجد للتكليف فائدة وحيث يعلم انه مكلف قطعاً إذ لا يلزم من التكليف الفعل كما في النسخ قبل التمكن بخلاف ما إذا علم انه لا يتمكن فانه لا يمكن ذلك العزم كما سيقوله الشارح فلا يعلم ذلك بل يعلم عدمه ثم أن تحقق عدم التمكن ينقطع التكليف هذا هو الذي

مع ما ذكر لاتقاء فائده من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك واجب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المأمور بشيء أنه مكلف به عقب سماعه للأمر به لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بأن الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل في البيع غدا إذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المأمور حكمي الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لاتقاء فائده

اشارة إلى المخالفة في الاولى وقوله وقولهم الخ إشارة إلى المخالفة في الثانية (قوله مع ما ذكر) أي مع علم الأمر بانتفاء الشرط وحاصله أن الأمر بالشرط في الشاهد قطعاً لجهله بعاقبة الامر وأما في حقه تعالى فقال المعتزلة لا يصح لانه ان علم الحصول فلا شرط لانه واجب وان علم عدم فلا امر ورده الاشاعة بأن المنظور له حال المأمور على أنه إذا نظر للأمر ففائده العزم وليس هذا بأبعد من التكليف بالمحال المتقدم (قوله بالفعل أو الترك) فيه لف ونشر مرتب (قوله وأجيب الخ) على التزام انه لا بد للتكليف من فائدة يعلمها وإلا قلنا أن تمنع أنه يلزم الفائدة سلينا فجاز أن لا تعلمها نظير ما تقدم وأيضاً كل فعل لم يأت به المكلف لا بد من انتفاء شرطه كتعلق ارادة الله تعالى به فلو كان علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه مانعاً من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلاً عمداً عاصياً لانه حيثئذ غير مكلف بها لان الأمر عالم بانتفاء شرطه في وقته وهو باطل اجماعاً (قوله وفي قولهم) عطف على قوله في قولهم (قوله لانه قد لا يتمكن الخ) بناء على أنه لا يصح التكليف مع انتفاء الشروط ولا ثقة عنده بها (قوله وجوده) أي الموت أو العجز (قوله لا ينقطع تعلق الخ) وقرئ بين انقطاع الموجود وعدمه من أصله كما قالوا أنه تبين عدمه (قوله بان الاصل الخ) فيه ان هذا لا ينافي احتمال عدم الاستمرار وحيثئذ فلا علم إذ لا علم مع الاحتمال لانه يقتضي الجزم وحمل العلم على الظن بعيد كذا قال الناصر واجاب سم بانه لم يستند للاصل فقط بل مع تقدير وجوده وذلك لا ينفي العلم إلا أنه إذا لم يقم الاحتمال فالامر ظاهر وان وجد الاحتمال انقطع التكليف لا تبين عدمه وفيه أن هذا دعوى لا دليل عليها لان الخصم ان يقول انه تبين به العدم لا الانقطاع إذ كما يحتمل هذا يحتمل

ينبغي هنا (١) وأما ما أجاب به سم فانه يلزم عليه استدراك قوله بأن الاصل عدم ذلك وأن قوله وبتقدير الخ الآخر دعوى في محل المنع إذ للخصم أن يقول أنه تبين به عدم التكليف لا الانقطاع ان كل محتمل إلا ان يقال المقصود منه منع ما تمسك به الخصم لا اثبات المدعى وذلك يكفي فيه الاحتمال فتدبر (قول الشارح لاتقاء فائده) يعلم منه انه متى وجدت الفائدة صح التكليف ومتى صح عليه المكلف بخلاف ما إذا انتفت فانه لا يصح فلا يعلم وهذا يؤيد ما قلناه في الجواب المتقدم وبه يتبين ان الشارح رحمه الله اخرج مسئلة علم المأمور من قوله واجب بان الاصل الخ إذ لا يمكن ذلك فيه بناء على ما سيحتمله فتأمل

(١) قوله هذا هو الذي ينبغي هنا أي في الجواب عن قول الناصر فيه ان هذا لا ينافي احتمال عدم الاستمرار إلى آخر ما في العطار وقوله وأما ما أجاب به سم أي بما ذكره العطار أيضاً فانظره اه كاتبه

(قول الشارح فان المكلف به صوم بعض اليوم) اى لانه الميسور لكن لما لم يمكن إيقاع البعض الا في ضمن الكل وجب نية الكل فاذا وجد الحيض انقطع التكليف من حينه هذا هو الموافق لكون الواجب افتتاح اليوم بالصوم كما هو اصل المسئلة وإذا كان الواجب صوم البعض ظهر الفرق بين مانحن فيه وهذه المسئلة فانه لا ميسور فيما نحن فيه بخلاف مسئلة الصوم وان دفع ما قبله انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا البعض وحيث فالمكلف به الجميع كما قاله المصنف (٢٨٧) (قول الشارح فانه لا يتحقق الخ)

لانه تابع للوجود المقدور وهو متنى فينتفى التابع وفيه أن العزم مرتبط بالتقدير وهو موجود لا بالوجود المقدور الغير

الموجود تدبر (قول الشارح) فالصواب ما حكوه الخ

الصواب أنه لا تصويب ثم اعلم أن مسئلة صحة التكليف مع العلم بانتفاء الشرط منها المستزلة والامام بناء على قولهم بامتناع التكليف بالجمال

كما تقدم في مسئلته وتقدمت إشارة اليه ويرد عليهم انه لا فرق في ذلك بين علم الامر بعدم الشرط وجهه لاذ عدم الامكان بالنسبة إلى الأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الامر وجهه وفي سم عن السكال عن صاحب تنقيح المحصول أن صورة النزاع في المسئلة أن الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله وأجمعوا على تصويره في الشاهد قالت المعتزلة لان جهل الأمر بعاقبة الشرط يصححه ولا يتصور في حق الله لانه ان علم حصوله

الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب في التوبة من الزنا على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند في ذلك كما أشار اليه في شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم انها تحيض في اثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالي في المستصفي أما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مأمور به وأما عندنا فلا يظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور ووجه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من انتفاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالي عن الحيض والنفاء عنه جميع اليوم شرط لصوم جميعه لا بعضه ايضا وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود إلى ما لا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشيء (مع جهل الأمر) انتفاء شروعه عند وقته بان يكون الأمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) اى فتفق على صحته ووجوده (خاتمة) الحكم قد يتعلق بامرین) فاكثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كاكل المذكي

الاخر ويجاب بأن المقصود من هذا الجواب عما تمسك به الخصم وذلك يكفى فيه الاحتمال لا اثبات المدعى تأمل (قوله) ومسئلة علم الأمور الخ هي المسئلة الاولى (قوله) وبعض المتأخرين نقله الزركشى عن ابن تيمية (قوله) المجبوب أى بعد أن زنى (قوله) بتقدير القدرة متعلق بالمنى اى العود بتقدير القدرة عليه (قوله) غير مأمور به لاذلا مصلحة فيه (قوله) لان الميسور اى المقدور عليه (قوله) فان المكلف به فيه انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا بعضه وحيث فالمكلف به جميع اليوم لا بعضه كما قال المصنف (قوله) ما قبله وهو وجود الفائدة بالعزم (قوله) فانه لا يتحقق الخ لانه اذا كان تابعا للوجود المقدور وهو متنى فكذا العزم وفيه ان العزم لم يربطه بالمقدور بل بالتقدير وهو موجود (قوله) فالصواب ما حكوه وهو كذلك (قوله) اما التكليف اى بالمعنى اللغوى لان الامر الشرعى لا يكون إلا من الله ومناسبة ذكر ذلك هنا انه لو كان الامر من السيد إلا ان الشارع يأمر بطاعته فيرجع لكون الامر هو الشارع (قوله) على الترتيب هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي اصطلاح المناطقة جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر وتستعمله النحاة في ثبوت المحكوم به لاشياء متعددة في أزمنة متتالية كقولهم الفاء ثم للترتيب يعنون ان المحكوم به وهو المجبىء مثلا ثابت للعطوفات في أزمنة متتالية وما هنا قريب منه لان الترتيب ليس في المحكوم به بل في الحكم فهو عبارة عن اعتباره وثبوته لكل واحد من أشياء متعددة متتالية في الاعتبار بشرط عدم ما تقدمه منها ولا مانع من جعله من قبيل الترتيب بالمعنى الاول أيضا فان الوضوء مثلا ترتبه التقدم على

فهو واجب أو عدمه فهو ممتنع والشرط لابد أن يكون ممكنا وهو وهم منهم فان التكليف واقع من الله حتما لا معلقا بالشرط فان لم يوجد الشرط لا يتبين عدم التكليف كما فهموا بل يتبين انقطاعه وكل ذلك مبنى منهم على انه لا فائدة في تكليف من علم عدم تمكنه بالفعل بل تكليفه ان كان يكون بالشرط وعلى هذا يتضح جزمهم في صحته من الجاهل دون غيره وليس مبناه التمكن وعدمه فليست شامل

والميتة فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز اكل الميتة عند العجز عن غيرها الذي من جملته المذكي فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (او يباح) الجمع كالوضوء والتميم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطله البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توفضا متحملا لمشقة بطله البرء وان بطل بوضوئه تيممه لا تنفاه فائده (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام وجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق ويسن الجمع بينهما كما قال في المحصول فينبى بكل الكفارة

التيمم وجودا واعتبارا وكذلك أكل المذكي على الميتة فتأمل (قوله والميتة) أى وأكل الميتة وقوله فان كلا منهما يجوز أكله أى المذكي والميتة قال الناصر ولو قال وأكل الميتة فان كلا منهما يجوز لكان اوفى بمطابقة الكلام السابق اه وأراد به قوله الحكم قد يتعلق الخ ووجه الموافقة افادته تعلق الحكم بشيئين صريحا بخلاف ما عير به ولكن مثل هذا واقع كثير احتى في الكتاب والسنة قال تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية (قوله يجوز اكله) المراد بالجواز هنا معناه الاعم الشامل لاستواء الطرفين وغيره فهو نظير الامكان العام عند المناطقة (قوله لكن جواز الخ) بيان لقوله على الترتيب (قوله فيحرم الجمع بينهما) اشارة الى ان جهة التحريم لا يلزم ان تعود عليهما معا بل يكفي ان تكون من جهة واحدة ولا لافا للمحرم انما هو اكل الميتة ولا دخل للتحريم في المذكي فاندفع بحث الزركشي بعدم صحة المثال لان التحريم الجمع انما يكون لعللة دائرية بين الفريدين ولا كذلك المذكي والميتة كذا قالوا ولا يخفى ان دعوى كفاية جهة التحريم في جهة واحدة محتاجة لدليل (قوله وجواز التيمم عند العجز) مراده بالجواز مطلق الاذن كما تقدم ولا لافا للتيمم عند العجز عن الوضوء واجب كان قوله قد يباح بمعنى يؤذن وهو صادق بالوجوب وغيره ثم المراد العجز الشرعي لا الحسى كما يفيد المثال وهو لا ينافى القدرة على الفعل في جملة بخلاف الحسى فانه يناقيا مع ان الاباحة وجميع الاحكام انما تتعلق بالافعال المقدورة ولعدم المناقاة في العجز الشرعي صح الحكم باباحة الجمع بينهما في محل العجز عن احدهما وايضا لا ينافى الجمع في العجز الحسى لان رؤية الماء فيه مبطله للتيمم فضلا عن استعماله (قوله كأن تيمم لخوف بطله البرء) فيه انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون واجبا والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب وحيث فلا ينافى الجمع بينهما وقد يقال اراد باباحة الجمع صحة الشئ والاعتداد به وان كان القدوم عليه محرما فالمراد الاباحة الوضعية كما يشير له قوله وان بطل الخ ويكون المراد الصحة قبل تمام الوضوء لا الصحة المستمرة لانه بتمام الوضوء يبطل التيمم غلى ان قضية قولهم يرتفع حدث كل عضو بغسله بطلانه في الاثناء الا ان هذا غير ما الكلام فيه فلو قال وان صح مع الحرمة كان اوفق (قوله من عمت ضرورته) فاعل تيمم واعتبر فيه عموم الضرورة لكفاية التيمم وحده ولا لافا للضرورة اذ لم تعم أعضاء الوضوء جمع بينه وبين التيمم فيخرج عما نحن فيه من تعلق الحكم على الترتيب (قوله لا تنفاه فائده) اشارة الى ما قاله والد المصنف فيما كتبه على اوائل منهاج البيضاء بان بطل التيمم لا به طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجتمع الوضوء والتيمم ولا اذ لم يمكن اجتماعهما لا يوصف بالاباحة ولا بغيرها اه ووجه انتفائه ان معنى الجمع بينهما هو ان يفعل الوضوء مع قيام المبيح للتيمم السابق وبطلان التيمم للبأخذ الفقهي وهو انتفاء فائده لا ينافى ذلك اه كمال (قوله كما قال في المحصول) فيه اشارة الى انه لم يوجد في كتب الفروع ومن ثم قال والد المصنف لم أر أحدا من الفقهاء صرح بذلك وانما ذكره الاصوليين ويحتاجون الى دليل قال ولعل مرادهم الاحتياط بتكثير اسباب براءة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضي الله عنها عن نذرهما في كلام سيدنا عبد الله بن الزبير رقابا كثيرة وكانت تبكى حتى تبل - موعها

(قوله قلت الخ) الاولى حذفه لان سم أشار الى هذا كله بقوله لو سلم ان ما هنا تعليق للعزم فانه يفيد أن وراء هذا التسليم منع عدم وجود العزم (قوله وقد يستشكل) الاشكال صحيح ان كان المانع عدم تمكن المأمور اما ان كان ما تقدم عن صاحب تنقيح المحصول فلا تأمل (قوله وليس بمعناه حقيقة) لان الترتيب هناك في المحكوم به وهنا في الحكم وهناك للكل وهنا لو احدى لكن لما كان يتوجه هنا لو احدى بعد واحد كان قريبا من الاول ثم انه لا مانع من جعله من المعنى اللغوي لان الوضوء مثلا رتبته التقدم على التيمم وهكذا تدبر (قوله لا مدخل للبذكي الخ) فيه أن للقدرة عليها دخلا فان الحرمة توجد عندها وتنفى باتفائها وكفى بهذا في أن التحريم جاء من الجمع (قوله حرام على المعتمد) ان سلم فالكلام في جواز الجمع من حيث هو جمع والمحرر هو الوضوء فقط لا الجمع

لم يقل في مباحث الكتاب
والاقوال لأن التعريف
ليس من مباحث الكتاب
بل هو لبيان حقيقته
ومباحث الكتاب لبيان
أحكام ترجع للكتاب من
حيث ذاته لا من حيث
مفهومه ولا من حيث
ما اشتمل عليه من الاقوال
ولما جعل التعريف من
مقاصد الكتاب مع أن
التعريف من المبادئ
اعتناء به لتشعب الكلام
فيه ولذا افرد ابن الحاجب
بمسئلة مستقلة (قول
المصنف ومباحث الاقوال)
أي القضايا التي يقع البحث
فيها عن محمولات الاقوال
فالبحث مكان البحث وهو
القضية والبحث في اللغة
التفتيش وفي الاصطلاح
بيان نسبة شيء إلى شيء
بالدليل فتعلق البحث
بالنسبة بين الموضوع
والمحمول ومكانه القضية
والمعنى أن الكتاب الاول
الذي هو الفاظ مخصوصة
مشملة على قضايا هي
مواضع البحث عن محمولات
الاقوال ويمكن أن يكون
البحث هو متعلق البحث
وهو عين النسبة والكتاب
باعتبار اجزائه التي هي
القضايا مشتملة على تلك
النسب فتأمل

وإن سقطت بالاولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وإن سقطت بالفعل أولاً (و) قد يتعلق الحكم بأمرين
فاكثر (على البديل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفتين فإن كلا منهما يجوز التزويج منه
بدلاً عن الآخر أي إن لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بأن تزوج منهما معاً أو مرتباً أو يباح
الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلا منهما يجب السترة بدلاً عن الآخر أي إن لم تستر بالآخر ويباح
الجمع بينهما بأن يجعل أحدهما فوق الآخر أو يسن الجمع كخصال كماراة اليمين فإن كلا منهما واجب
بدلاً عن غيره أي أن لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف أنه الأقرب إلى كلام الفقهاء أي نظر منهم
للظاهر وإن كان التحقيق ما تقدم من أن الواجب القدر المشترك بينهما في ضمن أي معين منها ويسن
الجمع بينهما كما قال في المحصول (الكتاب الاول) (في الكتاب ومباحث الاقوال)

خارها (قوله وإن سقطت بالاولى) أي ظاهر الثلاث لا يرد الاعتراض بانها إذا سقطت بالخصلة الاولى لم يبق
عليه كفارة حتى ينويها (قوله كما ينوي بالصلاة الخ) تنظير (قوله فإن كلا منهما يجوز) فيه ما تقدم في
مثله (قوله أي إن لم تزوج) يشير إلى أنه ليس المراد بالبديلة ههنا قيام الفرع أو العوض مقام الاصل
أو المعوض عنه كما قد يتوهم من البديلة بل قيام أحد الشيئين المتساويين بما قصد منهما مقام الآخر
كما في تزويج المرأة من كفتين أو قيام أحد الأشياء المتساوية فيما قصد منهما مقام كل منها كما في خصال
كفارة اليمين بناء على الظاهر من أن كلا منهما واجب بدلاً عن غيره والتحقيق أن الواجب هو القدر المشترك
بينها في ضمن أي معين منها كما مر في مسئلة الواجب الخير (قوله إلى كلام الفقهاء) حيث قالوا الواجب
الاطعام أو العتق أو الكسوة ولم يقولوا الواجب القدر المشترك (قوله كما قال في المحصول) فيه ما تقدم
(قوله في الكتاب) ظاهره أن الكتاب الاول في نفس الكتاب بمعنى القرآن مع أنه في مباحثه فكان
الاولى أن يقدم لفظ مباحث ويضيفها للكتاب والاقوال كذا قال الناصر واجاب سم بأنه حذف
مباحث من الاول لدلالة الثاني عليه ولدلالة القرينة العقلية وهي أن الكتاب الاول في مباحث القرآن
لا في نفسه ولا يرد على ذلك أنه ذكر في الكتاب الاول تعريف الكتاب وليس هو من المباحث لانه مذكور
بطريق التبع أو ان المراد بقوله في الكتاب في تعريفه بقرينة ذكر التعريف وما بعد التعريف يرجع
لمباحث الاقوال أو راجع لتوضيح الكتاب فإن كون البسملة منه دون ما نقل أحادنا يميزه بذلك وزائد
على ما في الترجمة اهـ ، الانصاف ان ما قاله الناصر وجيه وان هذا كله محض تعسف اما الاول فلان
تقدير لفظ مباحث قبل الكتاب محض تكرار واما الثاني فلأن التعريف غير مقصود بالترجمة بل حاصل
بطريق التبع كما اعترف بذلك هو نفسه وقضية تقديره ان يكون مقصوداً وقد جرت عادة المؤلفين
تخصيص التراجع بالمباحث وتقدير التعريف قبلها لا يوضح المبحر عنه غير ملتفت اليه في الترجمة
على أنه لا دليل على تقدير لفظ تعريف بمجرد ذكره بعد الترجمة لا يصلح لذلك بناء على ما هو الشائع من أن
الترجمة للمقاصد والتعريف ليست منها بل لا تعد من العلوم وأساليب من المادى كما حققنا ذلك في حواشي
الخبصي وأما الثالث فلأنه جواب مبذول يرتكبه كثيراً من لا بضاعه في المعقول (قوله ومباحث
الاقوال) أي القضايا التي يقع البحث فيها عن الاقوال فإن المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث ومكانه
القضية إذ هو اثبات النسبة بين الشيئين بالاستدلال والنسبة حالة بين طرفي الموضوع والمحمول وهي
متعلق الاثبات فالماكاتب متخيلة والمعنى أن الكتاب الاول الذي هو اسم للالفاظ المخصوصة دال
على تلك النسب على اعتبار اجزائه التي هي القضايا التي هي موضوعاتها الاسروالنهى الخ ومحمولاتها
اعراض ذاتية لاحقة لها كما بينا ذلك اتم البيان في غير هذا المحل وذكرنا ما يشير اليه اول الكتاب هذا

(قول الشارح المشتمل عليها) اشتغال (٢٩٥) الكل على كل جزء جزء بناء على ان المباحث القضايا او على جزء كل جزء جزء بناء على ان

المشتمل عليها من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها (الكتاب)
المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع (والمعنى به) أى القرآن
(هنا) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل

تقرير الكلام بحسب ما تقتضيه القواعد المنطقية لا ما قرره سم وتبعه من قلده بعده فان في قوله وهو
لإثبات أحدهما الآخر أو سلبه عنه ما يدل على أن السالبة تقع مسئلة في العلم وقد صرحوا بامتناعه
وقد جعل المبحث تارة اسم مكان وتارة مصدرا وبعد ذلك لم يكشف الغطاء (قوله المشتمل عليها) صفة
للأقوال وقاعله ضمير الكتاب فالصفة جرت على غير من هي له فقد جرى على مذهب الكوفيين
القائلين بعدم وجوب الابرار عند أمن اللبس وقول سم يمكن أنه صفة الكتاب بناء على جواز
الفصل بالاجنبي مردود بلزوم تقديم عطف النسق على النعت مع أنه يؤخر عنه عند الاجتماع لان النعت
والمنعوت كالشيء الواحد فيهما شدة ارتباط تاني الفصل وما ذكره من جواز الفصل غير مطرد لقيام
المعارض هنائم لا ينبغي أن اشتغال الكتاب على تلك المباحث من قبيل اشتغال الكل على الجزء أى كل
جزء جزء كما يعلم بما قدرناه في لفظ مباحث ولا يقال انها عينه للتغاير الاعتبارى في مثله قال الناصر ثم
اشتغال الكتاب على الاقوال كاف في ذكر مباحثها فيه وإن شاركته السنة في ذلك الاشتغال اه يزيد
أن وجه تخصيص الكتاب باشتغاله عليها كفاية فيها ولا يخفك أنه ليس في كلام الشارح ما يفهم ذلك فلا
معنى لذكر هذه الجملة فان اراد اثنييه على أن ذلك واقع في السنة ايضا فهو تنبيه على معلوم (قوله المراد به
القرآن) لما كان القرآن قاصرا في العرف على اللفظ المنزل الخ وإن كان في الاصل مصدرا بمعنى القراءة
يخلاف الكتاب فانه يستعمل في العرف في سائر الكتب السماوية فسر به (قوله غلب) أى صار علما
بالغلبة مقارنا لال ولا ينافيه قولهم ان اللام فيه للعدو وإن لم اجتماع معرفين فان المعرف هنا بمعنى العلامة
وقد اختار الرضى جواز اجتماعهما إذا كان في أحدهما مافى الآخر وزيادة كما هنا بدليل يا هذا
ويا عبد الله ويا الله وما قيل انها تنكر ثم تعرف بحرف النداء لاتم في يا الله ويا عبد الله وما قيل ان العلم
كبقية المعارف لا يضاف إلا ان نكره نوع بل يجوز عندي إضافته مع بقاء تعريفه إذ لا مانع من اجتماع
تعريفين إذا اختلفا (قوله في عرف أهل الشرع) احتراز عن عرف النحاة ونحوهم والظرف
متعلق بغلب ومن بين الكتب متعلق بحال محذوفة أى حال كونه ممتازا بهذه الغلبة لشهرته بكثرة
الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في
العرف إلا فيأذ كرو لان الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء (قوله
والمعنى به) أى المقصود بالقرآن عند الاصوليين هو اللفظ المنزل الخ فهو علم بالغلبة على ذلك وإن لم
يفده كلامه ويستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالات لا يصدق على البعض في أولها وعليه
في ثانيها (قوله فى اصول الفقه) احتراز عن المعنى به فى أصول الدين لان بحث الاصول عن اللفظ
لكونه المستدل به على الاحكام الشرعية بخلاف أصول الدين فان البحث فيه عن العقائد التي من جملتها
الكلام بمعنى الصفة النفسية (قوله اللفظ المنزل) عدل عن قول ابن الحاجب الكلام لان اللفظ أظهر
في إفادة المراد إذا الكلام يطلق على اللفظي والنفسى وإن كان ما بعده من القيود يبين المراد ثم لا يلزم من
كون القرآن في ذاته لفظا جواز إسناد اللفظ اليه تعالى لعدم الاذن بل يقال قال الله مثلا وإن كان

النسب تدبر (قول الشارح
المراد به القرآن) أولى من
قول العنصر اسم للقران
لانه ليس المراد انه اسم لاى
شيء بل المراد الحكم عليه
من حيث مدلوله بانه
القرآن ولو قال الكتاب
من حيث مدلوله القران
لكان اوضح (قول الشارح
غلب عليه فهو علم بالغلبة)
والعلم بالغلبة لا يكون إلا
مع أل أو الاضافة فتكون
عوضا لا فادتها العهد عن
العلية الوضعية وليس علما
غالبا مع التكثير ثم لحقته
أل حتى يقال اجتمع فيه
معرفان نص عليه عبد الحكيم
فى كتبه (قول الشارح
من بين الكتب) أى حال
كونه ممتازا من بينها هذه
الغلبة (قول المصنف والمعنى
به اللفظ) أى عنى به ذلك
بطريق العلية بالغلبة ايضا
فهو أى القرآن اسم علم شخص
كأى العنصر ونه عليه الشارح
بعد بقوله يعنى ما يصدق
عليه وقوله مع تشخصه
وكونه علم شخصا
منظور فيه لطرو تعدد المحال
والاسم منظور فيه لذاته
وقد منا تحقيق هذا اول
الكتاب وحاصله ان المسمى
هو النوع بلا شرط وهو
يوجد خارجا بمعنى أن
الطبيعة التي يعرض لها
الاشتراك فى العقل توجد
خارجا وسيأتى زيادة
تحقيق (قول المصنف

(قول المصنف للاعجاز بسورة منه) فيه احتراز عن بعض القرآن كالنصف مثلاً لان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض المعنى المنزل للاعجاز بأى سورة منه غير مختصة ببعضه وسور البعض مختصة بهذا تحقيق هذا الجواب خلافاً لمن لم يعرف فاعترض (قوله) فالإضافة بيانية قد عرفت ان البحث موضعه المسئلة والنسبة وان متعلقه في الحقيقة المحمول لا الموضوع إلا بتأويل بعيد (قوله) من الحذف من الاول) يلزمه التكرار بلا فائدة (قوله) اما راجع لمباحث الاقوال) هذا بعيد من الشارح فانه جعل الاقوال نحو الامر والنهي (قوله) وبجمله سلب الخ) فيه ان السالبة ليست من العلوم (قوله) لكن على مذهب من يجوز الخ) التجويز انما هو فيما اذا لم يلزم تقديم عطف البيان على النعت (قوله) تعريف لفظي) التعريف اللفظي يرجع لبحث لغوى (٢٩١) هو بيان ان اللفظ موضوع لنكذا وحقه أن يكون بلفظ مفرد

على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته) يعنى ما يصدق عليه هذا

القول لفظاً إلا انه ورد الاذن باضافته اليه تعالى وربما اقتضى هذا أولوية ما عبر به ابن الحاجب لسلامته من الابهام ووصف اللفظ بالانزال مع انه عرض والأعراض لا تتعلل باعتبار حامله ومبلغه فهو اسناد مجازى أو لغوى لان نزول مبلغه سبب في وصفه بالنزول ولشيوعه وقع في التعريف لا يقال المجاز يصح فيه والاجماع على وصف القرآن بانه منزل لا ناقول غاية الاجماع على وصفه بذلك وكونه على طريق الحقيقة أو المجاز شيء آخر ان قلت الممتع انتقال العرض بذاته أما بالتبع فلا قلنا يلزم عليه بقاء العرض زمانين ولئن سلمنا البقاء نقول الالفاظ أعراض سببها لبقاء اتفاقا وقد يقال اللغة تنبئ على الظاهر وبهذا الاعتبار الانزال حقيقى ومسئلة العرض الخ من تدقيقات الفلاسفة فهو حقيقة شرعية وما أجاب به الناصر بأن المراد المنزل صورته الذهنية المتعلقة عند سماع الالفاظ الحسية وتلك الصورة تبقى وتتعقل في ضمن الجزئيات المقيدة بخصوص الحال ففيه نظر لان القرآن اسم للالفاظ الخارجية لا للصور الذهنية ولم نر احدا استعمله فيها مع ما فيه من الميل للقول بالوجود الذهني وقد وقع النزاع في اثباته في النوع الانساني فاظنك بالملك الذى لا اطلاع لنا على حقيقته وما يعلم جنود ربك إلا هو (قوله على محمد) قيد لبيان الواقع للاحتراز فان المنزل على غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ليس للاعجاز فيغنى عنه قوله للاعجاز (قوله للاعجاز) أى لاجل الاعجاز فحكمة التنزيل الاعجاز ولا ينافيه انه لغيره أيضا كبيان الاحكام ونقل السكال عن شيخه السكال بن الهمام في التحرير اختيار أن الاعجاز غير مقصود من الانزال وانما المقصود منه التدبر والتذكرو والاعجاز تابع لازم لابعاض خاصة من القرآن لا بقيد سورة ولا كل بعض نحو حرمت عليكم أمهاتكم قال وهو محذور توقفه وذلك لانه أعظم المعجزات وكيف يكون الاعجاز غير مقصود مع قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الآية (قوله يعنى ما يصدق الخ) أتى بالعناية لأن القرآن يطلق بالمعنى العلمى والمراد به الهيئة الاجتماعية ويطلق بالمعنى الجنسى وهو القدر المتترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به نوع اختصاص احترازاً عن نحو قل وافعل وانما لم يحمله الشارح على المعنى الثانى مع انه الانسب بفرض الاصول لان الاستدلال انما هو بالابعاض لان التعريف المذكور في المتن تعريف باعتبار المعنى العلمى كما قال الشارح وانما حدوا القرآن مع تشخصه الخ ففى العناية كما في الناصر تنبيه على امرين - الاول ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى التشخصى لا مفهوم كلى

ان وجد وإلا فالمركب فالمقصود منه تعيين المعنى لاتفصيله وأما ما يقصد به تفصيل ما ليس بحاصل من التصورات فحقيقى وينقسم إلى قسمين ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه انه مفهوم هذا اللفظ وأراد تصوره بوجه آخر تفصيلاً ويسمى اسمياً لبيان معنى الاسم ومعناه هو حقيقة المعروف فكان حقيقياً أيضاً وما يقصد به احضار الحقيقة لمن لم يعرفها وهو حقيقى لا غير العلامة التفاضلى في حاشية الشارح العضدى لم يفرق بين اللفظى والاسمى فاعله اصطلاح الاصول وقد تبعهم هنا على ذلك وكون التعريف اللفظى يرجع لبحث لغوى قال به الشيرازى وغيره ورده

الدوائى بان المقصود منه تصور معنى اللفظ وان كان لاجل انه معنى اللفظ وإلا لكان خارجاً عن وظيفة المنطق وقد صرحوا بخلافه قدبر (قوله) ثم مقتضى الخ) تقدم ما فيه وعن صرح بان ال لا بد تقارن الغلبة لما تقدم العلامة الرضى في مواضع (قوله تنبيه الخ) هذه زيادة من عنده على الناصر والمناسب حذفها إذ لا يظهر عليها التفريع بعد (قوله لان يبين الخ) فالمسمى وما يبين به حقيقته مراد منهما الفرد الخارجى (قوله وقضيته أن القائم الخ) هذه القضية مسلمة ان كان المراد أن الصفة القديمة هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات والازمان والاقوام كثبوت القيام لزيد في قام زيد ويقوم زيد ويزيد قائم وهو ما يسمونه المعانى الاول دون المعانى الثانى المقصودة بوضع التراكيب إذ ما قبل التغير لا يكون صفة الله كذا حمل عبد الحكيم عليه عبارتهم المشهورة حيث لا تخالف ما بعدها تدبر

من أول سورة الحمد إلى آخر سورة الناس المحتج بأبعاضه خلاف المعنى بالقرآن في أصول الدين

منحصر في شخص كالشمس * الثاني أن المراد من التعريف أن يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل أنه مسماه أن هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن اه فعلى هذا يكون التعريف لفظيا وهو قد يكون باللفظ المركب وإن كان لا كثر وقوعه بالمفرد كالغضنفر الاسد وفي سم كلام لا ينبغي أن يصدر عن مثله فانه قال أن تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا وقال في قول الناصر المعنى بالقرآن المعنى الخارجى الشخصى المراد بالخارج نفس الامر لا ما يرادف الايمان ولا نافي كون ذلك المعنى الشخصى اعتباريا لانه مركب من الماهية والشخص الذى هو اعتبارى والمركب من الاعتبارى لا يكون إلا اعتباريا وقال هنا أن التعريف لفظى لان تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون إلا لفظيا ما قوله ان هذا المعنى الشخصى الخ فكثرة في المحسوس كيف واللفظ من مقولة الكيف فهو موجود محسوس وما استند به من تركبه من الماهية والشخص يلزم عليه أن الاشخاص الموجودة في الخارج كلها أمور اعتبارية لان لها ماهيات كلية هي عبارة عنها وعن الشخص على أن كون الشخص اعتباريا كلام مبسوط في محله وقوله ان التعريف هنا لفظى مع قوله ان تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون إلا لفظيا مناقض لما أسلفه قبله عند قول المصنف الكتاب القرآن ان تعريفه لفظى اسمى مع أن جمعه بينهما مخالف لاصطلاح النظار في الفرق بينهما قالوا التعريف اما لفظى يقصده تعيين معنى اللفظ لسامعه من بين المعانى المعلومة له فقآله إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لسكذا لغة أو اصطلاحا وثقته ان يكون بلفظ مفرد مرادف او اعم فان لم يوجد المفرد ذكر المركب الذى يقصده تعيين المعنى لا تفصيله واما تحقيق يقصده ما ليس بحاصل من التصورات وينقسم إلى قسمين ما يقصده تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه ما ورد تصوره بوجه آخر تفصيلا فيسمى تعريفا اسميا وتعريفا بحسب الاسم وينقسم إلى الحدود والروم وقالوا ان تعاريف الامور المعدومة والاعتبارية تارة تكون لفظية وتارة تكون اسمية وليس لها تعريفات حقيقية إذ لا حقائق لها بل مفهومات واما الموجودات فان لها مفهومات وحقائق فيجوز أن يكون لها أقسام التعريف كلها هذا ما اصطلاح عليه سائر المناطق والنظار والشيخ خالفه بلا سند فلا يتبع وقوله انه لاحقيقة للمسمى بالقرآن شرعا إلا هذا الشخص بمنوع كيف والاشخاص كلها مندرجة تحت مفاهيم كلية حتى قالوا ان واجب الوجود كلى بحسب المفهوم والتعقل وإن كان الموجود خارجا ليس الا الفرد الواحد الاحد وقد قالوا فيما نحن فيه أنه كلى انحصر في فرد كالشمس فان مدار الكلية والجزئية على التصور والتصورات لا حصر فيها كل ذلك مبين أتم بيان في الكتب الكلامية والمنطقية والعجب منه انه قال أو لان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى لانه مركب من الماهية والشخص ثم ذكر بعده ما يناقضه من الحصر الذى ادعاه فتدبر ولا تكن أسير التقليد وانظرا لما قاله المن قال (قوله من أول الخ) أى الذى هو أوله سورة الخ فن البيان لا لا ابتداء فان الصدق ثابت لمجموع القرآن لا لأول سورة الحمد (قوله المحتج بأبعاضه) كالتعليل لكون المراد بالقرآن هنا اللفظ المنزل الخ لا المدلول الذى هو الكلام النفسى وذلك لان القرآن عند الاصوليين بما يحتج بأبعاضه والاحتجاج انما هو باللفظ المذكور اذ الكلام النفسى لا اطلاع عليه وهذا ظاهر في أن مسمى القرآن هو الكل كما قاله سم خلافا للناصر (قوله خلاف المعنى) محترز قوله هنا واطلاقه على المعنيين بطريق الاشتراك على ما هو التحقيق (قوله من مدلول ذلك) أى من مدلول اللفظ بالدلالة الاتزامية العقلية وذلك لان من أضيف له كلام لفظى لابد وأن يكون له كلام نفسى كما قال الاخطل

ان الكلام لى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(قول الشارح وإنما حدوا القرآن مع تشخصه الخ) يعني أن تشخصه يعني عن حده إذ لا يقع معه فيه اشتباه وحاصل الجواب أنه وإن لم يقع فيه اشتباه لكن يقع في اسمه عند من لم يعرف أنه اسمه فحدوه ليان أن هذا الاسم موضوع لهذا المسمى دون غيره وما قيل إن معنى هذا الكلام بيان العذر في حده مع أن الحد إنما يشتمل على مقومات الشيء ودون مشخصاته والمقصود حده من جهة تشخصه ففيه أن الجواب لا يدفع ذلك وأنه لا مانع من حده بمحتمل على المقومات والم مشخصات هـ فإن قلت الم مشخصات عوارض لا يجب دوام صدقها لا مكان زوالها فلا يكون حداه قلت غاية الأمر أنه عند زوالها يزول المحدود وهذا لا ينفي كونه حداً إنما يكون الحد حيث لا يصدق وهذا واجب حيث لا يضر والحق أن الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازاً عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير قاله السعد في التلويح (قوله يعد عرفاً واحداً) أي لأن التعدد طارئ. والاسم إنما يوضع لما بالذات (قوله وليس هو علماً شخصياً حقيقياً) لأنه يتعدد بتعدد (٢٩٣) المحال والشخص الحقيقي ليس كذلك

نعم إذا أضاف إليه تشخص المحل صار شخصياً حقيقياً قاله السعد في التلويح (قوله بأن يكون اسماً للشخص القائم بلسان جبريل فقط) أي بل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين فيكون واحداً بالنوع وهو هذه الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء يقرأ جبريل عليه السلام أو زيد أو عمروه فإن قلت النوع غير موجود في الخارج إلا في ضمن أفراده على قول الأصح خلافه فيلزم عدم وجود القرآن بذاته خارجاً هـ قلت هذا في الماهية بشرط لا شيء أما الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل

عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وإنما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه ليميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه

لا بالدلالة الوضعيية وإن كان الكلام النفسي في حقه تعالى غير الكلام النفسي في حقنا ووجه إضافته بهذا المعنى له تعالى أنه صفة وبالمنع الأول أنه تعالى أنشأه برقمه في اللوح المحفوظ ومنع السلف من إطلاق القول بخلق القرآن بهذا المعنى أدباً وتحريزاً عن ذهاب الوم إلى المعنى النفسي (قوله وإنما حدوا الخ) جواب عما يقال الأشخاص لا تحد والمراد بالحد هنا التعريف والأصوليون كثيراً ما يستعملونه فيه والمحافظ على التفرقة المناطقة (قوله مع تشخصه) أي وذلك مغن عن حده إذ لا يقع فيه اشتراك وإنما تعرف حقيقته بالإشارة إليه بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب والحد إنما هو للماهيات الكلية التي يقع فيها الاشتراك كون القرآن واحداً بالشخص وإن لفظ القرآن علم شخصي هو ما حققه التفنازي في التلويح قال إن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منها هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا أمثاله لأعيته ضرورة أن الاعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال أه أي فهذا التعدد غير معتبر لغة لأن اللغة تنفي على الظاهر فإنه يقال للكلام الملتزم فيه نظام واحد واحد فإن اعتبر هذا التعدد كان علم جنس فلا منافاة حينئذ بين ما قاله الشارح وقول الكوراني أن القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وبين اللفظ المنطوق على أسننة العباد الحادث وعلى الأول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لا اختلاف المحال وهي السنة العباد إذا اختلف المحال بنافي التشخص (قوله بما ذكر) متعلق بحدوا (قوله ليميز) أي لا لتصور ماهيته (قوله مع ضبط كثرته) أي مع ما يحصل بذلك من ضبط كثرة أجزائه ببيان اشتراكها في الاتصاف بما ذكر وهذا إشارة لقاعدة ثانية لحده (قوله عما لا يسمى) متعلق بقوله ليميز أي ليحصل امتياز مدلول القرآن عما ليس قرأنا بالنسبة لمن عرف الأتزال

مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة فالحق وجودها في الأعيان لا من حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثر بل من حيث أنه يو جد شيء تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغيرت بحسب المفهوم قاله السعد في شرح المقاصد وحاشية العنصر (قوله لا يقبل الحد) أي تعريف الحقيقة المفيد لتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين عقلاً لأن الحد لا يكون إلا بالكليات ومعلوم أن الكلية من العوارض العقلية فلا توجد إلا في الماهية العقلية لا الشخص إذا الموجود فيه حصه من الماهية فليس هو عينها حتى يكون هو هي وبالجملة فالكلام في تعريفه بحيث يحصل حقيقة مسماه من حيث هو شخص وهذا لا يحصل إلا بالإشارة كما تقدم (قوله بالشخص الذي لا يحد) أي بوصفه الذي هو الشخص (قوله لمشاركته له) أي في أنه بلغ بواسطة الم مشخصات من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات حد لا يمكن معه اشتراك بين كثيرين بحسب العقل حتى يحد بما مر مشترك ومختص (قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن) قال السعد معنى قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن تعيينه قال بعض حواشيه بأن اشتبه على السامع مدلوله من معلوماته ما هو في التعريف يتعين ولا ينبغي أنه يؤيد ما تقدم للدوان

من الكلام فخرج عن أن يسمى قرآنا بالمنزل عن محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالعجاز أى اظهار صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين أنا عند ظن عبدى الخ وغيره والاقتصار على الاعجاز وان أنزل القرآن لغيره أيضا لانه المحتاج اليه في التميز وقوله بسورة منه أى سورة كانت من جميع سورته حكاية لاقول ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها

والاعجاز والسورة ولم يجعله تميز الحقيقة لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا فانه لا يعرفه إلا الافراد من العلماء فضلا عن كونه ذاتيا او عرضيا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور فهذا التميز كما قال الناصر تميز في التسمية لا في الحقيقة اه ومعناه ما ذكرنا وسم حاول الاعتراض عليه بعد كلام طويل فذلك لانه أن تعيره بالتمييز في التسمية غاية التعسف وباليات شعري من التعسف فانا لو سلمنا ذلك فالعبارات كثيرا ما يتسامح فيها عند ظهور المعنى المراد فلا يحتاج للاعتراض عليها بل ان ينبه على ما فيها من المسامحة وليس من عادة المحققين الاتيان بنقول كثيرة وكلام طويل يفضي ذلك إلى أن العبارة فيها تسامح (قوله من الكلام) من فيه يمانية لما بحذف المضاف أى من بقية الكلام او ابتدائية في محل الحال أى لتمييز عما ليس باسمه حالة كونه كائنا وناشئا من الكلام اه زكريا (قوله فخرج عن ان يسمى الخ) إشارة الى ان المراد اخراج ما ذكر عن التسمية لانه الحقيقة (قوله بالمنزل على محمد) ظاهره انه قيدوا فخرج به امور متعددة والذي أفاده ارباب الحواشي ان قوله المنزل خرج به الاحاديث غير الربانية لانها ليست لفظا منزلا اذ المنزل معناها والمعبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك جوزوا روايتها بالمعنى للعارف بأساليب الكلام ولان منها ما هو باجتهاده صلى الله عليه وسلم بناء على القول بان له ان يجتهد وان قوله على محمد فخرج به الكتب السماوية غير القرآن (قوله الاحاديث غير الربانية) أى التى ليست بحكية عن الله وهى الاحاديث النبوية (قوله مثلا) زادها لادخال بقية الكتب والصحف (قوله مجازا عن اظهار عجز المرسل) أى الذى هو المعنى الحقيقي للاعجاز لغة وهو مجاز مرسل علاقته السيئية وانما صرف عن معناه الحقيقي لان التزويل لاظهار الصدق ومفاد كلام الشارح انه مجاز عن حقيقة وكلام غيره يفيد انه مجاز عن مجاز عن حقيقة لان الاعجاز فى الاصل اثبات العجز ثم نقل لاظهاره ثم لاظهار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الاحاديث الربانية) بناء على انه انزل لفظها وقبل النازل المعنى والمعبر هو النبي صلى الله عليه وسلم وعليه فهمى خارجه بقوله المنزل الخ (قوله لغيره) كالمواعظ والاحكام والتدبر للآيات (قوله لانه المحتاج اليه) أى لانه هو الذى يميزه عن غيره واما المواعظ والاحكام والتدبر فقد شاركة فيها الاحاديث وغيرها (قوله وقوله) مبتدأ خبره حكاية (قوله من جميع سورته) بناء على ما تقدم من ان المراد المعنى العلى فلا يرد صدق التعريف على البعض (قوله الصادق بالكوثر) قال شيخ الاسلام الانسب ان يقول وهو السكوثر واجاب سم بان الاعجاز وقع بكل القرآن وبعشر سور وبسورة منه فالسورة اقل بالنسبة لكل القرآن والعشر وذلك الاقل صادق بسورة السكوثر ولم يقع الاعجاز بخصوصها بل بما يصدق بالسورة التى هى اعم منها والصادقة بها (قوله اقصر سورة) مجرور بدل من السكوثر ان قرأ سورة بها التانيث ونعت ايضا ان قرأها الضمير (قوله قدرها) أى فى عدد الآيات فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها ليوافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات (قوله بخلاف ما دونها) فيه انه تعالى قال فليأتوا بحديث مثله وهو صادق بالآية واجاب سم بانه كما يصدق بذلك يصدق بالكل وهو المراد على ان سياق الآية يفيد العموم اه ونقل زكريا عن البرماوى ان الاعجاز يقع بالآيتين وبالآية لكن محله اذا اشتملت على ما به التعجيز لاني كسم نظر

(قول المصنف ومنه البسملة الخ) مذهب الشافعي رحمه الله انهما من القرآن لما ذكره (٢٩٥) الشارح وجزم من الفاتحة لاحاديث

كثيرة مذكورة في التفسير الكبير وجزء أيضا من غيرها في أصح قوليها بالقياس عليها إذ الفرق تحكم فدل الشارح الذي ذكره انما ثبت انها جزء من القرآن وهو صادق بقول من يقول انها جزء من كل سورة ويقول من يقول انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لانها آية من كل سورة فهي آية لامائة وثلاث عشرة آية ولا محل لها بخصوصها وهو مذهب المتأخرين من الحنفية وانما ساق ذلك الدليل دون دليل الشافعي لانه المطابق لدعوى المتن وكان المصنف انما صنع ذلك لان الكلام في البسملة من جهة ثبوتها بالتواتر أو الاجماع كافي مختصر ابن الحاجب وغيره والتواتر أو الاجماع لا يثبت الا ذلك المقدار اذ لا يدفع مذهب متأخرى الحنفية كما هو ظاهر لان غايته انه تواتر نقلها كتابة في المصحف ووقع الاجماع من الصحابة على أن ما بين الدفتين كلام الله وهو لا يفيد تواتر انها آية من كل سورة ولا انها كذلك موضع الاجماع وما يدل على ما قلنا مقابلة قوله ومنه البسملة بقوله لا ما نقل آحادا فليتأمل (قول

وقائده كما قال دفع ايها العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخ إذا زينا فارجموم ألبته قال عمر رضي الله عنه فاننا قد قرأناها رواء الشافعي وغيره وللحاجة في التمييز إلى إخراج ذلك زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهي لا تدخل الحدود (ومنه) أي من القرآن (البسملة أول كل سورة غير برادة على الصحيح) (قوله وقائده) أي فائدة حكاية أقل ما وقع به الاعجاز أي من فوائده ذلك ولا فيها التصيص على ان القرآن اسم لكل دون ابعاضه (قوله كما قال) أي في منع الموانع دفع ايها الخ أي للاحتراز ولا للبيان فان القيود في التعريف تكون لهذه الامور الثلاثة (قوله أي أبدا) انما زاد ذلك لان ما نسخت تلاوته تعبد به فيما مضى وأورد الناصر أنه لا يعلم التأيد الا بوفاته صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يسنى قرآن في حياته لجواز نسخه واجاب سم بان التعريف للقرآن بعد وفاته فلا يضر ان يذكر فيه قيود لم تكن في زمانه فان التعريف تعتبر فيها حال من القيت اليه او ان الابدية شرط لاستمرار القرآن لثبوتها لان اصل الثبوت حاصل بنزوله (قوله ما نسخت تلاوته) أي بعد ان تعبد بها (قوله وللحاجة الخ) متعلق بقوله زاد (قوله وإن كان من الاحكام) لان التعبد هو الطلب الذي يتحقق بالايجاب والتدب (قوله وهي لا تدخل الحدود) لان الحد لا فائدة للتصور والحكم على الشيء فرع تصوره فلو توقف تصوره عليه لزم الدور وحاصل الجواب ان الحد كما يراد به تحصيل التصور قد يراد به تمييز تصور حاصل ليعلم انه المراد باللفظ من بين التصورات والمراد بتحديد القرآن تمييز مسماه عما عداه بحسب الوجود والشيء قديمين بذكر حكمه لمن تصوره بامر شاركة فيه غيره والمراد هنا هذا فان تحديد القرآن باللفظ المنزل الخ حمله بما يميزه عما ليس بقرآن بالنسبة إلى من عرف الانزال والاعجاز مع بقية القيود لم يعلم عين القرآن اهزكريا (قوله ومنه البسملة) عندنا معاشر الشافعية فهي آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرأ مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والوزاعي وقال أحد وأبو ثور انها آية من الفاتحة فقط ولم ينص أبو حنيفة فيه بشي وانما قال يقرأها المصلي ويسرها وقال يعلى سالت محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين قرآن فقلت فلم سره فلم يجبني قال بعض الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فيها فان خطرهما عظيم وقال الفارسي الكبير في تفسير سورة الفاتحة لعل عدم اجابته لظهور وجهه فان أصل الحنفية الاخفاء في الاذكار وقد قال جم غفير بانها ليست بقرآن فلا احتياط في اخفائها اقل والاصح المقبول عند الحنفية انها آية فذوقه وليس جزءا من سورة انزلت للفصل والتبرك بالابتداء بها فذلك أخرت عن الاستعاذة وكتبت بقلم الوحي وجره وخطه في الأئمة بخلاف الاستعاذة (قوله على الصحيح) أي من الخلاف بين الأئمة او من الخلاف عندنا لسنن بتغليب فان البسملة أول الفاتحة قرآن عندنا بخلاف عندنا وهل هي في أوائل بقية السور قرآن قطعا أو حكما لا قطعا وجم ان الجمهور منهم كما حكاه الماوردي على الثاني ووجه النووي في شرح المذهب ومعنى الحكم هنا ان لها حكم القرآن في ان الصلاة لا تصح إلا بها أول الفاتحة وانه لا يكون قارئ السورة بكاملها الا اذا ابتدأها بالبسملة مع تسليم أنها لم تثبت قرآنا بقاطع ونظير ذلك الحجر فانه من البيت حكما من حيث ان الطواف لا يصح الا خارجه ولم يثبت انه منه بقاطع وظاهر كلام المتن والشرح الاول وهو انها أوائل السور قرآن قطعا لقول المصنف فيما بعد لا ما نقل آحادا ولا اقتصار الشارح في الاستدلال هنا على ما يفيد القطع وهو اجماع الصحابة الخ وبكونها قرآنا حكما يندفع ما يقال ان القرآن لا بد فيه من التواتر فمن زاد فيه ما ليس منه يكفر ومن أنكر شيئا منه يكفر مع انه لا تكفير في احد الطرفين وحصل الجواب ان قرآنتها حكمية لا قطعية ولذلك قال بعض ان المسئلة ظنية

الشارح لانها مكتوبة كذلك الخ) ولو لم تكن من القرآن أصلا في أوائل السور لم تثبت بخط المصحف كذلك لان العادة تقتضي في

مثله بدم الاتفاق فكان لا يكتبها (٢٩٦) بعض أو ينكر على كاتبها قالة العصد (قول الشارح ليست منه في ذلك) أى

لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة مع مبالغتهم في أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره ليست منه في ذلك وإنما هي في الفاتحة لا ابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفي غيرها للفصل بين السور قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو دار دو غير موهى منه في أثناء النمل إجماعاً وليست منه أول براءة

لا قطعية إذ لم يقم دليل قطعي على أنها منه والظن لا يستفاد من التواتر بل يكفي فيه الآحاد إلا أن هذا يشكل بما ساقى من نفي القرآنية عما نزل آحاداً فالأحسن أن يجاب بأن توصية الصحابة ومبالغتهم في تجديد المصحف عمداً ليس بقرآن عادة شرعية ثابتة بالتواتر منادية أن نقل التسمية فيه يدل على قرآنيته وقد عارض هذه عادة مثلها وهي أنها في الشريعة شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء بها فلعمري العادتين في كلا الطرفين لم يكفر إحدى الطائفتين الأخرى وهذا معنى قول ابن الحاجب أن الشبهة الحاصلة من دليل كل طائفة قوية في حق الأخرى واجاب سم بانها مستثناة منه لقوة الأدلة الدالة على أنها قرآن وليس بالقوى فالحق ما أفاده بعض الفضلاء من أن نقل البسملة بالتواتر لكن لا على الجزم بانها قرآن أو غير قرآن كيف والقراء كلهم على افتتاح السورة بالبسملة ويؤيده أيضاً قول الشارح لأنها مكتوبة الخ لكن لا يدل على هذا قرآنيته لاحتمال الفصل الآتي وأما تعين قراءتها في الفاتحة وبطلان صلاة التالى بتعمد تركها عند نافيها فلمعنى يخص الصلاة (قوله لأنها مكتوبة الخ) - ليل اقرانى من الشكل الاول ذكر الشارح صفراء وطوى الكبرى وذكر دليلها تقريره هكذا البسملة مكتوبة أول كل سورة بخط السور في مصاحف الصحابة وكل ما هو كذلك فهو قرآن بالبسملة قرآن أما الصغرى فبديهية وأما الكبرى فقد ذكر دليلها بقوله أن الصحابة بالغوا الخ (قوله بخط السور) دفع بهذا ما يقال أن أسماء السور كذلك مكتوبة لأن كاتبها بغير خط المصحف بل متميزة بخط آخر ومداد آخر (قوله في مصاحف الصحابة) نسب اليهم باعتبار أن عثمان رضى الله عنه جمعهم عليه كما نسب اليه باعتبار أنه تسبب في جمعه (قوله أن لا يكتب فيها ليس منه) أى بخط السور فحذف القيد من هذا لدلالة الاول عليه فلا يرد أسماء السور (قوله حتى النقط والشكل) بالرفع عطفاً على ما ليس منه وبالجر عطفاً على ما المجزورة في مما يتعلق وهو غاية في المبالغة أى انتهت مبالغتهم إلى عدم كتابة ذلك وعدم كتابة أمين والاستعاذة أيضاً مع كون كل منهما من سنن القراءة ثم أن تراجم السور وكذلك النقط والشكل حدث بعد الصحابة وما يدل لنا أيضاً ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات وأولهن بسم الله الرحمن الرحيم (قوله وقال القاضي) هو مالكي المذهب فاستدل له لتقوية مذهبه (قوله ليست منه في ذلك) أى أول كل سورة غير براءة (قوله وإنما هي في الفاتحة الخ) مردود بأنه لو كان المقصود من كتابتها في الفاتحة وفي غيرها ما ذكر لما ساغ كتابتها بخط السور لمبالغة الصحابة في تجريد القرآن عما عداه ولكتبت أول براءة وما ذكر في الخبر لا حجة فيه لمن نفي كونها قرآناً بل قد احتج به من أثبت لان قوله حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم إن لم يكن ظاهراً في نزولها قرآناً فمحتمل بتعين الحمل عليه بالقاطع وهو الإجماع على كتابتها بخط السور مع المبالغة في تجريد القرآن عما عداه كما تقرر اه ذكرها ويقويه ما ذكره الزمخشري في

ليست آية من القرآن أوائل السور وإنما اقتسح بها للتبرك وذلك لأنه لم يتواتر هذا الحكم وهو أنها من القرآن أول كل سورة فلا يكون قرآناً لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله فقطع بأنها ليست بقرآن كذا نقل عنهم قال العصد تواتر كونها من القرآن غير لازم بل اللازم تواترها في المحل أى تواتر نقلها كتابة في المصحف وتلاوة على الألسن في ذلك المحل فذلك كاف وأيضاً إن سلمنا أنها لم يتواتر كونها من القرآن أول كل سورة لكن لانسلم أنها لم تتواتر كونها من القرآن ومثل هذا يقال في الإجماع تدبر (قول الشارح وليست منه أول براءة) في التفسير الكبير أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في أن سورة الأنفال وسورة التوبة سورة واحدة أم سورتان فقال بعضهم واحدة لنزولها في القتال وقال بعضهم سورتان فلما ظهر الاختلاف في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيهاً على قول من يقول

كتاب

سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيهاً على قول من يقول

سورة واحدة كذا نقل عن بعضهم توجيهاً لترك بسملة براءة وفيه أنه يحتمل أن من يقول بانها سورتان يقول أن البسملة ليست

جزء من القرآن أول براءة فلا تثبت هناك فلا يلزم ان يكون عدم كتابتها التفتيه على قول من يقول سورة واحدة الا اذا كان من يقول انها سورتان يقول بان البسمة جزء من براءة وكان هذا الوجه يرى ذلك فرد عليه (٢٩٧) المصنف ولم يذكره الشارح مقابلا للصحيح ايضا في براءة

لانه قول صدر من قائله توجيها للفصل وعدم كتابتها لعل انه قول له فلم يعتد به الشارح هذا غاية التوجيه هنا والله اعلم بأسرار عباده . فان قلت كل من الفريقين يدعى القطع بمدعاه لكن لم يكفر بعضهم بعضا . قلت قوة شبهة كل عنده تمنع تكفيره لدلائها على انه غير مكابر للحق ولا قاصدا لنكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم قطعا قاله ابن الحاجب (قول المصنف لا ما نقل آحادا) قد عرفت ان البسمة متواترة فصح التقابل وان دفع مافي الحاشية وعلم من قوله لا ما نقل آحادا أن القرآن كله متواتر وانما احتاج للنص على تواتر الفرائد لانها كما نقله الامام السيوطي في الاتقان عن الزكشي غير القرآن وعبارته قال الزكشي في البرهان

لنزولها بالقتال الذي لا تناسبه البسمة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل آحادا) قرأنا كما يمانهما في قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا ايماهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن لا يجازه الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة تتوفر الدواعي على نفسه تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه (و) القراءات السبع

كشافه عن ابن عباس رضي الله عنهما من تركها أي البسمة فقد ترك مائة وأربعة عشرة آية من كتاب الله (قوله ومنه) أي من هذه العادة وذكر بتأويلها بالاعتقاد (قوله وقال ابن عباس الخ) دليل لقوله للفصل وقد علمت مافيه (قوله لا يعرف الخ) فهذا يدل على انه آتي به للفصل وهذا محتمل لسكونها بما بعدها ولعدمه (قوله وليست منه أول براءة) المناسب ولم توجد لايام عبارة انها وجدت أول براءة لكن ليست منها مع انها لم توجد قال سم ولم يقل اجماعا لعله لتردده فيه ولا فقد نقل النووي في المجموع الاجماع عليه ولا يخفى ان نسبة الشارح للتردد في مثله بما قدح في سعة اطلاعه والعجب انه كثيرا ما ينسب لسعة الاطلاع في مواضع يخالف فيها الجهم الغفير مع نسبة التردد اليه فيما هو غير خاف على غيره فضلا عنه فلا حسن الجواب بانه سكت عن ذكر الاجماع لظهوره ولا غناء ذكره قبله عنه (قوله والرفق) عطف مرادف والرحمة والرفق منافيان للقتال الذي تضمنت الامر به (قوله لا ما نقل آحادا) أي غير البسمة بناء على انها نقلت آحادا ليصح العطف بلا فان شرطه ان لا يصدق احد متعاطفيا على الاخر قاله سم وفيه ما قد علمت (قوله تتوفر الدواعي) أي تكثر وضمنه معنى تجمع فعداه بعل (قوله تواترا) فلو كان ما نقل آحادا قرأت التواتر نقله (قوله ويكفي التواتر فيه) أي العصر الاول ويلزم عليه ان يكون قرأنا بالنسبة للعصر الاول غير قرآن بالنسبة اليه لا قطعاع تواتره والكلام في القرآن المستمرة قرآنيته في جميع الاعصار والازمان ثم هذا كله بناء على اشتراط التواتر في المنقول قرآنا وسيأتي مافيه عند قوله ولا يتجزأ القراءة بالشاذ (قوله والقراءات السبع الخ) هذا الحكم يجمع عليه بين اهل السنة إلا من شذ من الخنفية كصاحب البديع فانه ذهب إلى انها مشهورة وذهب المعتزلة إلى انها آحاد غير متواترة والمراد نفي التواتر عن قراءة الشيخ المخصوص بتمامها . كنافع مثلا بل منها ما هو آحاد و منها ما هو متواتر وليس المراد نفي التواتر من اصله ولا يلزم نفي التواتر عن القرآن كله والاجماع خلافة وهذا بخلاف الاول ان الاسانيد إلى الائمة السبعة واسانيدهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم على ما في كتب القراءة آحاد لا تبلغ عدد التواتر فن ابن جاء التواتر واجيب بان انحصار الاسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القرآن عن غيرهم وانما نسبت القراءة إلى الائمة ومن ذكر في اسانيدهم والاسانيد اليهم لتصديقهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم في طبقته ما يبلغها عدد التواتر لان القرآن قد تلقاه من اهل كل بلد بقراءة امامهم الجهم الغفير عن مثلهم وكذلك دائما مع تلقى الامة لقراءة كل منهم بالقبول الثاني ان من القواعد انه لا تعارض بين قاطعين فلو كانت القراءة السبع متواترة لما تعارضت مع انه وقع فيها ذلك

(٣٨ - عطار - اول) القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والاعجاز والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما اه انتهى

(قول المصنف قيل فيما ليس من قبيل (٢٩٨) الاداء) أى سواء اتفقت الطرق على نسبته لقائله أو نقاه بعضها عنه فهذا القول

المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابن كثير وعاصم وحزمة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله عليه وسلم إلينا أى نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم (قيل) يعنى قال ابن الحاجب (فما ليس من قبيل الاداء) أى فما هو من قبيله بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك (كالمذ) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين (١) فى نحو جاء وما أنزل وواوين فى نحو السوء وقالوا أنؤمن ويأين فى نحو جئ وفى أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التى هى خلاف الأصل من الفتح محضة أو بين بين بان ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذى هو خلاف الأصل من التحقيق نقلا نحو قد أفلح وإبدالا نحو يؤمنون وتسهيلا نحو أينكم واسقاطا نحو جاء أجلم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أى كما قال المصنف فى اداء الكلمة يعنى غير ما تقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو إياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبى شامة لم يتعرضوا لما قاله والمصنف

وجوابه انا نمنع التعارض لان من قرأ باحدى القراءتين لا ينكر الاخرى ولا يتأتى التعارض إلا لو تفرقت قراءة غيره وشهرته بروايته واعتناؤه بها لا يقتضى انه ينفي غيرها كارباب المذاهب (قوله المعروفة) اشارة إلى أن أَل العهد الذهنى (قوله يمتنع عادة) أى يحيل العقل بحسب العادة توافقهم على الكذب كان التوافق قصدا أو على سبيل الاتفاق (قوله فليس بمتواتر) لان الهيئة لا يمكن ضبطها من قراءته صلى الله عليه وسلم وقول الكوراني ان كلام ابن الحاجب لا وجه له لان نقلة المدود هم نقلة القرآن ولو كان المذكور ونحوه غير متواتر لزم أن القرآن غير متواتر مردود بان المتواتر أصل المدود الذى قال ابن الحاجب بعدم تواتره ما يتحقق اللفظ بدونه وهو ما زيد فى المدك اشارة لذلك الشارح بقوله الذى زيد الخ (قوله بنصف الخ) فيكون ثلاث حركات (قوله أو اثنين) فيكون ثمانية حركات (قوله التى هى خلاف الأصل) وأما أصل الامالة فتواتر (قوله من الفتح) بيان للأصل وقوله نقلا الخ حال من التخفيف (قوله قال أبو شامة والالفاظ) بالجر عطف على قوله كالمذ (قوله أى كما قال المصنف) أى فى منع الموانع (قوله يعنى غير ما تقدم) أى عن ابن الحاجب من الامثلة وسيظهر فى كلام الشارح وجه العناية (قوله كالفاظهم) أى تلفظهم ونطقهم فصحت الظرفية (قوله بزيادة) حال من الالفاظ والياء للابسة (قوله على أقل التشديد) الذى هو متواتر (قوله هى مبالغة أو توسط) بيان للزيادة (قوله وغير ابن الحاجب الخ) فيه تنبيه على وجه ضعفه وانه قول لاسلف لهما فيه فقد قال ابن الجزرى فى أول النشر لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب فى ذلك وقد نص أئمة الاصول على تواتر ذلك كله كالقاضى أبى بكر فى كتابه الانتصار وغيره (قوله وافق) أى فى منع الموانع وهذا اشارة إلى أن المصنف انما ضعف كلام ابن الحاجب من حيث عموم مفهوم قوله ما ليس من قبيل الاداء فانه يقتضى نفى تواتر كل ما هو من قبل الاداء مع ان بعضه متواتر عند المصنف اما جزما أو ترددا (قوله الاول) هو المدود الثانى الامالة والثالث التخفيف والرابع الالفاظ المختلف فيها بين القراء (قوله ومقصوده) مبتدا خبره قوله تلك الزيادة وقد يقال يعنى عن هذا العناية السابقة إلا ان يقال انه (١) قوله قدر ألفين أى قدر اربع حركات لاصبع من اصابع اليد لأن الألف عندهم بحركتين وقيس اه كاتبه عفى عنه

شامل لقول أبى شامة الآتى فى الشرح (قول الشارح بان كان هيئة) خرج ما كان لفظا كالف مالكة لانه لفظ قرأ فى فهو متواتر (قول الشارح يتحقق بدونها) خرج اصل المدفوع متواتر (قوله لم يقل به كل من القراء) أى لم يقرأ به ولا فهو متواتر لا ينكره أحد (قوله وفيه نظر) هو كذلك فان كلام ابن الحاجب فى الزائد على الأصل كما أن كلام غيره فيه أيضا (قوله أمر لا يضبطه السماع) بخلاف أصل المدفوع فانه مضبوط بحركتين ففى نقل لا اشتباه فيه فان غايته أن يحمل على أصله ان لم يعين أو عين مع الحكم على ناقله بالاشتباه (قوله بين المحضة والفتحة) لم يقل بين الكسرة والفتحة لان الغرض أن هذه إلى الفتحة اقرب بخلاف ما بين الكسرة والفتحة فانها متوسطة وبه تعلم ما فى قوله الآتى أى يكون القرب من الكسرة مساويا (قوله خلافا لما اشار اليه الكمال) الحق مع الكمال لان الأصل المتواتر هو الفتح وما خرج عنه فاما قريب منه وهو ما بين بين أو من

الكسرة وهو المحضة تدبر

(قول المصنف قال أبو شامة والالفاظ الخ) فيه أمور هـ الاول انك قد عرفت أن (٢٩٩) كلام ابن الحاجب شامل للبتق على

نسبته لقارئه والمختلف فيه فلا وجه لتخصيصه بغير ما قال أبو شامة بناء على فهم المصنف وحيد لا حاجة لنقل كلام أبي شامة الثاني ان كلام أبي شامة ليس فيما اختلف فيه مطلقا بل فيما نفيت نسبته لمن نسب اليه في بعض الطرق الثالث أن كلام أبي شامة عام لما كان من طريق الاداموالم لم يكن منه وقد خصه المصنف بما كان من طريق الاداموالم إلا أن الحق ما صنعه المصنف في هذا والالزم أن يقول أبو شامة بان بعض الفاظ للقرآن غير متواتر ولا يقول به الرابع أن عطف قول ابن شامة على أمثلة ابن الحاجب يقتضي أن أباشامة شاركه فيها وزاد عليه هذا وقد عرفت أن ليس له إلا ذلك فلا وجه لهذا لعطف فتأمل (قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ) أي مع اعتقاد كونه قرآنا بل اعتقاد ذلك لا يجوز أما مع عدم ذلك فلا يمتنع (قول الشارح أي ما نقل قرآنا أحادا) فدار الجواز عند المصنف على التواتر وعدمه على عدمه كما أن عدم الشذوذ

واقف على عدم تواتر الاول وتردد في تواتر الثاني وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال في الرابع انه متواتر فيما يظهر ومقصوده مما نقله عن أبي شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أباشامة لم يرد جميع الالفاظ إذ قال في كتابه المرشد الوجيز ماشاع على السنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أن القراءات السبع متواترة تقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى انه نفيت نسبته اليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراءات لاسيما كتب المغاربة والمشاركة فيبينها تبين في مواضع كثيرة والحاصل انا لا نلزم التواتر في جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء أي بل منهما المتواتر وهو ما انفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الادامو ما هو من قبيله وان حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم (ولا تجوز القراءة بالشاذ) أي ما نقل قرآنا أحادا إلا في الصلاة ولا خارجا بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووي في فتاويه (والصحيح انه ما وراء العشرة) أي السبعة السابقة وقراءات يعقوب وإبي جعفر وخلف فلهذا الثلاثة تجوز القراءتها (وفاقا للبغوي والشيخ الامام) والدالمصنف لانها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية

توطئة لقوله على انه الخ (قوله المتناول بظاهره) ولا فقد قال فيما تقدم يعني غير ما تقدم (قوله على أن الخ) استدراك على نقل المصنف عن أبي شامة ما تقدم بان فيه عموما وخصوصا فهو اعتراض من وجهين حيث نقل عنه ما يقتضي انه اراد جميع الالفاظ التي اتفقت الطرق على نقلها عن القراء والتي اختلفت وهو قائل بالثاني فقط وحيث خص كلامه بما هو من قبيل الادامو مع ان كلامه بظاهره شامل له ولغيره (قوله في كتابه المرشد) هو المرشد المختصره شيخ الاسلام في الوقف والابتداء (قوله فيما اتفقت) وان اختلف فيه كلام القراء فيما بينهم وكلام المصنف يشمله (قوله دون ما اختلفت فيه) كان نقله بعضهم عن قارئه ونفاه بعضهم عنه (قوله في بعض الطرق) هم رواية الرواة كرواة نافع وابن كثير مثلاً (قوله والحاصل الخ) من كلام أبي شامة وآخره قوله بين القراء (قوله بالمعنى السابق) بان نفيت نسبته اليهم (قوله وهذا) أي ما اختلفت فيه الطرق (قوله يتناول ما ليس الخ) أي والمصنف خصه بما هو من قبيل الادامو فقد خصص في موضع التعميم وعمم في موضع التخصيص (قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ) أي يمتنع قراءته مع اعتقاد قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته كذلك اما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للبتق منه إلا ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على مساق يدل على قرآنية الجميع (قوله أي ما نقل قرآنا أحادا) هذا يقتضي ان مناط الجواز التواتر فانه لا فرق في المنقول أحادا بين أن يكون صحيح السند ووجه مستقيم في العربية الخ وبين أن لا يكون كذلك وعلى هذا فكان اللاتق بالشارح ان يقول في مسأتي فلهذا الثلاثة تجوز القراءة بها لانها متواترة بدل قوله لانها لا تخالف الخ فان المصنف صرح بتواتر الثلاث في منع الموانع وقال أن القول بعدم تواترها في غاية السقوط اه فقد خلط الشارح طريقة الاصوليين بطريقة القراء في القراءة الشاذة افاده السكالم وسيأتي الاعتذار عن الشارح (قوله ان غير المعنى) أي ان زاد حرفا وخصه كافي الروضة واصلها وغيرهما قاله شيخ الاسلام وقيدهم الزيادة بتغيير المعنى قال ولا فجرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما صرح به كلامهم فكيف اذا وردت (قوله عالما) أي بالحكم (قوله لانها لا تخالف رسم الخ) المراد به التعريف وهذا اشارة لضابط للقراء في القراءة المعتمدة والقراءة الشاذة فكل قراءة اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة فهي معتمدة يجوز ان يقرأ بها سواء كانت متواترة ام لا وكل قراءة اختلف فيها واحد منها فهي شاذة كما قال ابن الجزري

والشذوذ كذلك (قول المصنف) والصحيح انه ما وراء العشرة فالعشرة متواترة

عند المصنف وقد صرح بتواترها في منع الموانع وقال ان القول بعدم تواترها في غاية السقوط (قول الشارح لانها لا تخالف رسم السبع)

أى تعريف السبع أو طريقة تعني مع تواترها (٣٠٠) عند المصنف وإنما لم يذكر مع ان الاجازة عند المصنف مبنية عليه كما تقدم

وموافقة خط المصحف الامام ولا يضرب في العزوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من القراآت التسعة اذ له في كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ما رواه السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلاف كما تقدم (اما اجراؤه بجرى) الاخبار (الاحاد) في الاحتجاج (في الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء

وحيث ما يختل ركن اثبت * شذوذه لو انه في السبعة

وعلى هذا درج بعض الفقهاء ومنهم البغوى فانهم قسموا القراءة إلى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيحة وهي ما اجتمع فيها الامور الثلاثة وشاذة وهي ما سواهما وجوزوا القراءة بالاولين وأما الاصوليون وبعض الفقهاء ومنهم النووي فلا يكتفون بذلك بل يشترطون التواتر فلا تجوز عندهم القراءة بما زاد على السبع بناء على انها غير متواترة هذا وقد استشكل الكمال ابن الهمام في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية قائلا ان ارادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين الكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم وان ارادوا وجها ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل قراءة شاذة اه قال سمع ويمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف على ذلك فيما لم يتواتر أما ما تواتر فتجوز به القراءة مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه صلى الله عليه وسلم فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك بخلاف غيره اه وفي الكشف واما قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء على اضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشاذا قال والذي حمله على ذلك انه رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرأ بجر الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب اه وهذا من جملة سقطاته فان القراءة سنة متبعة لا يطرق الرأى والقياس وقد ذكرنا كلاما رأينا تركه خير من ذكره ساعه الله تعالى (قوله وموافقة خط) ولو من بعض الطرق (قوله المصحف الامام) هو مصحف عثمان رضي الله عنه لانه امام المصاحف وقدمتها (قوله ولا يضرب) جواب عن اعتراض الزركشي ان الموجودات تفسر البغوى ذكر أبي جعفر ويعقوب دون خلف مع التنبيه على ان ما خذ الجواب كلام المصنف في منع الموانع (قوله في كل حرف) المراد به الكلمة التي فيها القراءة (قوله فجعلت قراءة تخصه) فظهر المصنف إلى ذلك والبغوى لم يذكره نظرا إلى أنها لا تخرج عن قراءة غيره فلم يجعل قراءة مستقلة (قوله ما رواه السبعة) اي ما انفرد به واحد من الثلاثة عن السبعة اما ما وافق فيه غير واحد قطعاً من السبعة فتواتر (قوله فتكون الثلاث منه) أي من الشاذ وظاهر كلام الراعي اعتماده لكن ائمة القراء على انكاره اشد انكار حتى لقد قال الشيخ أبو حيان لانعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع اه كمال (قوله وان حكى البغوى الاتفاق) أي فانه بحسب ما وصل اليه فلا يكون حجة على القائل بان الشاذ ما رواه السبعة (قوله بجرى) بالضم لانه من الرباعي ثم لما كانت هذه العبارة تقتضي انه ليس آحادا وإنما جرى مجراها مع انه آحادين الشارح المراد بقوله الاخبار الخ وقرينة هذا المحذوف اشعار لفظ الاحاد بها فان موصوفها المنقول وفي الغالب يكون خبرا (قوله فهو الصحيح) اي ولو قلنا الشاذ ما رواه السبعة فغاير الصحيح السابق والاحسن ان الضمير في قوله اما اجراؤه للشاذ مطلقا (قوله ولا يلزم من انتفاء الخ) نظرية الكوراني بمنع الحصر لجواز كونه مذهب الراوى وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلناهم بان الشافعي اوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه ورده سم بان الغرض انه منقول عن النبي ﷺ فهو مرفوع قطعاً فكيف يصح مع ذلك تحريره كونه مذهب الراوى بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوى برفعه إلى النبي ﷺ كان في حكم المرفوع اذ

لانه لم ينقل عن البغوى والشيخ الامام إنما عللا بما قاله الشارح مع فهمه من قوله والصحيح الخ بعد بيان معنى الشاذ وهي طريقة للفقهاء وبعض الاصوليين في ضبط ما ليس بمتواتر ولا شاذ والحاصل ان الاقسام عندهم ثلاثة متواتر وصحيح وشاذ وهذا هو الصحيح عندهم وعند المصنف متواتر فلم ان موافقة المصنف لها إنما هي في تجوز القراءة دون تعليقه ولذلك قال الشارح فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها اشارة الى ان الموافقة إنما هي في التجوز فتأمل (قوله المصنف اما اجراؤه بجرى الاخبار الخ) سياق ان خبر الواحد العدل يفيد العلم عند وجود القرائن الدالة على ذلك بل قال العضد لا حاجة إلى العدالة حيث كان المدار على القرائن (قول الشارح ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته الخ) اي لانه عدل مع قرائن افادت العلم القطعي بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما سياق اشتراط ذلك في اخبار الآحاد فما بقي الاحتمال ان ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وخبر بيان الشيء فظنه الناقل قرآنا فاذا بطل كونه قرآنا تعين ان يكون خبرا

كذا يؤخذ من السعد هنا والعرض في سبأى وتوفر الدواعى على نقله قرآنا تواتر انما يطل كونه قرآنا لا خبرا القرآنية

(قول الشارح انتفاء عموم خبريته) أى خبريته اللازمة له كأنها لازمة للقرآن أيضا (٣٠١) اذ كل يصدق عليه خبر أى منقول

عن النبي صلى الله عليه وسلم
(قول الشارح ولم تثبت
قرآنيته) قال السعد فيه
أن عدم ثبوت قرآنيته
لا يقتضى عدم ثوب خبريته
لجواز أن يكون خبر المثل
خبرا وإذا تأملت فيما
حررناه التامل الصادق
عرفت اندفاع جميع
الشكوك التى عرضت فى
هذا المقام للتأخرين
(قوله مالا معنى له أصلا)
أى فيكون كلاما منتظما
لا للإفادة بل للإبلاء
فلا معنى له حقيقة ولا
تاويلا قاله السعد فى حاشية
العصدي أى لأن القرآن
إنما نزل بيانا وهدى ولو
كان له معنى غير بين لم
يكن بيانا وهدى كذا فى
بعض التفاسير وقد يرد
ما قالوه ما قيل أن المشركين
كانوا لا يستمعون للقرآن
وقالوا لا تسمعوا لهذا
القرآن فانزل الله هذه الفرائع
ليتأملوا هل يأتى بعدها
ما يبينها فإذا تأملوا فيه عرفوا
اعجازها فآمنوا وهذه فائدة
أى فائدة والحق أن الله متعال
عن ذلك اذ خلوه عن المعنى
مخل بالبلاغة والفصاحة
الذين هما وجه الإعجاز
والبيان والهدى ثابتان له
وإن لم تفهم هذه الفرائع
اذ البيان والهدى بالكل

خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثانى وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت
قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهاءنا على قطع بين السارق بقراءة ايمانهم وانما لم يوجبوا التتابع
فى صوم كفارة اليمين الذى هو احد قولى الشافعى بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صحح الدارقطنى
استناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات (ولا
يجوز ورود مالا معنى له

القرآنية مالا مدخل للرأى فيها فمثل ذلك انما يحمل على الرفع والشافعى رضى الله عنه استدلل بمجرد
كونها قراءة شاذة فانه أطلق الاحتجاج بها فيها حكاه البويطى عنه وعليه جمهور أصحابه واما قوله وانما
لم يوجب التتابع الخ فقد دفعه الشارح وبقي هنا بحث وهو أنه سيأتى فى كتاب السنة أن من المقطوع
بكذبه المنقول آحادا اذا كان عاتوفا للدواعى على نقله تواترا وهذا يقتضى ان الشاذ من المقطوع بكذبه
لانه نقل آحادا وتوفر الدواعى على نقله تواترا فاع قطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد
فى الاحتجاج به وكيف يجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه فى العريية وموافقة خط
المصنف الامام وان لم يتواتر وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم ما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية
لامطلقا بخلاف الاخبار الآحاد اذا كانت عاتوفا للدواعى على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس
لها جهتان حتى تسقط احدهما وتبقى الاخرى واما بان توفر الدواعى على نقله تواترا انما يقتضى نقله
تواترا فى الجملة وعدالة ناقله يقتضى انه كان متواترا فى العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل
القطع بكذبه مالم يحتمل انه كان متواترا فى العصر الاول احتماله منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته
وعن الثانى بان التواتر انما يشترط فى ثبوت قرآنيته قطعا لا فى ثبوتها فى الجملة ايضا فليتأمل افاده سم
(قوله انتفاء عموم خبريته) لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام (قوله والثانى) أى مقابل
الصحيح ادعى امام الحرمين فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى وتبعه فيه ابو نصر القشيري وابن السمعاني
وغيرهما وقال النووي فى شرح مسلم أنه مذهب الشافعى قال لان ناقلها لم ينقلها إلا على انها قرآن والقرآن
لا يثبت الا بالتواتر واذا لم يثبت قرآن لم يثبت خبرا اه كمال (قوله لانه انما نقل قرآنا) أى لا على انه خبر
حتى لا يلزم من نفي القرآنية نفي الخبرية (قوله ولم يثبت) أى لعدم التواتر واذا لم تثبت قرآنيته فلا
تثبت خبريته فلا يصح الاحتجاج به لعدم ثبوت الخبرية (قوله كانه لما صحح الدارقطنى) انما اتى
بالكانية لاحتمال ان النسخ للتلاوة دون الحكم (قوله فسقطت) أى نسخت تلاوة وحكما لانها سقطت
دون نسخ لان الله تعالى تكفل بحفظه (قوله ولا يجوز ورود مالا معنى له) أى ولا يجوز القول بذلك
لان الورد ودوعده ليس فى قدر تناو قد ترجم هذه المسئلة فى المنهاج بقوله لا يخاطب الله بمهمل وهى أولى
وان استلزمها كلام المصنف بجهة عمومها فان ورود مالا معنى له فى القرآن شامل لان يكون خطابا أو غيره
ثم لا يخلو اما ان يراد بالمهمل اللفظ الذى لم يوضع لمعنى أصلا أو مالا يمكن فهمه لاسيلا الى الاول فان احدا
من يوثق به لم يقل بذلك فلا يصلح ان يكون محل النزاع كيف والقرآن العزيز فى اعلا طبقات البلاغة
المشترط فيها فصاحة الكلام ووقوع ما يخل بالفصاحة فيه يخرج عنها فكيف بالمهمل وأيضا لو تلفظ
واحد من أئمة خطابه بمهمل نسب الى هذيان وعبث فكيف بالحضرة العلية وأيضا لو فرض وقوعه فى
القرآن للزم لإمام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يخاطب به مصانع البلغاء وأعظم الفصحاء الذين هم نقدة
الكلام وحكا كبره وقد تطلعات رؤسهم عند سماعه ولم يجدوا فيه مغمزا من جهة البلاغة والفصاحة
فلو وقع فيه لفظ مهمل لسارعوا الى المبادرة بالطنن فيه وأيضاً التمثيل المورد بفرائع السورباني
ان المراد به ذلك والله درالكوراني والزركشى حيث قال ان احدا لم يقل ان فى القرآن مالا معنى له وقال

لان لهذه الفرائع دخلا فى الاعجاز وما قيل فى التأيد موجود مع كونه له معنى لا فهمه

في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لوجوده فيه كالحروف المقطعة أوائل السور وفي السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بأن الحروف أسماء للسور

الأمدي وكفى به - بجة لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلا ولا إلى الثاني فإنه واقع اتفاقا كما في فواتح السور والآيات المتشابهات لا يقال أن الكلام في الجواز العقلي ولا يلزمه الوقوع لانا نقول الاقدام على تجويز مثله تجاسر غير لائق فإنه نقص والنقص في حقه سبحانه محال على أن النزاع انجر آخر إلى الوقوع بالفعل بدل لذلك قول الشارح قالوا لوجوده الخ وقد يقال باختیار الثاني وإن المعنى بالمهمل ما لا يمكن فهمه بحسب مراده تعالى وإن أمكن فهمه على وجه صحيح يدل لذلك قول البيضاوي في مناجاة أن اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة إلى معنى هو خلاف الظاهر مهملا وقد استدلت الحشوية أيضا بآية وما يعلم تأويله إلا الله بالوقت فقالوا الكون المتشابه غير معلوم لنا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل نقله الخجندی ومعلوم أن فواتح السور والآيات المتشابهات وإن فهم لها معنى صحيح إلا أنه غير مقطوع بأنه مراد قائله تعالى ولذلك سلك كثير من المفسرين هذا حيث قالوا في الفواتح الله أعلم بمراده ولما رأى الحشوية أن مثله غير مفهوم ومنه مراد قائله نفو المعنى عنه أصلا وقالوا أنه لا معنى له بمعنى أنه غير موضوع بل بمعنى ما ذكرناه في وسعي من توجيه هذا الكلام الذي اضطربت فيه الأفهام ولم أر لاحد ممن كتب ههنا كلاما شافيا والشيخ ابن قاسم رحمه الله تعالى بعد أن سحب ذيل القول وأكثر القول وار تكب التأويلات انفصل على أن لا طائل من تطويله في هذا المحل (قوله والسنة) لا يخفى أن ترجمة المسئلة بلا مخاطب الله بمهمل وبهل يجوز أن يتكلم الله بشيء مولا يعني به شيئا وغير ذلك من عباراتهم يفيدان محل الخلاف الكتاب العزيز دون السنة والشارح اخذه من قول المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى قال الاصفهاني في شرحه لا أعلم احدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فإن السهو والنسيان جائزان في حق الانبياء اه ويؤيده أن وقوع مثله في السنة ليس بأبعد من أمور جزوت في حقه صلى الله عليه وسلم غير قاذحة في العصمة وحينئذ فلا يتجه ذكر السنة وجعلها من محل الخلاف أيضا (قوله كالحروف المقطعة) أي كأسمائها فإن الموجود هو الاسماء قال في الكشف الالفاظ التي يتجهى بها الاسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم مسمى به ضه من ضرب إذا تهجته وقد رويت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كأسمائها وهي حروف وجدان والاسامي عدد حروفها مرتبة إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا في التسمية على المسمى فلم يعقلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها سوى الالف فاتهم استعمالها والهمزة مكان مسميها لانه لا يكون إلا ساكنا وهي اسماء معربة وانما سكنت سكونا زيدا وعمر وغيرهما من الاسماء حيث لا يسمها اعراب لفقد مقتضيه وموجبه الدليل على أن سكونها وقف وليس ببناء انها لو بنيت لحذى بها حذ وكيف وأين وهؤلاء ولم نقل صادقاتين مجموعا فيها بين ساكنين اه وأورد الناصر ان في التثنية بها لما لا معنى له شيء اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه وأقول هذا الايراد لا معنى له فإنه ليس الكلام في المعاني التي وضعت لها اذ لا يرتاب احد في ذلك فليس هذا محل الخلاف بل المراد المعاني المرادة منها ولذلك اختلف في بيانها المفسرون فلهذا المراد منها الخ غير مستقيم بل هي دالة عليها ولكنها غير مرادة منها وقرئ بين ما دل عليه اللفظ بين ما يراد منه والعجب من سم كيف سلم له الايراد واعتذر عن الشارح بأنه ناقل لعبارة الحشوية ثم اجاب بما لا ميسر له بالمقام (قوله وفي السنة بالقياس الخ) قد علمت انه قياس مع الفارق فلا يتم (قوله أسماء للسور) فيه ان جعلها

(قول الشارح وأجيب
بأن الحروف الخ) لهم أن
هذا احتمال لا مرجح له على
غيره (قوله وفي التثنية بها
الخ) فيه أن المراد بالمعنى
ما هو المراد منها لا المعنى
الموضوعة له اذ لا يرتاب
فيه أحد وحينئذ لا حاجة
لجوابهم

كطهويس وسموا حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلون في حلقة امامه ردا وهؤلاء إلى حشى الحلقة أى جانبها (ولا) يجوز أن يرد في الكتاب والسنة (مايعنى به غير ظاهره إلا بدليل)

أسماء للسور يلزم عليه اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم جزء للمسمى والجزء لا يغير كله ولا يغير جميع أجزائه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لان الشئ لا يكون علامة موضوعا لنفسه وأيضا يلزم تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة والحال ان الجزء متقدم فيلزم توقف الشئ على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو دور وأجيب عن الاول بمنع منناه وهى المقدمة القائلة ان الجزء لا يغير الكل بل يغيره كما بين في محله ولئن سلمنا قلنا للمسمى هو مجموع السورة والاسم جزء فلا اتحاد وعن الثانى بان الجزء متقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور (قاعدة) قال ابن القيم في بدائع الفوائد الم مشتمل على الهجزة من اول المخارج من الصدر واللام من وسطها وهى اشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم من اخر الحروف مخرجا وهى الشقة فاشتملت على البداية والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها ففى مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدأ والمعاد وعلى الوسط من التشريع والاورام والنواهي فتأملها وامل الحروف المفردة فانها سورة مبنية عليها ونحو ذلك كرفها الخلق وتكرير القول ومراجعتة والقرب وتلقى الملك والقرين واللقاء في جهنم إلى غير ذلك ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجبرها وعلوها واقترانها وص ذكر فيها الخصومات مع النبي ﷺ والاختصاص عند داود عليه السلام فاذا تأملت علمت انه يليق بكل سورة ما يدت به وهو من الاسرار واستدلوا (١) ايضا بقوله تعالى طلعتها كأنه رؤس الشياطين فان ذلك مهمل لاموضوع له قلنا لانسلم انه مهمل كيف ولكل من المفردات معنى وضع له اللفظ غير ان الراس ههنا مستعمل في غير ما وضع له لكونه موضوعا للرأس الحقيقي وههنا استعمل في امر وهى كآيات الاغوال وأظفار المنية فهو مجاز لا مهمل (قولا ردا وهؤلاء الخ) لان الكلام الساقط يشق على النفس سماعه (قوله إلى حشا) فعلى هذا حشوية بفتح الشين وتسكن ايضا نسبة للحشولانهم يجوزوا وقوعه في القرآن وبالوجهين ضبطه الزركشى والبرماوى خلاف قول ابن الصلاح ان الفتح غلط (قوله إلا بدليل) في المنهاج وشرحه لا يعنى الله تعالى من كلامه معنى يكون خلاف الظاهر من غير بيان أى نصب قرينة تدل عليه اه ويعلم منه ان المراد الدليل من قبل المتكلم وهو بمعنى نصب القرينة وتفسير الشارح الدليل بالتحصيص في ذلك ايضا فسقط ما في سم أنه إن أراد دليلا قرآنيان يوجد في القرآن ما يعين المراد عما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم إطراد ذلك فان القرآن كثير اما بين بالسنة والاجماع دون القرآن وإن أراد أعم من الدليل القرآني ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لا تنقض مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والايخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله في تجوزهم ورود ذلك من غير دليل ه فان قيل تختار الشق الثاني من التريديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا إن اريد اعتبار وصحته بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققة لغير المرجئة أيضا في كثير من المواضع لاحتمال الخطأ وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق في حقهم قطعاً لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له اه فان الشق الثاني من التريديد باطل إذ هو مبنى على زعم ان المراد دليل من المخاطب ولا يتوهم احد ذلك بل المراد دليل القائل وهو الرب جل وعلا فان هذه المسئلة والتي قبلها متعلقتان بالمخاطب ومحصلهما هل يجوز عقلا ان يخاطبنا الرب بمهملاً او بلفظ عنى به خلاف ظاهره ولا ارتباط الثانية

(١) أى الحشوية على جواز وقوعها لا معنى له في الكتاب وقوله ايضا أى كما استدلوا بالحروف المقطعة اوائل السور اه كاتبه

(قول المصنف إلا بدليل)

أى شئ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب بأن يكون مشتملا على وجه الدلالة وما تمسك به المرجئة في دعواهم ليس كذلك فانهم قالوا إن اللاتق بالكرم تخصيص آيات الوعيد بالكافرو هذا كما ترى خال عن وجه الدلالة فما قيل انهم لم يدعوا ذلك إلا بدليل ولو عقلى والناسب لذلك الدليل الذى استدلوا به هو الله سبحانه بناء على زعمهم دلالة ولو فاسد فى نفس الامر فلم يخالفوا ما فى المتن ليس بشئ وبعض الناظرين لم يعرف وجه هذا القيل فقال ما قال

يبين المراد كافي العام المخصوص بمتأخر (خلافا للرجحة) في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة في عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الايمان وسموا رجحة لارجائهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وبقاء المجل) في الكتاب والسنة بناء على الاصح الاق من وقوعهم فيها (غير مبين) أى على احواله بان لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها لا لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته

بالاولى ذكرت عقبها في كتبهم وليت شدى كيف خفى على الشيخ مثل هذا بعد قول المنهاج وشرحه أى نصب قرينة وهل تكون القرينة إلا من المتكلم إلا أنه بقي الاشكال في الشق الاول فيجيب بان الاجماع له مستند من الكتاب أو السنة والسنة كالشرح للكتاب فرجع الدليل فيه إلى الكتاب وأما التخصيص بالعقل فانه لظهوره كان مغنيا عن نصب القرينة ومثلها واقع في كلام البلغاء من الاكتفاء كثيرا بالقرائن الحالية وفي القرآن من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير والمجاز كثير معتمد فيه على فهم المخاطبين بأساليب الكلام (قوله يبين المراد منه) أى ولو بحسب الظهور فان الأدلة المبينة لا يلزم ان يفيد المراد قطعاً ويبنى ان يراد بالدليل ما يشمل العقل لانه صارف للتشابه عن ظاهره كما ان المراد به أهم مما يبين المراد ومن الصارف عن الظاهر فيشمل مذهبي السلف والخلف في التشابه (قوله بمتأخر) اقتصار على ما هو الشأن الغالب ولا فكذلك إذا تقدم أو قارن (قوله المراد بالآية الخ) قال الجار بردى في شرح المنهاج هم ذهبوا إلى ان آيات الوعد والوعيد للترغيب في الاحسان والشفقة والترهيب من الملامى والظلم كى لا يختل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب اه فيفهم منه أن الارضاء واقع في آيات الوعد والوعيد لا الوعد فقط كما يوهمه اقتصار الشارح عليها (قوله لتأخيرهم اياها) أى الايات عن اعتبار معناها الصرفها عن ظاهرها ويحتمل ان الضمير للمعصية أو تأخير ضررها عن الاعتبار فرجته بالهمز مرأرجاً بمعنى آخر أو لانهم يعطون الرجاء بقولهم المذكور فعلى هذا يقال مرجية بفتح الراء وتشديد الجيم كقدمة فان بعض العرب يقول أرجيت وأخطيت وتوضيت قله في الصحاح ولا يخفى انه يلزم على ما ذكره ارتفاع الوثوق بخبره تعالى إذ لا كلام إلا ويحتمل خلاف ظاهره (قوله وفي بقاء المجل) قال في البرهان فان قيل قد بقي في كتاب الله تعالى مجمل قلنا اضطرب العلماء فيه فنع مانع من هذا واستروحوا إلى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وايضا لو ساغ اشتغال القرآن على مجملات لتطرق إلى القرآن العزيز وجوه من المطاعن وقال قاتلون لا يمتنع اشتغال القرآن على مجملات لا يعلم معناها الا الله والمختار عندنا ان كل ما ثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه فان ذلك يجر إلى تكليف المحال وما لا يتعلق باحكام التكليف فلا يبعد استمرار الاجمال فيه واستشار الله تعالى اسرفيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه اه (قوله على اجماله) قال الناصر البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمان الثاني ومتعلقه في قوله وفي بقاء المجل غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عدى فلا بد من تأويله بوجودى كما ذكره الشارح اه اقول يحصل ما ذكره ان البقاء معنى وجودى لكونه عبارة عن وجود الشيء في الزمن الثاني على ما هو التحقيق وغير مبين حال من المجل العامل فيه البقاء والحال قيد في عاملها وهو عدى لكون النفي مأخوذاً في مفهومه وأنت خير بأن المحققين على ان البقاء أمر اعتبارى ولئن سلمنا انه وجودى نقول لا مانع من تقييد الوجودى بالعدمى فهذه الحال في معنى الـ الـ المؤكدة فلا حاجة إلى هذا التهويل ولا لماسلكهم من التطويل (قوله أحدها لا) أى مطلقا كلفنا بجمع فقهه أو لا كالقرء في الاول واليدى الثاني وأورد عليه التشابه فانه مجمل مع انه غير مبين وقد يجاب بان هذا القائل يقول انه مبين الرايحين في العلم (قوله لان الله تعالى أكمل الدين الخ) فيه أن الدليل لا يطابق المدعى لصدق هذا

لقله اليوم اكملت لكم دينكم ثانياً نعم قال تعالى في متشابه الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله
إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما
(ثالثها الأصح لا يبقى) المجمع (المكلف بمعرفة) غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا
يطاق بخلاف غير المكلف على أن صواب العبارة بالعمل به

بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع والآية المستدل بها فتدأن الأكال في ذلك اليوم حصل ووقت
نزولها سابق على الوفاة وقد بينت أحكام كثيرة بعد هذا اليوم والجواب بان المراد باكمال الدين في ذلك
اليوم استيعاب أصوله وما بين بعد نزول الآية من فروع تلك الأصول يدل لذلك قول القاضي في التفسير
اليوم أكملت لكم دينكم بالنص والإظهار على الأديان كلها وبالتخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على
أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد (قول) إذ الوقف هنا) أي على لفظ الجلالة فيكون والرايخون مستأنفاً
ووجه بأنه لو لم يوقف عليه لكان والرايخون عطفاً على لفظ الجلالة فيكون يقولون آمنا حالاً أي قائلين
ذلك ثم لا جاز أن يكون حالاً من مجموع المتعاطفين فيلزم كونه سبحانه قائل ذلك أيضاً وهو باطل أو حال من
المعطوف ولا يصح لخالفة قاعدة العربية وأجيب بجواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا يس كقوله
تعالى ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة أي حالة كون يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أي ولد ولد إبراهيم
عليهم السلام إنما هو يعقوب دون إسحق قال الخجندی والوقف على الله هو المنقول عن ابن عباس
ويؤكد قراءة ابن مسعود أن تأويله إلا عند الله وما في مصحف أبي ويقول الرايخون في العلم وهو
المروى عن طاوس عن ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضي الله عنها من روى عنهم أن آمنوا بالمتشابه
ولم يعلموا تأويله وماروى عن عمر بن عبد العزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به (قوله) كما عليه جمهور
العلماء والمقابل يقول أن الرايخون يعلمونه أيضاً بناء على عطف والرايخون على لفظ الجلالة والذي
اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علم تفصيله ذاتاً وزماناً من غير واسطة أصلاً فلا ينافيه علم بعض
الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة أو إلهام من الله تعالى والله خالف أن يقول لا حاجة إلى
ذلك التأويل ولا يلزم اللغو والعبث على تقدير الخطاب بما لا يفهم لجواز كون بعض القرآن لا للفهم
بل للتدبير على اختصاص بعض الأسرار بعلمه تعالى على أن فيه فائدة وهي الثواب في تلاوته وابتلاء
الرايخون بمنعهم عن التفكير فيما يوصلهم إلى مبلغهم من العلم كما تبلى الجملة بتفصيله ولكل وجهة
(قوله) لعدم القائل بالفرق) قال ابن يعقوب فيه أن نفي القائل بالفرق لا يقتضي ثبوت القائل بالتساوي
وعلى تسليمه يطالب بالدليل وقياس أن لا فارق لا يسلم نعم احتمال الوقوع بين على تقدير تسامح احتمال
الوقوع في الكتاب (قوله) حذراً من التكليف بما لا يطاق) فيه أن التكليف به جائز وواقع عند
المصنف كما تقدم وهذا منه لأن كلامه من معرفة المجنول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن
الاثبات به مستحيل عادة وهو مقدور في الظاهر وليس من قبيل التكليف المحال كتكليف الغافل
إذ المكلف هنا ليس بغافل لأنه يدري ولكن لا يقدر وذاك لا يدري هذا يحصل ما في سم وأقول لا ورود
لهذا السؤال أصلاً لأن المصنف بصدد نقل الأقوال فالتصحيح لغيره ولا يرد السؤال إلا لو كان هو
المصحح وليس في كلامه ما يدل عليه والقائل بهذا يمنع التكليف بما لا يطاق إذ المسئلة خلافية والمحققون على
المنع وقد تقدم فيما نقلناه عن البرهان ما يؤيد ما قلنا حيث قالو المختار عندنا الخوذ كالتفصيل الذي
قاله الشارح وطريقة صاحب البرهان امتناع التكليف بالمحال كما تقدم نقله عنه (قوله) على أن
صواب العبارة) استدراك على ما يتوهم من استقامة عبارة المصنف وأجيب بأن ما عبر به أحسن فإن
المراد ما كلف بمعرفته سواء كان ليعمل به أو يعلم بخلاف التعبير بالعمل فإنه قاصر فإن أريد به ما يشمل

(قول الشارح وإذا ثبت
في الكتاب ثبت في السنة)
هذا إنما يفيد الجواز
والمدعى الوقوع (قول
الشارح حذراً من
التكليف بما لا يطاق) وهو
غير جائز عند قائل هذا
القول ولا دخل للمصنف
فيه فإن كان هو الأصح
عنده فلعلة أخرى (قوله) بل
مما شرط) مراده بالسبب
ما يتوقف عليه (قوله)
لكنه قاصر) فيه أنا
لا نقطع النظر عما قبل
العلاوة فتأمل

كافي البرهان وفي بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف إذ وقع له من غير تأمل (والحق) كما اختاره الامام الرازي وغيره (ان الادلة الثقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره) من المشاهدة كافي أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن اليها تواترا فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها (المنطوق والمفهوم) اي هذا مبجها (المنطوق ما) اي معنى (دل عليه اللفظ

العمل القلي كان مساويا للعبارة المصنف (قوله كافي البرهان) أقول عندى نسخة عتيقة صحيحة منه المذكور فيها العمل وقد نقلت عبارة سابقا (قوله والحق) اي من ثلاثة اقوال ثانيها ان الادلة الثقلية تفيد اليقين مطلقا وثالثها لا تفيد مطلقا كما اشار اليه بقوله فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها اي لان افادتها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ وبارادة معانيها منها والعلم بالوضع يتوقف على نقل العربية لغة ونحو أو صرفا وهذه الثلاثة إنما ثبتت بالاحاد لان مرجعها الى أشعار العرب التي يروها عنهم الاحاد كالا صمعي والخليل وسبويه وذلك محتمل للخطا والكذب والعلم بارادة تلك المعاني يتوقف على عدم نقل الالفاظ عن معانيها وعدم الاشتراك والتخصيص والمجاز والفسخ والاضمار والتقديم والتأخير ومع هذه الاحتمالات او بعضها لا يحصل العلم بالامر من حصوله لا بدق إفادة الثقلية اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي المخرج الى تأويل النقل لكونه أصلا في الحكم لان الطريق الى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف عليه صحة النقل ليس إلا العقل فهو اصل النقل فلا دلالة تفيد اليقين وتقرير الجواب ظاهر من كلام الشارح على أن لا نسلم أن اللغة والنحو والصرف إنما ثبتت بالاحاد كالا يخفى على من له تأمل ولا نسلم ايضا ان إفادة الثقلية اليقين تتوقف على العلم بعدم المعارض قال السعد التفتازاني في شرح المقاصد الحق أنها تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخفى المعارض بالبال اثباتا وتوقفا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقوله ان افادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه اهـ ذكر يا (قوله بانضمام تواتر) اي في حق غير الصحابة وقوله اي غيره اي في حق الصحابة كواظبته عليه السلام عليها حال الصحة والمرض وحش عليها حاشديدا ثم المراد تواتر القرائن وغيره مشاهدتها وليس المراد أن التواتر أو غيره هو القرينة فاندفع قول الناصر ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن اليها تواترا يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقتان بالقرائن لا أنفسها قوله كافي ادلة اي كإفادة اليقين في ادلة (قوله علموا معانيها المرادة بالقرائن) اي مع عدم المعارض العقلي لصديق القائل اذ علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور فاندفع قول الناصر الاتي (قوله فاندفع توجيه الخ) الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الأوضح أن يقول فاندفع اطلاق توجيه من اطلق لأن المنادى اطلاق التوجيه لا بنفس التوجيه على الاطلاق (قوله بانتفاء العلم الخ) اي فيؤدي الى الاحتمال ولا يقين معه وحاصل الدفع أن اليقين بما انضم اليها من تواتر أو مشاهدة قال الناصر هذا القائل ضم الى هذا في التوجيه انه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه مع ما ذكر من قول والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاد السيد اهـ وقد علمت اندفاعه بما سبق (قوله اي هذا مبجها) اشارة الى ان اصل الكلام هذا مبحث المنطوق والمفهوم فحذف المبتدا ثم حذف المضاف واقم المضاف اليه مقامه (قوله والمنطوق) اي المنطوق به واطلاقه على المعنى حقيقة اصطلاحية ولا فاعلى لا ينطق به وإنما ينطق باللفظ (قوله ما اي معنى الخ) اوقع ما على معنى ولم يجعلها مصدرية كالعضد لان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول دون الدلالة والعضد رحمه الله تعالى جعلها مصدرية ليوافق كلام ابن الحاجب

(قول المصنف بانضمام تواتر) أي بالنسبة لنا بأن نقل لنا تواتر أن الصحابة رضی الله عنهم شاهدوا تلك القرائن وقوله أو غيره أي بالنسبة للصحابة رضی الله عنهم والله سبحانه وتعالى اعلم بقول المصنف ما دل عليه اللفظ

في محل النطق) اعلم ان ابن الحاجب جعل المنطوق والمفهوم اقساماً للدلالة وقال المنطوق دلالة اللفظ على معنى في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً للبد كور والمفهوم دلالة على معنى لا في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً لغير المذكور ثم قسم المنطوق وهو تلك الدلالة إلى صريح وغير صريح فالصريح دلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير الصريح دلالة على ما لم يوضع له بل يدل عليه بالالتزام وهو دلالة الاقتضاء والايهام والاشارة فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احدها من شرط دهرها لا تصل على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح وعلى هذا فالمنطوق خاص بالحكم دون الذوات وقال الامدى يعد ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التي جعلها ابن الحاجب اقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح (٣٠٧) فان الاحكام المضمره في دلالة الاقتضاء

كما ذكرناه مفهومه من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق انتهى قال العلامة التفنازي جعل المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة يحوج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق انتهى قال العلامة التفنازي جعل المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة يحوج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من أقسام المدلول كما في كلام الامدى فالمصنف رحمه الله تابع القوم في ذلك لعدم التكلف مع قصور عبارة ابن الحاجب عن تناول مدلول نحو زيد بما هو ذات لاحكم مع تصريح امام الحرمين وغيره بان النص والظاهر من أقسام المنطوق ولا خفاء في أن نحو زيد

في محل النطق) حكماً كان كما مثله في شرح المختصر كغيره بتحريم التأنيف أى للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف

فانه قسم الدلالة إلى منطوق ومفهوم وصنيع الشارح أحسن لقول التفنازي في حاشية الشرح العضدي انه يحوج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من أقسام المدلول اه ثم ان المراد بالمعنى ما يشمل الذات لقوله فيما يأتي كزيد الخ وسيأتى ما يتعلق به (قوله في محل النطق) متعلق بمحذوف حال من ضمير عليه والنطق هو التلفظ وعمله هو اللفظ أى معنى دل عليه اللفظ حالة كونه مستقر في محل النطق أى التلفظ باسمه كالتأنيف وكالنساء في تمكث احدها الخ سواء كان ذلك المعنى المدلول عليه مذكوراً أو يسمى منطوقاً صريحاً أو غير مذكور ويسمى غير صريحاً فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احدها من شرط دهرها لا تصل على أن اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح قال العضد فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أى يكون حكماً للبد كور وحالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا اه هذا خلاصة ما في الناصر موضحاً ولا يخفى انه لو لم يأت بعبارة العضد لكان حله موافقاً لطريقة المصنف من تعميم المدلول للحكم وغيره كما اوضح به الشارح بقوله حكماً كأن أو غير حكم ففي ذكر عبارة العضد تخصيص كلام المصنف وقصر للبنى على الحكم الموافقة لطريقة ابن الحاجب والعضد بصدد شرح كلامه فيلزمه موافقته دون المصنف فلو انه حذف الاستشهاد بكلام العضد لكان حله موافقاً للتقسيم المذكور والشيخ سم أورد الاعتراض المذكور جاعلاً منشأه ان الحالية بالمعنى المذكور تستدعي ان يكون المنطوق أمراً حاصلًا في شيء نطقاً باسمه فلا بد من أمرين أحدهما في الآخر الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ ههنا مدلول لان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ إلاهما اه وهو محض تطويل مبناه تحيل غير صحيح لانه اما ان يراد بالنطق في قوله في محل النطق المعنى المصدري وهو التلفظ او الحاصل بالمصدر وهو اللفظ فعلى الاول يصير المعنى حالة كون ذلك المدلول ثابتاً في التلفظ وثبوته فيه هو ثبوت داله بتخيل ان التلفظ محل اللفظ فيؤل إلى

والاسد من جملة النص والظاهر إلا انه أبداً ما فهم من اللفظ بما يدل عليه إشارة للرعد على ابن الحاجب بان المنطوق مدلول لدلالة وإشارة إلى اندفاع اعتراض الامدى فان ما دل عليه اللفظ في محل النطق معناه ان الدلالة على ذلك المدلول ثابتة في اللفظ الذي هو محل النطق أى المنطوق به بمعنى انها ناشئة من وضعه لا من خارج بخلاف دلالة الاقتضاء والاشارة فانها ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من توقف صحة المنطوق على المقتضى أولو المعنى للبدلول وهذا المعنى لا يفيد قولهم ما فهم من اللفظ في محل النطق فان الفهم منه قد يكون بواسطة اللزوم العقلي او الشرعي ثم ان هذا المنطوق بالمعنى الذي اراده المصنف لا يكون إلا صريحاً واما المدلول اقتضاء وإشارة فليس من المنطوق عند احداً من ابن الحاجب فان المنطوق عنده الدلالة لا المدلول واما المصنف والقوم فليس من المنطوق عندهم لان الدلالة عليه ليست في محل النطق وإنما هو عند المصنف من توابيع المنطوق فالمدلولات عنده ثلاثة منطوق وتوابيعه ومفهومه وقد صرح بتثليث الاقسام الامدى وبعض شروح المنهاج فان قلت ما الفرق بين المفهوم وتوابيع المنطوق قلت المفهوم بقصد التنبيه بالمنطوق عليه اما

أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله في قوله (وهو) أى اللفظ الدال في محل النطق (نص)

أن ذلك المدلول مستفاد من اللفظ ودال عليه اللفظ أعم من أن تكون تلك الدلالة بواسطة الوضع وهو المطابقة والتضمن أو لا فيشمل المنطوق الصريح وغير الصريح كما صرح بذلك التفازاني في حاشية العنبد ونقله الناصر هنا وصرح بمثله في التلويح وعلى الثاني يصير المعنى هكذا حالة كون ذلك المدلول ثابتاً في اللفظ الدال عليه فيرجع للأول وهذا التأويل جارٍ في الحكم وفي المفرد وشامل لهما لأن كل مدلول ثابت ومستقر في داله لا يقال الثابت والمستقر في داله هو المعنى الموضوع له اللفظ فلا يشمل المجاز مع أنه من أقسام المنطوق الصريح لا نأقول المجاز دال على معناه دلالة مطابقة بواسطة الوضع النوعي كما بسطنا ذلك في حواشينا على شرح العصام للرسالة الوضعية وقال الكمال أن قوله في محل النطق متعلق بدل والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق أنه لا يتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق به لا على انتقال من معنى آخر إليه فإن ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق إليه هو المفهوم فإن كان المعنى المنتقل إليه موافقاً في الحكم فهو مفهوم الموافقة أو مخالفاً فهو مفهوم المخالفة اهـ وهو أسـ بكلام الشارح حيث قال فيما بعد أى اللفظ الدال الخ وكلام المصنف أيضاً من تقسيمه المدلول إلى حكم وغيره إلا أنه يرد عليه خروج المنطوق غير الصريح من تعريفه ودخوله في تعريف المفهوم على التفسير الذي ذكره وكذلك المجاز فإن معنى قوله لا يتوقف استفادته الخ أن اللفظ دال عليه من غير احتياج لشيء آخر والمجاز محتاج للقرينة فيفسد التعريفات طرداً وعكساً فالأولى أن يفسر محل النطق بمقام إيراد اللفظ والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في ذلك المقام استعمال اللفظ فيه أعم من أن يكون ذلك الاستعمال على طريق الحقيقة أو المجاز فإن استعماله فيه أعم من أن يكون غير محتاج لشيء في طريق الدلالة أو لا فيكون شاملاً للحكم وغيره وللمنطوق الصريح وغير الصريح وبهذا استقام الكلام وتم المرام ولو أن المصنف عبر بكافى المنهاج بقوله المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً لا غنى عن هذه التكاليف إلا أن عبارة المنهاج قاصرة على المنطوق الصريح فلو أريد شموله لغير الصريح لقليل أو التزاماً وقول سم أنه لا يضر عدم شمول المنطوق غير الصريح لأن ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم إثباته يردده قول المصنف فيما سيأتي ثم المنطوق أن توقف الصدق أو الصحة الخ هذا والفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم أنهما وإن اشتركا في أن كلا منهما حكم غير مذكور إلا أن المفهوم ليس حكماً للذكر ولا حالاً من أحواله بل هو حكم للسكوت كالضرب في أية التأنيف بخلاف المنطوق غير الصريح فإنه حكم للذكر وحواله (قوله أو غير حكم) اعترضه الناصر بوجهين الأول عدم شمول الحد الثاني أنه مخالف لاصطلاح القوم وأقول أما الجواب عن الأول فعدم شمول الحد له فبني على ما أسلفته في تقرير كلام المصنف وقد تقدم ما فيه وأما عن الثاني فلأن بحث المصنف عن النص والظاهر راجع في الحقيقة إلى الحكم المتعلق بهما فإن الأصول لا تبحث له عن المفرد من حيث هو مفرد إذ موضوع علم الأصول القواعد الكافية الباحثة عن الأدلة الإجمالية كما تقدم والشارح نبه على ذلك بقوله في نحو جاء زيد ورأيت اليوم الأسد وأشار إليه شيخ الإسلام بقوله أي غير حكم بأن يكون محل الحكم والداعي للمصنف إلى ذلك أن الظاهر والنص بالمعنى المذكور لا يمكن أن يوصف الحكم بهما وأما مقاله سم بعد التشنيع الذي لا ينبغي أن مجرد مخالفة كلام المصنف لابن الحاجب لا تقتضي المخالفة لكلام القوم فإن القوم الذين هم أهل هذا الفن كالباقلائي والاستاذ أبي إسحاق وابن فورك وإمام الحرمين هم الذين يعتد بموافقتهم أو مخالفتهم وأما غيرهم فهم مصنفون متبعون فعلي الشيخ أن أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف لجميعهم أو بعضهم

تنبيه بالأعلى على الأدنى أو بالعكس أو التنبيه بالشيء على ما يساويه وكل ذلك للنسبة بينهم بخلاف توابع المنطوق كما يعرفه الذكي المحقق ثم أن المصنف ترك من توابع المنطوق دلالة الإيماء وسيأتي بيان وجهه أن شاء الله تعالى ثم أتى بعد ذلك لأظنك في شك من اتقان المصنف وعلو شأنه والعلامة الناصر قد صدق منه في هذا المقام ما لا ينبغي أن يصدر عن مثله وحاصله أنه اختلط عليه الأمر فأورد أمورا يحسبها الجاهل شيئاً وليست بشيء (قوله في مقام إيراد اللفظ) أى مقام إيراد اللفظ لمعناه اللاحق به وهو حالة كون ذلك المعنى للفظ بالذات بأن يكون مستعملاً فيه ابتداءً وإن كان هناك انتقال من المعنى الأصلي إليه

اى يسمى بذلك (ان افاد معنى لا يحتمل غيره) اى غير ذلك المعنى (كزيد) فى نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) ان يسمى بذلك (ان احتمل) بدل المعنى الذى افاده (مرجو جا كالاسد) فى نحو رايت اليوم الاسد فانه مفيد للحيو ان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله

وبعد التياو التى فقدت اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح وار لكل احد ان يصطلح على ما شاء فما لا ينبغي ان يصدر عن مثله مع علوشانه اما اولافلان ابن الحاجب امام جليل ثقة ثبت وهو وان لم يكن فى مرتبة من ذكرهم وعددهم إلا انه متبع لكلامهم ومقتبس من علومهم فهو يحذو حذوهم وقد اعتدت الافاضل بشرح كلامه وناهيك بالعضد والسيد وغيرهم عن لا يحصى كثرة وهم تنهة الكلام وقادة الافهام فسكوتهم عليه واقرارهم له فى هذا المحل دليل على عدم المخالفة فان قلت من اين علمت ذلك قلت ان العلامة سم مع سعة اطلاعه وكثرة النقل عن العضد ومواده وغيره والى وجدشياً يتمسك به فى تأكيد كلام المصنف لكان أحق بالذكر من هذا الكلام الذى اتخذه ديدنا عند عدم اطلاعه على نقل قوى او دليل عقلى على انا وجدنا مقول بالكلام الناصر بان تخصيص الاصوليين اقسام المفهوم بالاحكام ولما ذكرنا مفهوم ما مفرد دليل على ان المنطوق كذلك فانه مقابل له وفى المنهاج والتلويح ما يوافق ابن الحاجب حيث قال الاول الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه الخ وقال الثانى الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتاً بنفس النظم او الى آخر ما ذكره من التقسيم وأما ثانياً فلان ما اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح ليس على المعنى الذى أرادته واتخذ ديدنا بل معناه أنه ليس لاحد من أهل فن أن يشاح غيره من أهل فن آخر على امر اصطلاح عليه لان لكل احد ان يصطلح فانه يلزم عليه عدم الوثوق باللفاظ الاصطلاحية واشتباها ما اصطلاح عليه الواضع بغيره وسد أبواب الاعتراض فان للخصم عند قيام الحجة عليه أن يقول هذا امر اصطلاحى عليه انا ولا مشاحة فى الاصطلاح ولو سلمنا ان لكل احد ان يصطلح فليس على عمومته بل المراد من كان فى طبقة الواضع او بعده امن له استخراجه فى الفن وتمهيد لقواعده كالسكاك وعبد القاهر والزنجشري بالنسبة الى فن البيان وكذلك سيويوه والكسائى والافخش بالنسبة للنحو وكالعلماء الذين ذكرهم بالنسبة لفتنا هذا الا أن كل مصنف أو مشغل بذلك الفن ان يضع الفاظاً يصطلح عليها ويستعملها من جاء بعده وإلا كان نسخاً لما عليه الاول (قوله اى يسمى بذلك) افادته ان هذا المحل حمل تسمية لاحل وصف والنص ما خوذ من منصة العروس وهو المحل الذى يظهر فيه فكان النص ظهر عن الاحتمال ثم هو كما يطلق على ما ذكر يطلق أيضاً على مقابل القياس والاستبطاء والاجماع فيراد به الدليل من الكتاب والسنة فيعم الظاهر وتارة على ما يقابل الظاهر وهو المعنى هنا وقال القرافى انه يطلق أيضاً على ما يحتمل تأويل الاحتمال مرجوحاً وهو بمعنى الظاهر وعلى ما دل على معنى كيف كان ويطلق النص فى كتب الفروع بازاء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصاً لا احتمال فيه او ظاهر او يراد بالقول المخرج ما خرج اى استنبط من نصه فى موضع آخر (قوله فى نحو جاء زيد) افادته ان الافادة انما تكون بالتركيب (قوله فانه مفيد للذات) فيستشكل بصحة التجوز فى الاعلام فيحتمل زيد معنى مجازياً وقد قال النحاة ان التاكيد فى جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجائى رسوله او كتابه ويحجب بان العلم لا يتجوز فيه الا اذا تضمن اشتراكاً بوصف ولا كذلك زيد الا ان يراد التجوز بغير الاستعارة فانه لا يشترط فيه ذلك والمجاز الذى يدفعه التاكيد المجاز الحذفى والعقل ولا يلزم من ذلك ان زيدا يستعمل فى غير ما وضع له بل هو نص فى مدلوله قال بعض الفضلاء والانصاف ان مادة الاحتمال لم تقطع وكانهم رأوا أن الاحتمال الضعيف بمنزلة العدم اه وليس بشئ (قوله ان احتمل) اى اللفظ (قوله بدل المعنى) البدلية من حيث الارادة والافو محتمل

(قول الشارح فانه مفيد للذات المشخصة) اى ولو كان هناك مجاز عقلى او حذفى إذ لا يخرج لفظ زيد باحدهما عن مدلوله العلى واما التجوز بالاستعارة فلا يكون فى نحو زيد للمالم يشتهر بوصف يلحقه باسم الجنس ولعله لهذا اى الاشارة الى ان المجازين لا يخرجانه قال الشارح فى نحو جاء زيد والا فزيد وحده نص فى مدلوله (قول الشارح بدل المعنى الذى افاده) اى بحسب الارادة والافو محتمل لهما معاً ان واحد بناء على الجمع بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وهو معنى مرجوح) اى مع صحة الاستعمال فى إذ لا يشترط مقارنة القرينة عنده على ان القرينة عند البيانين انما تجب عند تعيين المجاز دون احتماله نص عليه عبد الحكيم فى حواشى القاضى (قول الشارح المتبادر الى الذهن) اى بدون سببية الاشتهار فان التبادر انما يكون من امارات الحقيقة إذ لم يكن يتوسط اشتراكاً بنفسه اى بتوسط الوضع فقط

(قول الشارح فانه محتمل لمعنيه) لانه موضوع لهما اذ هو من أسماء الاضداد (قول المصنف ان دل جزؤه على جزء المعنى الخ) لاشك في أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد افادة المعاني الكثيرة فان الواضع ابتداءً إنما وضع الالفاظ لمعانيها متفرقة والمركب من حيث انه مركب إنما صار موضوعاً بوضع الاجزاء كما صرح به السيد قدس سره والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ واردة المعنى فلم أن القصد معتبر في التركيب ولما كان الافراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد وأن التركيب والافراد لا يجتمعان في اللفظ في حاله واحدة فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفيهما وليس مبناه على أن الارادة معتبرة في الدلالة على ما فهم إذ لو كان كذلك لما احتيج الى اعتبارهما والاكتفاء باعتبار الدلالة وعدمها في عبارة المتقدمين غير صحيح لانه يستلزم اجتماع الافراد والتركيب في مثل عبادة وتأبط شراً وذلك (٣١٠) يستلزم أن يجري عليه أحكام الافراد والتركيب المعنوية من كونه كلياً وجزئياً

وقضية وجزء قضية وإفادة الفائدة التامة وعدمها واللفظية من الارباع والبناء وصحة كونه مستند اليه وعدمه في حالة واحدة وذلك بين البطلان واعتبار قيد الحيثية لا يدفع ذلك لان الحيثيتين حاصلتان فيه معاً إنما يدفع ذلك انتقاض تعريف أحدهما بالآخر فتدبر ولا تصغ الى ما قيل ان قيد الحيثية مغن عن اعتبار القصد ولا إلى ما قيل ان اعتبار القصد موجب خروج المركب عن تعريفه حين انتفاء القصد إذ لا يمكن بدونه ولا الى ما أجيب به عنه من ان المعتبر تقدير القصد فان كل ذلك هفوات كذا حقه عبد الحكيم في حاشية القطب فاعلم أن القصد محتاج اليه لغير

وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازي والاول الحقيقي المتبادر الى الذهن أما المحتتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى بمحملا وسيأتي كالجون في ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنيه أى الاسود والايض على السواء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد

للأمرين معاني أن واحد (قوله وهو معنى مرجوح) لا يقال بل هو غير صحيح لعدم القرينة لانا نقول لا يشترط مقارنة القرينة عند (قوله فانه محتمل) لانه موضوع لهما لانه من أسماء الاضداد قال الزركشي كان حقه التأكيد بخطاب واحد ليخرج المجل مع الميين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصاً واجاب سم بأنه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لا تطابق حده عليه اه وفيه ان تمثيلهم للنص بالمفرد باق هذا الالتزام إلا أن يكون بناء على القاعدة التي اصلها على غير اساسها من انه لامشاحة في الاصطلاح وقد علمت ما في ذلك (قوله ان دل جزؤه الخ) ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزؤه لزم استدراك قوله على جزء المعنى لان الجزء من حيث هو جزء لا يدل الا على جزء المعنى وان اراد دلالة الجزء لا بقيد كونه جزءاً بل اعم من كونه جزءاً أو مفرداً فليقد وان كان مخرجا لعبد الله علما لكنه ما زال الحد شاملا للحيوان الناطق علما فانه يدل على جزء المعنى في الجملة لا بقيد كونه جزءاً وذلك قبل جعله علما وهو مفرد مع انه داخل في حد المركب بهذا الاعتبار وخارج عن حد المفرد فيبطل به طرد الاول وعكس الثاني فلا بد من زيادة القصد فان دلالة على جزء المعنى غير مقصودة وقد حذفه المصنف هكذا أورد الناصر واجاب سم باختيار الشق الثاني وان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وحيث يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد المثال المذكور فان جزءه وان دل لكن لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا حاجة الى اعتبار القصد اه أقول يؤيده ما قاله الدواني في حاشية التهذيب انه لا حاجة اليه بعد اعتباره في اصل الدلالة ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج اليه للتفهم لا للتسمي اه وقال التفاتاني في شرح الشمسية ان أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل في تعريف المفرد وتخرج عن تعريف المركب وان اريد به ان كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فمركب ولا يفرد فمثل الحيوان الناطق العلم يخرج عن المفرد ويدخل في حد المركب لانه بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزأ الشخص المسمى به وذلك عند

اطلاقه

انتفاض التعريفين * واعلم أن اعتبار الارادة في الدلالة باطل وان نقله المحقق الطوسي

في شرح الاشارات (قوله ويجاب باختيار الشق الثاني) قد عرفت أن هذا يفيد فيما أراده الناصر لا فيما نقلناه آفتا تدبر (قوله هذا لا يصدق على الحيوان الناطق الخ) هذا الايراد لا وجه له لان الكلام في عدم دلالة ما هو جزء باعتبار انه جزء المركب وهو بهذا الاعتبار لا دلالة له وان جاز أن يدل في حالة أخرى قاله العضد وبعه السعدو اعلم أن المقصود من نحو ضرب ويضرب دلالة مجموع المادة والهيئة على مجموع المعنى لا دلالة الجزء على الجزء فصدق عليه تعريف المفرد قاله عبد الحكيم في حواشي القطب هذا وموضع الكلام هنا كتب المنطق فلا يلبث التطويل في ذلك (قوله للاحتراز) من أين هذا بل صرحوا بأنه لحسن المقابلة بين دلالة المطابقة والتضمن (قوله اضافة السبب الى المسبب) لعله بالعكس كما هو عبارة غيره فان الدلالة سببها المطابقة أى كون اللفظ مساوياً للمعنى وكذا الباقي

(فركب وإلا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء كهزمة الاستفهام ان يكون له جزء غير دال على معنى كزيد او دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة)

اطلاقه على الانسان وايا ما كان ينتقض التعريفان طردا وعكسا اه وأورد الناصر أيضا بطلان التعريفين بصدق الاول دون الثانى على المضارع فان حروف المضارعة جزء منه وهى تدل فيه على معنى هو الزمان والمادة تدل على الحدث وكلاهما مفرد عند النحاة والاصوليين وان قال المنطقيون انه مركب وعلى أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة كضارب ومخرج وعطشان فان الهيئة فيها جزء منها وهى تدل على معنى زائد على الحدث وهى مفردة اتفاقا ولا يجاب عن غير المضارع بان المراد بالاجزاء ألفاظ مرتبة مسموعة والهيئة ليست كذلك قال العضدانه تحمل ولا يشعر به الحد فيفسد اه واقول اما دلالة احرف المضارعة على تلك المعانى فليس بالاستقلال بل الدال هو الفعل بسبب اقترانها به لانها لم توضع لتلك المعانى وانما جعلت علامات لاعتبار معنى فى الفعل وهو دلالة عن التكلم والخطاب والغيبة ومثلها فى ذلك السين مع الفعل واما الفعل وبقية المشتقات فليس للهيئة استقلال فيها بالدلالة وكذلك المادة بل الدال المجموع كما فى شرح الشمسية ومواده وما ذكره أبو الفتح فى حاشية الدواني على التهذيب ايضا فقال لا يذهب عليك ان القول باستقلال هيئة الكلمة فى الدلالة على الزمان يتبنى على ما استشهد به بعضهم فى اثباته من الدوران وانت تعلم بعد التأمل فيه انه ليس شاهدا عدلا بل العدول عند عدل بان يقال الدال على احد الازمنة الثلاثة فى الكلمة هو مجموع المادة والهيئة اه واراد بالدوران قولهم بشهادة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة الخ وأجيب أيضا بالجواب الذى ذكره وهو ان المراد بالاجزاء الالفاظ المترتبة الخ ومن اجاب به الرازى فى شرح الشمسية وقرره السيد فى الحاشية وايداه عبد الحكيم بأن المتبادر من كون اللفظ ذا اجزاء انها مسموعة حقيقة أى كل جزء منها مسموع لانها مسموعة معا وكفى هؤلاء المحققين سندا واما قوله وان قال المنطقيون انه مركب فينبغى ان يقال انه سهو من الشيخ رحمه الله والا فتل هذه المسئلة لا تخفى على صغار الطلبة فضلا عن المحققين كيف وهى منصوطة فى تقسيم متن التهذيب والشمسية المفرد الى أداة وكلية واسم والكلمة عندم هى الفعل وبقى انه يرد على التعريف المعروف بالوال المنكرو والمنسوب من حيث ان الدالة على التعيين والتتوين على الابهام ونحوه والياء على النسبة وقد يجاب بانها كانت مركبات بحسب الاصل إلا أنه لشدة الارتباط صارت شيئا واحدا ومثلها فى ذلك المثني والمجموع ونحوهما فتأمل اه واعلم ان هذا البحث ذكر فى كتب الاصول استطرادا وعلى سبيل المبدئية والشيخ الناصر وسم قد اطلالا الكلام فيه وليس بما ينبغى ان تصرف فيه العناية فانه كثير الشيوخ (قوله فركب) قدم الكلام عليه مع ان مقتضى الطبع تقديم الكلام على المفرد لكونه جزءا للركب لشرفه يكون مفهومه وجوديا (قوله وان لم يدل جزؤه) أى الجزء الاول فلا يقال انه يصدق على المركب اذا اجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية وكلبائه ولادلالة لواحد من حروفه على شئ لان الحروف اجزاء ثانوية فلا حاجة الى ما اطلال به سم من التسلقات (قوله بان لا يكون له جزء) لان السالبة تصدق بنفى الموضوع وهذا بخلاف جزء لم يدل فانه لا يصدق الا بوجود الجزء لانها معدولة ولذلك عدل عنه الشارح الى قوله أى وان لم يدل الخ (قوله كزيد) فان اجزاء زه يده ولادلالة لها بالوضع اللغوى واما دلالتها على حياة المتكلم فعقيلة ودلالتها على العدد فليست من وضع اللغة بل اصطلاح أهل الحرف (قوله كعبد الله علما) فان كلا من جزأيه يدل على معنى لكنه ليس جزء الذات الموضوع لها بل العبودية من عوارضها ودلالة عبد الله بعد جعله علما انما هى بقطع النظر

(قول الشارح لتضمن المعنى لجزئته المدلول) يعني ان الدلالة على الجزء انما هي بواسطة تضمن المعنى الجزء فينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ومنه الى جزئته بطريق التحليل واعلم ان فهم الجزء مقدم على فهم الكل بلا شبهة لان فهم الكل يحتاج الى فهم الجزء في نفسه اما فهمه من اللفظ الذي الكلام فيه فتأخر عن فهم الكل (٣١٢) منه يحصل بعد تحليل الكل الى الأجزاء ضرورة أن الفهم تابع للوضع وهو ما

وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئته) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئته المدلول (ولازمه) أى لازم معناه

عن العلية ولا فقد صار عبد كالزاي من زيد لا دلالة له على شيء أصلا (قوله ودلالة اللفظ على معناه) لم يقل على تمام معناه ولا جميع للإشارة إلى ان قيد التام ليس ضروريا في التعريف بل ذكر لرعاية حسن التقابل مع الشق الثاني ولفظ جميع مشعر بالتركيب فلا يشمل المعنى البسيط كالنقطة والعقل واللفظ المشترك دال على كل معنى من معانيه باعتبار انفراده فهو داخل في التعريف لانه دال على المجموع من حيث هو قال السيد إذا علم أن اللفظ موضوع لمعان متعددة فانه عند سماعه له ينتقل ذهنه إلى ملاحظة تلك المعاني بأسرها فيكون دالا على كل واحد منها مطابقة وإن لم يعلم ان مراد المتكلم ماذا هو من تلك المعاني فان كون المعنى مرادا للمتكلم ليس معتبرا في دلالة اللفظ عليه اه ومحصله أن دلالة المشترك على جميع معانيه متحدة إنما المحتاج إلى القرينة اراد المتكلم بعضها لا يقال إذا اطلق المشترك بينهم كل واحد من معانيه عند العلم بأوضاعه ويفهم جميع المعاني أيضا مع ان هذه الدلالة ليست شيئا من الاقسام الثلاثة لانا نقول لانسلم ان فهم جميع المعاني من اللفظ بل ذلك لازم لاجتماع فهم كل واحد منها (قوله وتسمى دلالة مطابقة) فلها اسمان مفرد ومركب (قوله لمطابقة الدال الخ) أى لكونه بقدره لا انقص عنه كافي دلالة التضمن ولا يزيد كافي الالتزام (قوله وعلى جزئته) أى من حيث انه جزء وكذا القول في قوله على معناه وعلى لازمه فاللفظ الموضوع للمعنى وجزئته وللآزمه بطريق الاشتراك إذا اطلق على الجزء من حيث هو جزء كانت دلالاته عليه دلالة تضمن أو من حيث وضع اللفظ له كانت مطابقة وكذا القول في إطلاقه على اللازم وهنابحث نفيس وهو أن لفظهما إذا كان راجعا إلى الأبوقة والبنوة مثلا في قولك الأبوقة والبنوة هما إضافيان يدل على المجموع بالمطابقة وعلى الجزئين بالتضمن وكل جزء يستلزم الآخر لا متناع تعقل أحدهما بدون الآخر فاللفظ يدل على كل واحد بواسطة لزومه للآخر وهذه الدلالة ليست مطابقة وهو الظاهر ولا تضمنية لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا التزامية لعدم الخروج والجواب أن لا نسلم تحقق الدلالة بواسطة اللزوم بينهما لأن تعقل أحد المتضامين إنما يستلزم تعقل الآخر إذا كان مخطورا بالبال ولا لازم تعقلات غير متناهية متعلقة بالمتضامين عند تعقل أحدهما وهما لما كان فهم أحدهما في ضمن فهم مجموعهما الذي هو مدلول مطابق لم يكن فهم أحدهما مستلزما لفهم الآخر فلا تتحقق الدلالة فلا حاجة في جوابه الى ارتكاب تكلف بأن يقال المراد الخروج في المدلول الالتزام أى يصير مدلول اللفظ من حيثية غير حيثية العينية والجزئية (قوله لتضمن المعنى) أى الذى وضع له اللفظ وهو المعنى المطابق وقوله المدلول صفة للفظ أى المدلول له بدلالة التضمن فدلالة التضمن هي دلالة اللفظ الموضوع للكل على الجزء من حيث استعماله في الكل ودلالته عليه وأما دلالاته على الجزء من حيث هو بأن استعمل ما للكل في الجزء فمجاز وقد قال عبد الحكيم في حواشيه شرح الشمسية دلالة اللفظ على المعنى المجازى مطابقة عند أهل العربية لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به وأما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث

يحصل إلا بالنسبة الى الكل إذا ما يتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ إنما هو المعنى الموضوع له اللفظ لا غير وقولهم الجزء سابق على فهم الكل معناه أنه يجب أن يفهم الجزء من اللفظ الموضوع بأزائه أولا ثم يفهم الكل من اللفظ الموضوع بأزائه كذا قاله السعد في منبهاته على المطول ونقله عبد الحكيم وأيده بما في المفتاح من أن اللفظة متى كانت موضوعة لمفهوم أمكن أن تدل عليه بحكم الوضع ومتى كان لمفهومها تعلق بمفهوم آخر أمكن أن تدل عليه بواسطة ذلك التعلق سواء كان ذلك المفهوم الآخر داخلا في مفهومها الأصلي أو خارجا عنها فتلخص من هذا أن الحاصل من دلالة التضمن هو فهم الجزء قصدا المتأخر عن فهم الكل فان قيل لو كان التضمن هو فعل الجزء القصدى بعد فهم الكل يلزم عدم انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاث لأن فهم كل جزء في ضمن

الكل ليس شيئا منها قلنا لا نسلم أن اللفظ دال عليه بل هو لازم لفهم الكل وضع له اللفظ أو لا فلا دلالة للفظ عليه وإن اجتمعت يتمتع معه وبهذا ظهر أن ما قاله ابن الحاجب من أن الدلالة المطابقة والتضمنية شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار مبنى على أنه ليس هناك إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الإضافة إلى مجموع الجزئين امطابقة وإلى أحدهما تضمن وليس في التضمن انتقال

الى معنى الكل ثم منه الى الجزء كافي الالتزام ينتقل من اللفظ الى المألوم ومنه الى لازمه قال (٣١٣) السعد في حاشية المختصر ومبناه

أيضا على ان تضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم المألوم وقد عرفت ان كلتا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلما لم من أنه لا بد من الانتقال من الكل الى الجزء وأما الثانية فلما مر أيضا من أن المراد الفهم من اللفظ وهو لم يوضع للدلالة على كل جزء في ضمن الكل بل ذلك لازم لفهم الكل سواء وضع له اللفظ أو لا فعمل من هذا أن ما قاله السعد في حاشية المختصر انما هو شرح لمعنى كلامه لا رضا به فليتأمل (قوله لا يمكن انفكاكه عن المألوم) أى في التعقل (قوله أو بعد التأمل) لانه لا رية في فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن وانما لم يعتبره المناطقة بناء على ان الدال عليه مجموع اللفظ مع القرينة فهى دلالة عقلية لالفظية وكلامهم فى الثانية لا الاولى وكلام أهل العربية فيما يكون للفظ مدخل فى الدلالة أعم من أن يكون بواسطة أو لا (قول الشارح اللازم للمعنى ذهنا) أى من حيث أنه مقيد بالاضافة اليه فالتقييد بالبصر داخل فى مفهومه العنوانى وخارج عن

(الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (الالتزام) وتسمى دلالة الالتزام أيضا بالالتزام المعنى أى استلزامه للدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا وكدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنا المتانى له خارجا (والاولى) أى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثانان) أى دلالتا تضمن والالتزام (عقليتان)

يتمتع الانفكاك فهى مطابقة ولا فلا دلالة على ما صرح به قدس سره فى حواشى المطالع فى دلالة المعينات على معانيها (قوله الذهنى) بحث فيه الناصر بان تقييد اللازم بالذهنى خروج عن الاصول الى فن المنطق لانه مبنى على أن المراد بالدلالة التى هى المقسم كون اللفظ بحيث مهما أطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول المناطقة لا كونه إذا أطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول الاصوليون والبيانون ومن ثم ترك ابن الحاجب التقييد بذلك وضعف القول به فقال وغير اللفظى التزام وقيل إذا كان ذهنيًا واجاب بان اللازم الذهنى له معنيان احدهما ما يتمتع انفكاك تعقله عن تعقل المسمى وهو اللازم البين عند المناطقة وهذا هو المختلف فى اشتراطه بين المناطقة وغيره والثانى ما يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهنى حصوله فيه اما على الفور او بعد التأمل فى القرائن وهذا مراد من قيده من اهل الاصول والبيان لا الاول ولا لخرجه معان كثيرة فى المجازات والكتابات عن المدلولات الالتزامية اه أقول اختار التفتازانى فى متن التهذيب مذهب أهل العربية فقال ولا بد من الزوم عقلا او عرفا وجهه الجلال الدوانى بانه لا رية فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن اه وقال الحفيد فى شرح المتن لو اعتبر الزوم العقلى فقط لخرج المجازات والكتابات المعبرة فى المحاورات والمخاطبات ولا شك ان نظر المنطقى فى الالفاظ ليس الا باعتبار الافادة والاستفادة فلا وجه لتجديد اصطلاح بالضرورة مع افضائه الى ضيق فى أمر الدلالة لاخراج تلك الدلالات السابقة فى الاعتبار عن الاعتبار اه وأراد بقوله فلا وجه لتجديد اصطلاح الخ أى مخاف لما عليه اهل البيان (قوله لا التزام المعنى) أى المطابقى وقوله للدلول أى للمعنى المدلول عليه باللفظ التزاما (قوله أى عدم البصر) إشارة الى أن العمى هو عدم المقيد بالبصر والتقييد خارج وليس من جملة المسمى وإلا كانت دلالته عليه تضمنا فالتقابل بين العمى والبصر تقابل لعدم والمسكة وقد استدل الدوانى فى حاشية التهذيب على خروج البصر عن مسمى العمى بان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال تعالى فانها لا تسمى الابصار الى غير ذلك من النظائر والاصل الحقيقة اه يريد انه قد اسند البصر بدون قرينة تدل على انه مستعمل فى معنى مجازى بان يذكر لفظ العمى الموضوع لعدم مع التقييد بالبصر ويراد مطلق عدم وقال ميرزاهد الهندى فى حاشيته على اللوانى العمى صفة بسيطة قائمة بالاغمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر وقد اشتهر الفرق بين جزء الشيء جزء مفهومه فالتقييد بالبصر داخل فى مفهوم العمى العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعة للبعانى دون عنوانها كانت دلالة العمى على البصر دلالة على خارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة غير تجريد أو مجاز اه (قوله لاها بمحض اللفظ) أى من غير توقف على انتقال الى جزء أو لازم كما فى اللتين بعدهما فهو كالحصر الاضافى فلا ينافى انه لا بد من العقل لان الفهم به والعلم بالوضع (قوله عقليتان) تبع فيه صاحب المحصول وغيره وهو واحد اقوال ثلاثة ثانيتها انهما لفظيتان كالاولى اعتبارا بفهم المعنى من اللفظ ولو بواسطة وعليه أكثر المناطقة وقد يقال هو لازم للبصنيف وان صرح بخلافه لانه جعل القسم دلالة لللفظ فاقسامه لفظية وكون بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة لا يخرجها عن ذلك

(٤٠ - عطار - أول) حقيقة البسيطة إذ هو عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر لكنه لا يعقل ميزا لا مضافا اليه وتام الكلام فيه فى حواشى الزاهد فى المنطق (قوله فى مفهوم العمى) أى العنوانى دون حقيقته لانه عدم بسيط كما مر

(قول الشارح لتوقفهما على انتقال الذهن) أى لتوقف دلالة اللفظ على الجزء واللازم على الانتقال من الكل والمزوم وهذا لا ينافي أن فهم الجزء في نفسه سابق على فهم الكل لكن الكلام في الفهم من اللفظ وإنما قلنا أن هناك انتقالا لما تقدم من أن المفهوم عند سماع اللفظ هو المعنى الموضوع له إذا فهم تابع للوضع فإذهب إليه الامدى وابن الحاجب من أن الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلاً نفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة إلا باعتبار التفصيل في التضمنية والاجمال في المطابقة خلاف التحقيق وقد تقدم بسط ذلك (قوله) وقد يقال هو لازم للمصنف المصنف لا ينكر (٣١٤) مدخلة اللفظ بل يقول أن الفهم منه لكن بعد تحليل المعنى المطابق (قوله) وهذا

لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه

ثالثاً أن الدلالة التضمنية لفظية كالأولى والالتزامية عملية لأن الجزء داخل في ما وضع له اللفظ بخلاف اللازم ولأن الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلاً نفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة بينهما إلا باعتبار التفصيل في التضمنية والاجمال في المطابقة وهذا ما عليه الامدى وابن الحاجب وغيرهما اه قاله شيخ الاسلام وهذا خلاف مشهور وفي الحقيقة لا طائل تحته فقول الناصر أن المصنف خالف ابن الحاجب ووافق البيانين لا اتجاه له لأن صاحب كل من هذه الأقوال مخالف لغيره فلا يعترض عليه بمخالفته له حيث كان له وجه مع أنه موافق للأصوليين أيضاً يؤيده قول صاحب الفرة المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الأخيرتين فانهما ليس بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو أن فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم المزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الأولى بالوضعية واختلفت فيهما فقدمهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والأصول من العقلية اه على أنك قد سمعت أول المبحث أن مسألة الدلالة وتقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب ذكر في كتب الأصول استطراداً أو على سبيل المبدئية فلا ضرر في موافقتهم غيرهم في اصطلاح يخصهم لمناسبة تتعلق بفن الأصول واصطلاح أهل البيان من فهمهم من غيرهم لأنهم باحثون عن بلاغة الكتاب والسند وهما ما يبحث عنه في هذا الفن من حيث الاستنباط وفي الحقيقة كاد أن يكون هذا الخاف لفظياً (قوله) لتوقفهما على انتقال الذهن الخ) هذا لا يصح في التضمن قال التفازاني وتسمى المطابقة والتضمنية لفظية لأنهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلذلك حكم بانهما واحدة بالذات إذ ليس هنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الإضافة إلى مجموع الجزأين مطابقة وأحداهما تضمننا وليس في التضمن انتقال إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كافي الالتزام ينتقل من اللفظ إلى المزوم ومنه إلى لازميه فيتحقق فهما من مبنى هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم المزوم اه قاله الناصر والجواب أنه لا يلزم للشارح موافقة التفازاني رانه لا يعترض عليه بمجرد مخالفته له فان لك سلفاً في ذلك وهو الإمام فخر الدين الرازى فانه قال في المحصول وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازميه ولازمه إن كان داخل في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجاً فهو الالتزام اه ولم ينزعه أحد من شراحه في ذلك هذا ملخص ما في سم من كلام طويل أكثره تشذيع على شيخه وفي الحقيقة السؤال والجواب ليسا بما يد فيه القلم نعم قد ضعف الكمال ما قاله الشارح بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على تقديم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند إطلاق اللفظ مرتين مرة في ضمن المركب وأخرى منفرداً والوجدان

يبين أن الخلاف المذكور لفظي قد عرفت أنه مبني على اتحاد الداليتين المطابقة والتضمن ذاتاً واختلافهما اعتباراً فن قال به جعلها لفظية ومن لا فلا يلزم الثاني أن يقول أن ما جعله الأول دلالة ليس بدلالة بل لازم لفهم الكل وإن لم يكن من اللفظ فليتامل (قوله) وأراد بالمقدور الخ) قد عرفت أن المصنف لا يقول بالمنطوق غير الصريح على أن من قال به لا يجعله المقدّر بل نفس الدلالة وسيأتي في كلامه ما ينافي ما ذكره هنا (قوله) والمقدور المذكور الخ) هذا لم يقل أحداً أنه منطوق أما ابن الحاجب فقد قال أنه الدلالة الالتزامية وأما المصنف فلا يقول به بل يجعله من توابع المنطوق (قوله) والمصنف خص الخ) هذا ينافي ما تقدم (قوله) وهو رفع المؤاخذه) هذا ينافي ما مر من أنه

المقدّر (قوله) تحصل بجعل القرية) نعم تحصل بذلك لكن حيث لا يكون من الاضمار والمراد جعله مثالا لا يمكن يكذبه إلا بما قاله الشارح (قوله) كما تقر الذي تقرر أن الصدق في المفردات معناه الحمل وفي الجمل معناه التحقق فلعلمه طريقة أخرى واعلم أن المصنف رحمه الله ترك دلالة الايمان وهي ان يقرن المنطوق بحكم اى وصف لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعايل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيها وإيماء مثل اقتران الامر بالاعتاق بالواقع الذي لو لم يكن هو علة لوجود الاعتاق لكان بعيداً لأن هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ وأيضاً سيأتي مفصلاً في باب القياس (خاتمة) جعل الشارح المدلول على دلالة الاقتضاء معنى اللفظ فيفيد أن مقتضى هو المعنى وفي التلويح ما يفيد أن مقتضى عند الشافعي هو اللفظ المقدور وعند أبي حنيفة

هو المعنى ولذلك كان يقبل

التخصيص عند الشافعي

دون أي حنيئة لأنه لفظ

يعرضه العموم والخصوص

بجملته على القول بأنه المعنى

إلا أن يقال لما كان التوقف

إنما هو على المعنى جملة

الشارح المدلول وإن كان

اللفظ أيضا مدلولًا تبعاله

والفرق بين المقتضى

والمحدوف كما قاله الشريف

الرجاني أن المقتضى

منوى مقدر بخلاف

المحدوف فإنه منسئ غير

مقدر وسيأتي لهذا بقية

أن شاء الله تعالى (قوله

ليست وضعية) لا تنحصر

دلالة اللفظ التي للوضع

مدخل فيها في الدلالة على

المعنى أو جزئه أو لازمه

وهذه ليست كذلك *

فإن قلت يلزم من تحريم

التأنيف تحريم الضرب

نظرا للعللة أعني الإيذاء *

قلت المعداد من مدلول

اللفظ لازم المعنى الموضوع

له لا لازم العلة تدبر (قوله

حذف منه به) الأولى

حذف منه الجار وهو الباء

ووصل الضمير (قوله

ليس لهم مفهوم أدون) أي

لأن الدلالة على المفهوم هي

الدلالة على الحكم في شيء

لمعنى فيه يفهم لغة أن الحكم

في المنطوق لاجله أي يفهم

كل من يعرف اللغة أي وضع

ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم

في المنطوق لاجله فالثابت

(ثم المنطوق أن توقف

يكذبه اه وهذا التضعيف ضعيف أما أولا فنقرر أن الوجدانيات لا تقوم حجة على الخصم فإن له أن يقول الذي أجده في نفسي أنا خلاف ذلك وأما ثانيا فنأدعاه من الاتفاق على تقدم الجزء في الوجودين دعوى لا دليل عليها فقد قال عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية أن فهم الجزء من اللفظ متأخر في الوجود عن فهم الكل وإن كان فهمه في ذاته متقدما عليه سواء قلنا أن فهم الكل عين فهم الجزء بالذات مغاير له بالاعتبار كما في شرح مختصر الأصول العنصرية أو قلنا بتغايرهما بالذات (قوله ثم المنطوق الخ) قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح وتبعه المصنف في شرحه دون تعقب فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمن حقيقة أو مجازا غير الصريح دلالة اللفظ على ما لم يوضع له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ويتقسم غير الصريح إلى دلالة اقتضاء ودلالة إشارة ودلالة إيماء وذكر الأولين هنا وترك ذكر الثالثة (١) لذكره إياها في باب القياس وقد أخل المتن بذكر الصريح وكأنه تركه لوضوحه كذا قرر الحواشي ولا يخفى أن التعريف السابق شامل للصريح وغيره فيكون المراد باخلال المتن بذكره عدم تعرضه له في التقسيم وأشار لذلك بالتعبير بالاسم الظاهر مع أن المقام للاضمار وهذا كلامه متجه وقد تنبه لذلك الكوراني فقال والتحقيق أن كلام المصنف قاصر عن إفادة المرام لأنه أسقط الإيماء وقسم المنطوق والمنقسم إنما هو غير الصريح والصريح قسم واحد وأما العلامة سم فلم يرض بهذا الكلام الذي هو في غاية الظهور وأخذ يطيل التشنيع على الناصرو الكوراني ويتأول القول بما يرجع محصله إلى أن ابن الحاجب وغيره إنما جعلوا المتوقف غير الصريح لتقسيمهم المنطوق إلى صريح وغيره وإن دلالة الاقتضاء من غير الصريح والمصنف حصر المنطوق في الصريح فلا منطوق عنده إلا الصريح فالمتوقف حينئذ هو الصريح فلا خلاف إلا في العبارة فالمصنف لما جعل المنطوق محصورا في الصريح جملة هو المتوقف وابن الحاجب لما لم يحصره فيه جعل غير الصريح متوقفا على الصريح فرجع الأمر في الحقيقة إلى أن المتوقف هو المنطوق لا غيره وتقرير الشارح الأمثلة الآتية يدل عليه فإنه جعل المنطوق فيها هو المعنى المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بانطوق الصريح إذ غير الصريح إنما هو المحدوف فيها المقدر لا المذكور وإن ذلك المعنى المقدر الذي توقف الصدق أو الصحة عليه الذي سمي المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره كما ذكر ويوضحه الأمثلة التي ذكرها الشارح ألا ترى إلى قوله في المثال الأول لتوقف صدقه أي الحديث المذكور الخ فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك أنه منطوق صريح إذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذه وهو غير الصريح إلى آخر الأمثلة وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في شرح التعريف وما نقلناه عن الحواشي هنا تعلم أن كلام المصنف غير محتاج لهذا الاصطلاح كله بعد أن تبين مراده

(١) قوله وترك ذكر الثالثة أي دلالة الإيماء وهو أن يقترن المنطوق بحكم أي وصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيد في فهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيها وإيماء مثل اقتران الأمر بالاعتقاد بالواقع الذي لو لم يكن هو علته لوجب الاعتقاد لكان بعيدا لأن هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ اه شرييني

الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كافى مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث الجمل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثانى كافى قوله تعالى وأسأل القرية أى أهلها إذا القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كافى قولك لمالك عبد اعتق عبدك عنى ففعل فانه يصح عنك أى ملكه لى فاعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وإن لم يتوقف) أى الصدق فى المنطوق ولا الصحة له على اضمار (ودل) اللفظ المفيد له (على مالم يقصد) به (فدلالة اشارة) أى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به تسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنبا للزومه للبصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه (والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لا

نستفد من سوق هذه العبارات وار تكاب تلك التأويلات سوى تشويش الافهام مع سهولة المرام ورحم الله الفخر الرازى حيث يقول

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

(قوله الصدق فيه) قدر الضمير لربط الجملة الواقعة خبرا و اضافة الصدق للمنطوق بنى لان الصدق صفة اللفظ الدال عليه لاصفة له بخلاف الصحة فانها صفة له فلذلك عداها باللام (قوله عقلا أو شرعا) راجع ان للصحة (قوله الاول) وهو ماتوقف على التقدير صدقه والثانى ماتوقف على التقدير صحته عقلا والثالث ماتوقف عليه صحته شرعا (قوله صدقه) أى صدق الخبر (قوله على ذلك) أى على الاضمار من حيث هو واما تعيين المقدر فيرجع لدلالة آخر (قوله لوقوعهما) أى الخطأ والنسيان وهذا علة للعلة (قوله أى أهلها) فيه ان الصحة لا تتوقف على اضمار الاهل بل على ان السؤال لهم وذلك يتحقق بالاضمار ويجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال اه وهذا بحث غير متجه لانه يرجع لتعيين الطريق إذ محصله ان الكلام محتاج لصرف عن الظاهر وذلك اما بالمجاز الحذفى او المجاز فى الطرف فأيهما اعتبر لا يقال لم اعتبر دون الآخر على أنه لو جعل مجازا فى الطرف فسد المثال إذ يكون حينئذ من قبيل المنطوق الصريح لما سمعت ان دلالة اللفظ على معناه المجازى مطابقة وهو منطوق صريح (قوله لا يصح سؤالها عقلا) جريا على العادة فلا بد من هذا القيد إذ يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحكم بعد الصحة عقلا (قوله فانه يصح) أى فانه يصح العتق لك (قوله ودل اللفظ) أى لا المنطوق فانه من المعنى ففى المصنف تشبثت الضمائر (قوله مالم يقصد به) فى تقدير به اشارة إلى أن المعنى المذكور مقصود فى نفسه ولكنه ليس مقصودا باللفظ وإلا فاللائق أن كل ما دل عليه الكتاب العزيز بما وافق الواقع مقصود (قوله الرفث) هو الجماع وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وليلة ظرف الرفث كما أشار اليه الشارح بقوله من جواز جماعهن فى الليل (قوله للزومه) أى صحة صوم من أصبح جنبا وذكر الضمير لان الصحة اكتسبت التذكير من المضاف اليه وقوله للبصود به أى للمنطوق المقصود باللفظ أعنى قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام (قوله الصادق بآخر جزء منه) وهو الجزء الملاصق للفجر ويلزم من ذلك انه لا يغتسل إلا بعده وفى الناصر ان قوله بآخر جزء منه مبنى على ان الليل صادق بالوقت المحتدم من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبإبعاضه وليس كذلك بل حقيقة الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا اه والجواب أن المراد بالصدق التحقق والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل

بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيا مستند إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوع لا فائدة المعانى كذا فى التوضيح والتلويع وعلى هذا لا يتأتى أن يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون أدون وبه يندفع ما قال صاحب الكشف من أنه قد يكون المعنى المقصود معلوما قطعيا كما فى تحريم التأنيف فتكون الدلالة قطعية وقد يكون ظنيا انتهى فانه حينئذ يكون قياسا لتوقفه على مقدمة شرعية هى كون العلة كذا فهو أمر مجتهد فيه لا مفهوم لغة نعم قد مثلا له بأمثلة بعضها غير قطعى لمن يعرف اللغة حتى خالف فيه بعض المجتهدين بعضا كما فى التوضيح والتلويع أيضا لكن هذا لا يضر فان غايته أنه خطأ فى المثال ولعل هذا هو السبب فى ما ذهب اليه صاحب الكشف تدبر

(قول المصنف فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى مما تنسجت من مراده بما تكلمه أى وجدت رأيته وفى الحديث تنسموا روح الحياة أى وجدوا نسيما وقوله ولحنه أى (٣١٧) معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم

فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب (قوله قبل الشروع فى القياس) صوابه كما فى شرح المختصر قبل شرع القياس (قوله فى) أى فى قوله قبل شرع القياس من غير انتقار إلى نظرائه أى فى علة الحكم (قوله ولا معنى للقياس إلا ذلك) اجيب عنه بأن اشتراط المعنى المشترك هنا إنما هو ليتناول لغة لأنه ثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك أن كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال به (قوله وثانيهما الخ) هذا ساقه المضد جوابا عن احتجاج من جعله قياسا كما نقلناه قبل فجعله وجهًا ثانيًا غلط بل الوجه الثانى هناك هو أن الأصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا - وهما قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة مندرجة فيه إلا أن فيه ان الاجماع انما هو على امتناع قياس الكل على الجزء ثم اعلم ان الوجه ترك هذا الكلام هنا فانه سياتى فى كلام المصنف

لا فى محل النطق من حكم وعمله كتحريم كذا كما سياتى (فان وافق حكمه) المشتمل هو عليه (المنطوق) أى الحكم المنطوق به (فوافقه) ويسمى مفهوم موافقة ايضا ثم هو (فحوى الخطاب) أى يسمى بذلك (ان كان اولى) من المنطوق (ولحنه) أى لحن الخطاب أى يسمى بذلك (ان كان مساويا) للمنطوق مثال المفهوم الاولى تحريم ضرب الوالدین الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لها أف فهو أولى من تحريم التأفيف المنطوق لاشدية الضرب من التأفيف فى الايذاء ومثال المساوى تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى آية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم

متحققه وجود وان الفاعل حيثئذ فاعل فى الليل ولو أريد به الحمل كما هو مبنى السؤال لمدى بعلى ولك ان تقول ولو سلمنا ان الليل حقيقته الوقت الممتد فلا مانع من اعتبار تجزئته قال تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وقد اعتبر الفقهاء تجزئته فى وقت العشاء والشيخ رحمه الله قد تقدم له فى مسألة الاكثر ان جميع وقت الظهور الخ التصريح بمثل ما قلنا وانما لشغفه بالاعتراض يمهّد أصولا ضعيفة يبنى عليها ما هو اضعف منها وقول سم ان هذه المناقشة مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المساخفة فى قوله بآخر جزء منه اصراف للكلام عما هو المتبادر منه إلى معنى بعيد متكلف من غير داع إلى ذلك (قوله لا فى محل النطق) اشار به إلى ان الدلالة فى المفهوم ليست وضعية بل اتقالية فان الذهن يتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير بطريق التنبية باحدهما على الآخر قاله ذكرى او مثله يقال هنا ان الذهن ينتقل من حرمة التأفيف إلى حرمة الضرب ومن حرمة اكل مال اليتيم لحرمة احراقه مثلا (قوله من حكم) وعمله بيان لما والواو بمعنى مع فالمفهوم اسم للجموع المركب من الامرين وهو احد اطلاقاته وقد يطلق على الحكم وحده وعلى محله أيضا واطلاقه على المجموع قليل وانما محله الشارح عليه للاضافة فى قوله فار وافق حكمه الخ لئلا يلزم اضافة الشيء إلى نفسه ولا يصح الجواب عنه بجعل الاضافة بيانية لمناقضته لقوله المشتمل هو عليه ولو حمله على المحل لتكرر مع قوله فيما بعد ويطلق المفهوم على محل الحكم (قوله كتحريم كذا) مثال للحكم ومحله الاول والاول والثانى والثانى فى الحكم فى آية التأفيف تحريم الضرب ونحوه ومحله الضرب ونحوه (قوله فان وافق حكمه) اضافة حكم للضمير من اضافة الكل للجزء وقوله المشتمل نعت سبى للحكم فالصفة جرت على غير من هو له فذلك ابرز الشارح الضمير وهو من قبيل اشتمال الكل على الجزء (قوله المنطوق) المناسب لما تقدم حكم المنطوق وقدر الشارح لفظة به اشارة إلى أنه من الحذف والايصال (قوله فوافقه) اقسامه ستة بعدد اقسام حكم المنطوق لانه لما واجب او مندوب او حرام او مكروه او خلاف الاولى او مباح واما اقسام مفهوم المخالفة فثلاثون من ضرب الستة فى الخمسة الباقية بعد اسقاط الموافق للمنطوق (قوله ثم هو) أى مفهوم الموافقة (قوله ان كان مساويا) القسمة غير حاصرة إذبقى عليه الادون إلا ان يقال ليس لهم مفهوم ادون وقد يقال به فى نحو عدم اجابة الوالدین بالنسبة للتأفيف فانه ليس باولى ولا مساويا ويوجب بانه غير محتج به (قوله نظرا للمعنى) أى لما وضع له اللفظ والمراد بالمعنى هنا ما غلق به الحكم كالايداء فى التأفيف والاتلاف فى اكل مال اليتيم ويرد عليه انه حيثئذ يكون من باب القياس مع ان المفهوم ليس من القياس الشرعى فانه ثابت قبل مشروعية القياس لغة واجيب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المقفوط على كل مفهوم من حيث اللفظ لا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم التفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ على ان ذكر هذا الايراد هنا لا معنى له فانه يأتى الخلاف فى كلام المصنف من ان دلالة المفهوم قياسية او لفظية (قوله لاشدية الضرب من التأفيف) الاشدية مصدر افعل تفضيل حتى يقال ان من فيه لا تجماع ال (قوله فهو مساو لتحريم الاكل) فيه ان التحريم غير

الخلاف فى كون دلالة المفهوم قياسية أو لفظية (قوله بانه مذكور كناية) لك أن تجعله مجازا فيكون منطوقا صريحا

الأكل لمساواة الاحراق للأكل في الائتلاف (وقيل لا يكون) الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفهم في لحن القول ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج كذيرة المفهوم أما أولى من المنطوق بالحكم أو مساو له فيه (ثم قال الشافعي) إمام الأئمة (والامامان) أى إمام الحرمين والامام الرازي (دلالته)

(قول الشارح كما قال المصنف) قيل أنه حتى قال الشارح قال المصنف يكون في شرح المختصر أو غيره ومتى قال قال فقط يكون في منع الموانع (قول الشارح وفحوى الكلام الخ) لا يخفى عليك بعدما تقدم وجه المناسبة (قوله وهو إطلاقه على الحكم) وهو شائع فيه ولذا تركه الشارح (قول الشارح كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم أما إطلاقه على المجموع فلا وأما قول سم لا يبعد التزامه كالمفهوم ففيه أمر اصطلاحى لا مدخل للرأى فيه (قول الشارح أى إمام الحرمين) عبارته في البرهان تقتضى أنه قائل بأنهادالة لفظية لا قياسية فانه قال أن الفحوى آيلة إلى معنى الالفاظ وليست مستقلة بل هي مقتضى لفظ على نظم مخصوص فلهذا قال ذلك في غير البرهان (قوله ليست مفهوما) ولا لازم أن يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والقياس ممتنع حيث وجد النقص

منطوق إنما المنطوق الوعيد وإن لازم منه التحريم فهو من المنطوق غير الصريح كذا أورد الناصر واجاب بانه قد يتم محل في انه مذكور كناية فان التوعد على الشيء يستلزم تحريمه وناقشه سم في كون الجواب محلا وذلك أن تقول نحن نعمله على المجاز والمجاز من قبيل المنطوق الصريح فلا تمحل ولا حاجة لما اطال به سم (قوله كما قال المصنف) وجدت بخط بعض الفضلاء أنه استقرأ كلام الشارح فاذا قال كما قال المصنف يكون قاله في شرح المختصر او غيره ومتى قال قال يكون قاله في منع الموانع (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) أشار بذلك إلى أن عبارة المصنف مقلوبة والاصل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بذلك لان النزاع في ان المساوى من الموافقة اصطلاحية لانه قد منها فيسمى باسمها وليس منها فلا يسمى بذلك لاني أن الموافقة من المساوى أو لا إذ لا يتأتى أن تكون فردا منه لأنها أعم على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومباينة له على مقابل الصحيح المشار اليه بقوله وقيل لا تكون الموافقة الخ والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحيث فالمطابق لمحل النزاع أن يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بهذا الاسم كما بينا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك وبهذا تعلم أن المحل للعناية تأمل (قوله وباسمه المتقدم) أى وهو لحن الخطاب يسمى الأولى ايضا على هذا أى القول فعليه مفهوم الموافقة هو الأولى ويسمى الأولى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة وقوله الأولى نائب فاعل يسمى اه زكريا (قوله على محل الحكم أيضا) أى كما يطلق على الحكم ومحل ترك الشارح من إطلاقاته الحكم لشيء فيه (قوله كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم كما يطلق على الحكم كما تقدم واما إطلاقه على المجموع كالمفهوم فلا وقول سم وبقي إطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم اه لا يسلم له لأن هذه أمور اصطلاحية لاسبيل للرأى فيها ولا للاستظهار وإنما سبيلها النقل وكأنه نبى ذلك على ما مهده من انه لا مشاحة في الاصطلاح بناء على أخذه على عمره وقد علمت ما فيه غير مرة (قوله وعلى هذا) أى اطلاق المفهوم على المحل وحده ينبنى ما قال المصنف الخ لان الأولى بالشيء او المساوى له في الحكم مغايرة له (قوله إمام الحرمين) الذى فى البرهان لا امام الحرمين هكذا الفحوى لاستقلالها وإنما هي متمتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص قال الله تعالى في سياق الامر بالبر والنهي عن العقوق والاستحاث على رعاية حقوق الوالدين فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فكان استيقا الكلام على هذا الانتظام مفيدا معنى في تحريم ضربوب التعنيف ناصا وهو متلقى من نظم مخصوص منتظم فالنحوى إذا آيلة إلى معنى الالفاظ اه فلا يصح نسبة ما ذكر لا امام الحرمين ولقد تفتن لذلك الكمال فقال في النقل عن إمام الحرمين نظر لان الذى مال اليه في كتاب القياس من البرهان أنهادالة مفهوم وقد ساق الزركشى وأبو زرعة عبارة المتن بلفظ والامام أى الرازي وذكرنا ان قوله الامامان عبارة النسخة القديمة اه وذكره شيخ الاسلام ايضا والعجب من بقية الحواشى أنهم لم يتعرضوا لذلك لاسيما الناصر فانه متبوع للشارح في المناقشة حتى في المثال وكان الاحق بالمناقشة هذا المحل (قوله إمام الأئمة) دفع به ما عساه يقال كيف ذكر الشافعي

(قول الشارح المسمى بالجلي) وهو ما قطع فيه بنى الفارق وكان احتمالا ضعيفا (قوله لعدم جريان سائر الاقوال الخ) أى لان القائل بالمفهوم انما قال به فيما اذا كانت الدلالة بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى او باحد المتساويين على الآخر وعمل الخلاف لابدأن يكون واحدا (قوله اذ الدلالة على هذا القول الخ) اعلم أن من جعل دلالة المفهوم قسائنا (٣١٩) لا منطوقا ولا قياسا جعلها مثل الثابت

بالمطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الادنى الى الاعلى أو من أحد المتساويين الى الآخر فهي دلالة فوق الدلالة القياسية وهي قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى هذا المفهوم أدون ومن جعلها قياسية قال ان المفهوم قد يكون قطعيا وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين وقد يكون ظنيا كما إذا كان أحدهما ظنيا كقول الشافعي إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى وإذا كان البين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا أنه ظني لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافى للبصرة وربما لا يقبلهما العمود والغموس كذا في العضد وغيره إذا عرفت هذا عرفت أن معنى كلام شيخ الاسلام أن القائل بالمفهوم لا مفهوم أدون عنده حتى يكون محل الخلاف بينه وبين غيره وان كان هناك قياس أدون ولعل هذا ايضا

أى الدلالة على الموافقة (قياسية) أى بطريق القياس الاول أو المساوى المسمى بالجلي كما يعلم مما سياتى واللفظ في المثال الاول الا يذام في الثاني الاتلاف ولا يضرب في النقل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا نحوه مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالي والآمدى) من قائل هذا القول

من غير وصف الامام ووصف غيره به مع أنه من أتباعه وحاصله أن شرة وصفه بذلك مغن عن ذكره فكانه امر مقرر عند كل احد (قوله أى الدلالة على الموافقة) أشار به الى ان دلالة مضاف للمفعول وأن مرجع الضمير الموافقة وتذكر الضمير لان الموافقة منها هو الحكم الموافق للمنطوق قال الناصر ولم يرد به معناه السابق أى مفهوم موافق للمنطوق كما يتبادر والازم ان الحكم الموافق عند هؤلاء الأئمة مدلول اللفظ لكونه مفهوما ومدلول القياس كما صرحوا فيلزم القياس بدون شرطه وهو أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فتدبر اه فالموافقة على هذين القولين اعنى قول الامام والقول الذى بعده ليست مفهوما كما أفاده الشارح بقوله وكثير من العلماء الخ سماعا على القول الثاني منهما من ان الدلالة مجازية او عرفية فان المدلول على هذا منطوق كما صرح به الشارح وكلام المصنف يوم اجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها في نفسها والمقصود بهذا الخلاف مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما فقوله ثم قال الشافعي والامامان دلالتهم على معنى الدلالة الذى سميناه موافقة وقلنا أنه مفهوم وشم للترتيب الاخبارى أى بعد أن علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف في ذلك (قوله بطريق القياس الاول الخ) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه وناقشه سم بأن الدلالة على هذا القول ليست بطريق الفهوم بل بطريق القياس فانفاء كون المفهوم ادون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المدار على هذا القول في ثبوت الحكم في الفرع على العلة ووجودها فيه فإى محل وجدت فيه كان ملحقا الاصل في حكمه (قوله المسمى بالجلي) أى بقسميه (قوله عما سياتى) أى فى خاتمة القياس من أن الجلي ما قطع فيه بنى الفارق أو كان ثبوته احتمالا ضعيفا (قوله عن الاولين) يعنى الامام الشافعي وامام الحرمين وقوله وأما الثالث يعنى به الامام الرازى وقد علمت ما فى ذلك (قوله لا الحكم) أى الاحتجاج (قوله بما تقدم) يعنى ثبوت الخواص والحن الخطاب (قوله وقيل لفظية) قديرة هذه المقابلة غير حسنة لما تقدم ان المفهوم ما دل عليه اللفظ الخ فتكون على الاول لفظية ايضا والجواب أن المراد لفظية على الوجه المخصوص وهى التى لا مدخل للقياس فيها كما أشار لذلك الشارح بقوله لا مدخل للقياس الخ (قوله لا مدخل) أى لا دخول للقياس الاصطلاحي فيها والا فالقياس اللغوى لا بد منه اذ لم يقع التصريح الا بالتأليف (قوله لفهمه) أى الموافقة وذكر الضمير لتأويلها بالحكم (قوله من قائل هذا القول) قال سم قد يفهم ان غيرهما من بقية قائل هذا القول مع قوله بانها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالي والآمدى بذلك ليس لاخراج غيرهما من قائل هذا القول بل لانها صرحا

ما فى الحاشية فتأمل (قوله على أن الخ) هذا تكرار لا فائدة فيه مع ما فيه من زيادة لفظ ذكر فى أحد الموضعين (قوله أى بطريق المنطوق) أى فهمت من اللفظ فى محل النطق بواسطة القرائن لا بطريق الانتقال ولا بطريق القياس وانما لم يقل كذلك لان كونها بطريق الانتقال والتنبيه ليس صريحا من المصنف بل ظاهرا فقط كإسقاط (قوله تفسيرى) اناسب كفى غيره عطف خاص على عام

(قول الشارح إذ قد يقول الخ) هذا مستند لمنع القول بأنها مفهوم بطريق التنبيه ومنع القول بأنها قياس أما الأول فلتوقفها على السياق والقرائن والدلالة بطريق التنبيه إنما تتوقف على فهم علة الحكم في المنطوق من النظم لغة وأما الثاني فلوجود الفارق وهو عدم كفاية الادون كالشتم (٣٢٠) بالنسبة للبيد فلا يطلب مع طلب الاعلى كالضرب له وفيه ان القرينة وهي

السياق الكلام على هذا
الاتظام إنما هي لا فائدة
أن العلة هي الاكرام
وعدم الايذاء مثلاً وهذا
لا يلزم منه أن يكون اللفظ
مستعملاً في معنى مجازي
بل يجوز أن يكون
مستعملاً في معناه الحقيقي
وينقل منه بواسطة تلك
العلة إلى معنى آخر وهذا
أولى لتعين الحقيقة متى
أمكن وأما القول
بوجود الفارق فوهم فإن
القائل بأنه قياس إنما قال
به بعد فهم العلة المناسبة
من السياق والقرائن
فليتأمل قال بعض من
كتب هنا فرق بين القرينة
المفيدة للدلالة والقرينة
المانعة عن إرادة المعنى
الحقيقي والثانية هي
اللازمة للمجاز دون
الأولى فقول الله تعالى
لا تقل لها أف مستعمل
في معناه الحقيقي غاية
أنه علم منه حرمة الضرب
بقرائن الأحوال ومسايق
الكلام واللفظ لا يصير
بذلك مجازاً أه وهو
كلام حق متين (قول

(فهمت) أي الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتها في آية الوالدين على أن المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأنيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتها في آية مال اليتيم على أن المطلوب بها حفظه وصيانتها ما فهم منها من منع أكله منع إحراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحث (وهي) أي الدلالة عليه حيثند (بجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التأنيف في آية الوالدين وأريد المنع من الايذاء واطلق المنع من أكل مال اليتيم في آية وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أي للدلالة على الاعم

بذلك دون غيرهما مع إرادته ما صرح به اه (قوله فهمت) أي الدلالة وفيه ان الدلالة هي الفهم ولا معنى لفهم الفهم ويحجب بان في العبارة حذف مضاف أي متعلق الدلالة (قوله من السياق والقرائن) أي مع اللفظ كما يشير لذلك قوله لا من مجرد اللفظ والسياق ماسبق الكلام لاجله وهو هنا طلب تعظيم الوالدين كما أشار لذلك بقوله فلولا دلالتها الخ والقرائن عطف خاص على عام (قوله لا من مجرد اللفظ) إشارة إلى ان دلالة اللفظ لا بد منها كما قلنا (قوله فلولا دلالتها) أي السياق والقرائن (قوله من منع التأنيف) أي من جل منع التأنيف (قوله ذو الغرض الصحيح) احتراز عن الاحتمال (قوله ولكن ضربه) أي لكون الشتم بمجرد لا يجدي نفعا لغلظ طبعه ونحوه والله در القائل

تكفي اللبيب إشارة مرموزة وسواء يدعى بالتداء العالي

وسواء بالزجر من قبل العصا ثم العصا هي رابع الاحوال

(قوله من اطلاق) خبر مبتدأ محذوف أي واطلاقها وهو بيان لعلاقة المجازة قال الكوراني ليس في كلام الغزالي ذكر المجاز لا صريحاً ولا كناية وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن قول الله تعالى فلا تقل لها أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية أنه علم منه حرمة الضرب بقرائن الأحوال ومسايق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكانه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الأولى ولم يتنبه الشراح لهذا مع ظهوره اه بحذف واجاب سم بعد ان اقام التأكيد واكثر التشنيع عليه بما ملخصه ان المصنف تفخيره بكلام الغزالي وكتبه فلا يرد نقله بمجرد دعوى نفي لم يثبتها منقول ولا معقول وأما المجاز فلأن القول المذكور اخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم لعلاقة الاختصاص والاعمية والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي أي بخصوص السياق القاطع بإرادة تعظيمها وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال أن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن ثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازاً ان اراد لا يصح ان يصير فهو باطل ولا يتعين ان يصير قلنا ندع التعمين وهذا كله على سبيل التزلزله من نسبة ذلك للمصنف وأما على ان المصنف

حاك

المصنف مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) أي لأن قول أف اخص من

مطلق الايذاء فالعلاقة الاختصاصية والاعمية والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي السياق القاطع بان المراد التعظيم وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال ان كون السياق للتعظيم لا يستلزم

الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن ثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاثة محتمل في الجملة قاله سم وفيه أنه مخالف لاشتراط اليانين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم إن بنى الكلام على عدم إرادة المعنى المجازي (٣٢١) على التعيين صح ذلك بناء على

(عرفا) بدلا عن الدلالة على الاختصاص لغة فتحريم ضرب الوالدن وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كانا بقرينة على الأول منهما وكثير من العلما منهم الحنفية

حاك فلا إذا الحاك لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله اه وأقول قد انفصل بعد ان شن الغارة على الشيخ بما لا يحصى نفعاً ما قوله ان المصنف ثقة فهذا ما لا نزاع فيه ولكنه غير نافع هنا فان الثقة غير معصوم عن وقوع الخطا وإنما النافع ان ينقل عن الغزالي ما نفعه الكوراني والغزالي رحمه الله كتابان في الاصول احدهما المنحول ونص عبارته واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأفيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تأمل وطلب جامع واختار أنه من المفهوم لا لما ذكره القاضي إذ لا يعد في العرف ان يقول الملك لحادمه اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع إذ الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل الى عبارة اه والثاني المستصفي وليس بين يدي واظنه لم يذكر ذلك إذ لو ذكره لكان النقل عنه في رد كلام الكوراني متعينا لا مامسك به في رده مما تكرره كثيرا من ان المصنف والشارح ثقة فانه غير نافع في مقام المناظرة إذ لو قال الخصم هو ليس بثقة عندي في هذا النقل لم يردعه إلا تصحيح النقل بل لو فرض مشافهة المصنف بذلك فليس له ان يقول اني ثقة فيما أنقله بل الواجب عليه تصحيح ما نقله أما دري أن دعوى الوثاقة التي بنى عليها كثير من دفع الاعتراضات الواردة تبطل قاعدة اتفق عليها جميع علماء النظر وهي ان الناقل يطلب منه عند المناظرة تصحيح النقل ولاهتمامهم بتلك القاعدة صدروا بها كثيرا من مؤلفاتهم واما تصحيح المجاز فقد اعترف هو بان القرينة غير صارفة وهو مخالف لاشتراط اليانين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز الذي اشار في أثناء كلامه الى جوازه بل صرح به بقوله بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي على ان لنا ان نقول ان المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التأفيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة فإين المجاز نعم ما جعلاه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجاز لعدم استعمال اللفظ فيه فلو جعل المعنى المذكور كناية لم يرد شي من ذلك ولعلمهم ارادوا بالمجاز فانه قد يطلق على ما يشملها فيراد به كل ما خالف الاصل ولا يجوز لنا أن نتمسك في هذا المجاز بمذهب الأصوليين لأنهم يشترطون القرينة الصارفة لكن يجوزون عدم مصاحبتها للجواز وهنا قد ادعى وجود القرينة وقوله ان المصنف حاك قد علمت ما فيه وقوله الحاك لا يجب عليه دليل ليس على اطلاقه بل محله اذ لم يلزم صحة المحكي فان التزمه وجب عليه ذلك ومعلوم ان نقل المصنف ذلك مع عدم تعرضه لردّه يتضمن التزام صحته وقوله لا يصح الاعتراض على الحكاية ممنوع بل الذي لا يصح الاعتراض عليه المحكي كل ذلك مبين في كتب الآداب (قوله عرفا) أي فيكون حقيقة عرفية لا مجازا (قوله من منطوق الآيتين) لأن منطوقهما حيث تحريم الايذاء وتحريم الاتلاف ومن افادهما الضرر والاحراق (قوله منهما الحنفية) ويسمونهما

ما قال الفاضل السلوكي في حاشية القاضي ان القرينة المانعة إنما تشترط عند تعيين المجاز دون احتماله لكن الكلام هنا ليس في ذلك وبالجملة القول بانه مجاز لا دليل عليه بل الدليل على خلافه اما أولاً لا فتي امكنت الحقيقة لا يعدل الى المجاز وهي ممكنة كما تقدم بيانه واما ثانياً فان المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التأفيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه بقي أن قول المصنف وهي مجازية بعد النقل عن الغزالي فيها قبله فيفيد ان الغزالي قال بذلك وعبارته في المنحول هكذا واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأفيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تأويل وطلب

(٤ - عطار - اول) جامع واختار انه من المفهوم لا لما ذكره القاضي إذ لا يعد في العرف ان يقول الملك لحادمه اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع ان الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل الى عبارة اه فلعل وجه الافادة انه جعل الدلالة على ذلك اللفظ بواسطة السياق والقرائن بخلافه على ما صدر به المصنف فانها بطريق الانتقال من المعنى المدلول للفظ بواسطة العلة المناسبة هذا غاية التوجيه والله سبحانه وتعالى اعلم

(قول الشارح كما هو ظاهر صدر كلام (٣٢٢) المصنف) لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم من المحل وحكمه موافقة ويحتمل

ان يكون لحكمه الموافق
موافقة فيكون قياسا تامل
(قول الشارح الخاق
مسكوت الخ) لعل مراده
تعدية الحكم اليه باعتبار
وصف مناسب وان كان
ذلك الوصف المناسب
هنا شرطا لتناوله لغة
لا انه ثبت به الحكم حتى
يكون قياسا شرعيا كما في
العضد فعني كونه مسكوتا
انه غير منطوق به وان دل
عليه اللفظ بواسطة العلة
المناسبة وحاصل الكلام
حيث ان شيه باقياس
الشرعي في وجوده لا لخاص
في كل وان اختلفت جهته
وهل لوجود هذا الخاق
يسمى قياسا ويطلق عليه
اسمه او لا فهو لفظي راجع
للتسمية هكذا ينبغي ان
يحقق هذا الكلام وبه
يندفع قول المصنف وقد
يقال الخ (قول الشارح
والقيس غير مدلول)
لان شرط القياس ان
لا يتناول حكم الاصل
الفرع وإذا كان كذلك فلا
يكون المفهوم قياسا للزوم
التفاضل لانه يكون مدلول
لفظ وغير مدلول وقد
عرفت أن معنى كونه
قياسا انه تعدى فيه الحكم
باعتبار معنى مناسب لكن
ذلك المعنى شرط لتعدى لغة اي تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم

على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما
واخرى قياسيا كالبيضاوي فقال الصفي الهندي لاتفاق بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الخاق
مسكوت منطوق قال المصنف وقد يقال بينهما تاف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول
له (وإن خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة ايضا كإساقى التعبير به
في مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (ان لا يكون المسكوت ترك الخوف) في ذكره بالموافقة كقول
قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريدون غيرهم وتركه خوفا من ان
يتهم بالنفاق (ونحوه) اي نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك في الغنم السائمة زكاة وانت
تجهل حكم المعلوفة (و) ان (لا يكون المذكور خرج للغالب) كما في قوله تعالى وربائبكم

أدلة النص (قوله كما هو ظاهر الخ) راجع لقوله مفهوم وإنما كان كذلك لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم
من الموافق حكمه حكم موافقة ويحتمل ان يكون لحكمه الموافق موافقة فعلى الاول الظاهر يكون مفهوما
لاقياسا وعلى الثاني يكون قياسا (قوله صدر كلام المصنف) وهو قوله والمفهوم ما دل الخ (قوله
كالبيضاوي) فانه جعل الموافقة في مبحث اللغات مفهوم ما وفي كتاب القياس قياسا (قوله لان المفهوم
مسكوت) فيه ان المفهوم اما الحكم واما هو مع محله والمسكوت في اصطلاحهم محل الحكم فعلى الاول
يلزم حل المبين وعلى الثاني حل الجزء على الكل والجواب ان المراد المسكوت بالمعنى الوصفي لا الاسمي
او يراد بالمفهوم محل الحكم فصحة المحل حيث نفاها (قوله قال المصنف) اي في شرح المنهاج هو
مخالفة لقوله في شرح المختصر لاتفاق بينهما فان للمفهوم جهتين هو باعتبار احدهما مستند الى اللفظ
فكان مفهوم ما باعتبار الاخرى قياس ومن ثم قال السعد التفتازاني الخلاف لفظي وأشار اليه امام
الحرمين في البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوى بان الخلاف فوائدها انا ان قلنا ان دلالة لفظية جاز
النسخ به والافلااه زكريا وتعقبه سم بانه سياقي في المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفعوى
وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازي والامدى وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ
أى اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعف عند المصنف (قوله والمقيس غير مدلول) لان شرط القياس
أن لا يتناول حكم الاصل الفرع وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التفاضل لانه يكون
مدلول للفظ وغير مدلول له واجيب بانه وان لم يدل عليه صراحة بمجرد اللفظ يدل عليه بواسطة
قرينة او علة فلا مانع حيث من كون المفهوم قياسا (قوله حكم المفهوم) المتبادر من هذا انه اراد
بالمفهوم المحل والمناسب لقوله الحكم المنطوق ان يريد به الحكم وقد يجاب بجعل الاضافة بيانية
(قوله فمخالفة) أى يسمى بذلك اصطلاحا كما اشار له الشارح فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء فان الشرط
نظر فيه للمعنى (قوله ليتحقق) اي بحيث إذا اتقى الشرط اتقنى المفهوم من اصله وليس الشرط
للاحتجاج به مع كونه موجودا (قوله الخوف) أى الخوف محذور بسبب ذكر المسكوت
بطريق موافقة للمنطوق بان يعطف عليه ففى للسببية والباء للتعدية متعلقة بذكره وهذا الشرط انما
يظهر بالنسبة لغير الله ولذلك مثل له الشارح بكلام الخلق (قوله كقول قريب العهد) العهد هنا
مستعمل فى الاتصاف مجازا عن العلم اللازم للاتصاف اها ناصر (قوله وتركه) اي قوله وغيرهم
(قوله كالجهل) اي من المتكلم وهذا انما يتصور فى غير كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه
وسلم كإرمز الشارح لذلك بقوله كقولك الخ (قوله خرج للغالب) قال الناصر ههنا مقامان احدهما
ان القيد خرج للغالب والثاني انه موافق للغالب والثاني هو الذى خالف الامام فى اشتراط نفيه بدليل
ما سيجى اه اراد به قول الشارح ان القيد لموافقة الغالب وهذان المقامان احدهما من تعبير

اللاتي في حجبوركم فان الغالب كون الرائب في حجبور الازواج أي ترييتهم (خلافا لامام الحرمين) في
نفيه هذا الشرط لماسياتي مع دفعه (او) خرج المذكور (لسؤال) عنه (وحادثة) تتعلق به (او) للجمل
بحكمه (دون حكم المسكوت كالمسكوت كالوسئل النبي صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرة
لفلان غنم سائمة او خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة (او غيره)
اي خرج المذكور لغير ما ذكر (عما يقتضي التخصيص بالذكر) كواقعة الواقع كما في قوله تعالى
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال الواحدى وغيره في قوم من المؤمنين والوا
اليهود أي دون المؤمنين ولما شرطوا للفهم انتفاء المذكورات لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية
فاخر عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما انفاه مخالفا للشافعي

(قول المصنف بما يقتضى

التخصيص) فتي وجد

ما يقتضى التخصيص اتقى

المفهوم ومتى اتقى وجد

العلم حيثئذ بانتفاء الحكم

عماعدا المذكور أو ظن

ذلك الحاصل بعدم ظهور

شيء من الموجبات بعد

التأمل والتفحص إذ لا

نزاع في أن المفهوم ظني

يعارضه القياس فلا يشوق

على الجزم بانتفاء الموجبات

كما قيل وبني عليه عدم العمل

بمفهوم المخالفة (قوله

وانتفاء ماعدا التخصيص

بالحكم) أي فاذا ظهرت

فائدة أخرى بطل وجه

الدلالة عليه لتطرق

الاحتمال فيصير الكلام

بمحلا حتى لا يقضى فيه

بموافقة أو مخالفة هذا

هو المراد فاندفع ما في سم

المصنف والشارح وهما بمعنى واحد بدليل تعبير المصنف في غيره هنا كشرح المتناهي بهذه العبارة
وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الامام فذلك
قال سم أن ما قاله الشيخ مجرد اختراع لشيء لم يقل به أحد من الأصوليين (قوله اللاتي في حجبوركم)
فيه سبحانه وتعالى بهذا على معنى الامور وان يبنى للرجل ان يرى بنت زوجته في حجره ولا يفرق
بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيامة
(قوله لماسياتي) أي من توجيه امام الحرمين قال سم فان قيل لم يخالف امام الحرمين في هذا الشرط
دون ما قبله وما بعده مع أن توجيهه يمكن ان يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقيد في غير هذا
مضطر اليه كما في صورة الجهل او محتاج اليه كما في صورة قصد الامتان وكما في صورة جهل المخاطب
بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج إلى التقيد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو
أخبار المخاطب بما يعلبه او عن الابهام على المخاطب وإيقاعه في حكم الشك فانه لو اطلق تردد في عموم
الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة مقيد بها
في التقيد فكان الحمل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً وكان الاظهر عنده حمل على أنه لنفي
الحكم عما عدا المذكور فليتأمل (قوله لسؤال) أي لجواب سؤال وقوله او حادثة أي لبيان حكم
حادثة تتعلق بالمذكور وتضعف المفهوم عن المنطوق في الدلالة كان السؤال والحادثة مثلاً صارفين
له عن مقتضاه بل مانعين من وجوده بخلاف العام الوارد عليهما لا يصرفانه عن مقتضاه لقوة دلالة بل
اعتبر فيه عموم اللفظ لا خصوص السبب اهـ ذكرى (قوله اوللجمل) أي من المخاطب بخالف ما مر
(قوله فقال) أي في كل من الصور الثلاث (قوله لغير ما ذكر) إشارة الى نكتة لإفراد الضمير (قوله بما
يقتضى التخصيص الخ) به به على ان ضابط العمل بالمفهوم ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكرة فائدة
غير نفي الحكم عن المسكوت بخلاف ما إذا ظهرت له فائدة كالآلة التي ذكرها وكان بسياق المذكور
للتفخيم والتأكيد للنهي تكبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث فلا
يحل ذلك للكافرة أيضاً وكزيادة الامتان كقوله تعالى لنا كلوا منه لحماً طرياً فلا يتمتع أكل التقيد
(قوله كواقعة الواقع) الفرق بينه وبين الحادثة ان الحادثة يقصد فيها الحكم على خصوص
المخصوص بخلاف موافقة الواقع فان المقصود الحكم العام (قوله لاها) أي المذكورات (قوله
فوائد ظاهرة) لاقتضاء المقام والقرائن لها (قوله وهو فائدة خفية) لان استفادته بواسطة ان
التخصيص بالذكرة لا بدله من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتمين التخصيص (قوله في توجيه
امام الحرمين) للشافعي رضى الله عنه في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضاً توجيه الامام وحاصله أنه إذا
ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم بطريق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام بمحلا حتى
لا يقضى فيه بموافقة او مخالفة اهـ ذكرى (قوله لما انفاه) أي من بعض الشروط المذكورة وهو ان

بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقد مشى في النهاية في آية الريبة على ما نقله عن الشافعي من أن القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الريبة الكبيرة وقت الزوج بأمها لا تحرم على الزوج لأنها ليست في حجره وتربيته وهذا وإن لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالي عن داود كما نقل ابن عطية عن علي كرم الله وجهه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لأنها ليست في حجره ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم وغيره و مرجع ذلك إلى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للذكر في الأمثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالخالفه كما في الغنم المملوكة لما سياتي أو الموافقة كما في المثال الأول لما تقدم وفي آية الريبة والموالة للمعنى وهو أن الريبة حرمت لئلا يقع بينها وبين أمها التباعد لو أيسحت بأن يتزوج بها فيوجد نظرا للعادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا وموالة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة سواء إلى المؤمن أم لا وقد علم من والآه ومن لم يواله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم إلى قوله والكفار أولياء ومن المعنى المعلوم به

لا تكون المذكور خرج للغالب قال الناصروفي أن الذي نقاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقع على النقي ورده سم بأنه يصير التقدير للنقي الذي نقاه ومعلوم أن الذي نقاه ليس هو النقي ولا وجه له وحيث تجعل ما يجالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف إليها والتقدير لنقي الاشتراط الذي نقاه (قوله بأن المفهوم) متعلق بتوجيه (قوله من مقتضيات اللفظ) أي مدلولاته وحاصل دفعه أنه وإن كان من مقتضيات إلا أنه من مقتضيات الخفية والغالب من مقتضيات الظاهرة فيقدم عليه (قوله لموافقة الغالب) لا مفهوم له إنما ذكر هذين الخبرين للخلاف فيهما كما يؤخذ بما يأتي وما تقدم (قوله وهذا) أي القول بمفهومه وإن لم يستمر عليه مالك الخ وهو جواب عما يقال لاجابة إلى معنى هذا الشرط (قوله فقد نقله الخ) أي فلا يلزم من عدم استمرار مالك عليه بطلانه فانه كثير ما يرجع المجتهد عن شيء والفتوى بين أصحابه عليه (قوله عن داود) وكذلك نقله عنه غيره كما لا وردي وابن الصباغ وغيرهما فلاقتصار على الغزالي موم لعزة النقل عن داود (قوله ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم) قال حدثنا أبو زرعة حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعني ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثني إبراهيم بن عبيد بن رفاع قال أخبرني مالك بن أنس بن الحذثان قال كانت عندى امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني على بن أبي طالب فقال مالك فقلت توفت المرأة فقال على هل لها ابنة فقلت نعم وهي بالطائف قال كانت في حجر ك قلت لاهى بالطائف قال فانكحها قلت فإين قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم قال أنها لم تكن في حجر ك إنما ذلك إذا كانت في حجر ك قال الحافظ العماد ابن كثير أسنده قوى ثابت إلى على على شرط مسلم وهو غريب جدا اه كمال (قوله و مرجع ذلك) أي ما نقل عن داود وعلى رضى الله عنه (قوله والمقصود الخ) أي ليس الغرض المقصود أن لا يعمل بما يوافق المفهوم بالكلية بل المقصود عدم الاستناد في العمل إلى المفهوم وقد يعمل على وفقه أو مخالفته لدليل (قوله أنه لا مفهوم له) وحكم المفهوم حيث مسكوت عنه (قوله لما سياتي) أي في المسئلة الآتية في الكلام على انكار أبي حنيفة مفاهيم المخالفة (قوله المثال الأول) وهو قول قريب العهد بالاسلام الخ (قوله لما تقدم) من أنه يريدوغيرهم (قوله للمعنى) أي العلة وهذا علة للواقعة (قوله بأن يتزوج) الباء للسببية متعلقة بيقع (قوله أولياء) أي ولم يقل إلا أن تولوا معهم المؤمنين (قوله ومن المعنى المعلوم) متعلق بقوله تشاء والمراد بالمعنى العلة الجامعة أي من النظر فيها

المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاة في قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته بل قيل يعمه أي المسكوت المشتغل على العلة (المعروض) للذكور من صفة أو غيرها إذا عارضه بالنسبة إلى المسكوت المشتغل على العلة كأنه لم يذكر (وقيل لا يعمه إجماعاً) لوجود العارض وإنما يلحق به قياساً وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لاسياً وقيد ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لأن المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لإبطالية

(قوله موافقة المسكوت للمنطوق) أي في الحكم بمعنى أنه هل يكنى أخذه من اللفظ من غير قياس أولاً بد فيه من قياس (قوله ولا يمنع قياس المسكوت) متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت الخ والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر من الأمور السابقة ككونه جواباً لسؤال أو بياناً لحادثة الخ يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وقوله ما يقتضي الخ فاعل يمنع وقياس المسكوت مفعوله وياء بالمنطوق بمعنى على أو ضمن القياس معنى الربط فعدها بالباء إذ الفرع مربوط بالاصل قال الشيخ خالد في شرحه أشار المصنف إلى استبعاد منع القياس المذكور بل قيل يعمه الخ يعني كيف يتمنع هذا القياس مع أن لنا قائلين بأن المفروض له القيد المذكور يعم المسكوت عنه بدون قياس كما في الغنم السائمة ذكاة فلفظ الغنم عنده عام يشمل المعلوفة والسائمة والعبارة والسديدة ولا يتمنع قياس المسكوت بالمنطوق بناء على أن المفروض لا يعم المسكوت وقيل يعمه فيمنع قياسه عليه اه قال بعض وشمول الغنم للمعلوفة في الحكم جار على مذهب الإمام مالك بأن المعلوفة فيها الزكاة (قوله لعدم معارضته) تعليل لقوله ولا يمنع وضميره يعود لما يقتضي وضمير له للقياس (قوله بل قيل يعمه) هذا القول الثاني المشار إليه بقوله وقيل لفظية (قوله المعروض) فاعل يعم والمعرض هو اللفظ المفيد بصفة ونحوها والعارض هو القيد وعبر بالمعرض دون الموصوف وإن كان في المعنى موصوفاً لئلا يتوهم اختصاص ذلك بالصفة وقوله للمذكور متعلق بالمعرض وقوله من صفة أو غيرها بيان للمذكور (قوله إذا عارضه) علة لقوله يعمه (قوله كأنه لم يذكر) فهو كالمعصوم وكأن المعرض شامل للموصوف وغيره (قوله لا يعمه الخ) حاصله أن اقتراح ما يقتضي التخصيص بالذكر هل يدل على إلغاء المذكور من صفة أو غيرها وجعله كالعدم بالنسبة إلى إفادة حكم المسكوت أو لا يدل فعل الأول يصير المعرض إذا كان عاماً شاملاً للمذكور والمسكوت فيمنع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين كما تقدم نقله عن شرح المصنف المختصر وعلى الثاني يكون غير المذكور مسكوتاً عن حكمه فيجوز حينئذ القياس وهو المختار (قوله لوجود العارض) أي في اللفظ (قوله لاسياً وقد ادعى الخ) أي فلا أقل من أن يكون هو الحق فهذا تأكيداً للاحقية (قوله كما أفادته العبارة) حيث جزم بأنه لا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق وحكي العموم بقيل المشعرة بالتضعيف وقوى ذلك الضعف بحكاية الإجماع على عدم العموم وإن سيقم بقيل (قوله بخلاف مفهوم الموافقة) أي فلا يقال فيه أن عدم العموم هو الحق بل هو محتمل وإن كان ظاهر ما في المتن ترجيح مقابله لذكره مقدماً بدون صيغة تمريض وذكر الآخر مؤخرًا بصيغة التمريض (قوله لأن المسكوت هنا) أي في مفهوم المخالفة أدون أي فيكون المنطوق أول ووجه الأولوية أن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف ما يقتضي التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الريبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن هذا الظاهر ثم المراد الأدنوية في الحكم لافي العلة الجامعة لأنه مقيس وشرطه أن يساوى الأصل في تمام العلة فيكون المراد مقيساً قياس الأدن وهو ما كانت العلة فيه ظنية بخلاف القياس الجلي وهو ما كانت العلة فيه قطعية (قوله بخلافه هناك) أي في مفهوم الموافقة فإن المسكوت أولى أو

(قول الشارح كأنه لم يذكر) أي لوجود ما يقتضي أن التخصيص بالذكر ليس لقصر الحكم على المذكور فيدل على أن المسكوت كالمذكور في الحكم ويكون ذكره بالنسبة للحكم كالعدم وحينئذ فيمنع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين (قوله أول لفظية) هذا هو الصواب وفي بعض الخواشي المشار إليه بقوله وقيل لفظية وهو خطأ من تغيير النسخ (قوله أدون من حيث الحكم) لأن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف ما يقتضي التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضوع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الريبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن الظاهر

(قول المصنف وهو صفة) اعلم أنه قال بمفهوم الصفة بالمعنى الذى ذكره الشارح الشافعى رضى الله عنه وأحمد والاشعري والامام وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالي والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ما عداها أحدها أن يكون ذكره لليان كما لو قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة ثانياً أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله إذا تحالف المتبايعان فى القدر والصفة فليتحالفا وليترادأنا ثانياً أن يكون ما عدا إذا الصفة داخلها فى الصفة مثل أن يقول أحكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لنا أن الشافعى وأبا عبيد عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمها ذلك لغة ولولم يفده لغة لما فهم منه فظهر إفادته لغة وهو المطلوب ولنا أيضاً أنه لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الغرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة وكلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم أحد وليس هذا إثباتاً لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وأنه باطل لأنه لا يثبت الوضع بالفائدة وإنما يثبت بالنقل بل هو إثبات بطريق الاستمراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعينت لأن تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج (٣٢٦) فى القاعدة الكلية الاستمرارية فكان إثباته بالاستمراء لا بالفائدة فإنه يفيد الظهور

(وهو صفة) أى مفهوم المخالفة بمعنى الحكم مفهوم صفة قال المصنف والمراد به اللفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية

مساو (قوله بمعنى محل الحكم) الباعث على حمله عليه مع قلة استعماله كما تقدم اضافته الى الصيغة فانها لا تدل على الحكم بل على محله فان السائمة إنما تدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة ولموافقة قول المصنف وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم بأنه يقتضى أن المراد بالمفهوم المحل لأن غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه فلو أريد الحكم لكان الانسب أن يقال وهل المنفى الزكاة فى غير سائمتها أو فى غير مطلق السوائم ويصح أن يراى الحكم وإضافته الى الصفة وغيرها لأنها باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفي الزكاة فى مقابلها واثرتك على هذا الوجه ظاهر (قوله مفهوم صفة) قدره لاجل صحة الاخبار لأن الصفة لفظ والمفهوم معنى (فائدة) مفهوم المخالفة جمعه ابن غازى فى قوله صف واشترط علل ولقب ثنيا هـ وعد طرفين وحصر لاغيا

فالثنيا الاستثناء والإغيا الغاية وسيأتى أن الراجح أن العدد واللقب ليسا من المفاهيم (قوله والمراد بها) أى بالصفة وهو بيان للمعنى المراد عند الأصوليين فانها فى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالذات وفى اصطلاح النحاة التابع المشتق (قوله لفظ) خرج ما ليس بلفظ كتقديم الممول فانه ليس بلفظ (قوله مقيد لآخر) أى مقل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد المدح أو الذم فانه ليس من التخصيص بالوصف (قوله ليس بشرط الخ) وجه استثنائها احتياجها لآلة بخلاف غيرها والحق أنه

فيه فيمكنه به وأما ما قال الامام فى إثبات ذلك من أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم متنفذ أما الملازمة فإذا لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فإذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى أنه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور ففيه أنه إن أراد اختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت بمعنى أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى وهو النسبة الذهنية

يختص به فسلم لأن الابقاع والانتزاع لا يكون إلا على المذكور لكن لا نزاع فيه وإن أراد متعلق الحكم النفسى وهو لا النسبة الواقعة فى نفس الامر فلا نسلم أنه يختص به لجوازه فى المسكوت عنه غاية الامر أنه غير محكوم فيه ولا يستلزم الحكم بعدم فعدم وجوب الزكاة فى المعلوفة بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه لجوازه أن يثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها لكن هذا الرد إنما يظفر فى الخبر لأنه الذى له نسبة خارجية بخلاف الانشاء فانه لا خارج له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أو جبت فإذا اتفق هذا القول فيه فقد اتفق وجوب الزكاة فيه إلا أن يؤول الانشاء بالخبر هذا حاصل ما فى العضد وحواشيه لكن فى قوله بخلاف الانشاء الخ شيء يعلم من عبد الحكيم على المطول فتأمل (قول الشارح والمراد بها لفظ الخ) كذا قال المصنف فى منع الموانع ناقلاً عنه عند الأصوليين وعند المتكلمين الصفة المعنى القائم بالذات وعند النحاة القائم المشتق (قول الشارح ليس بشرط الخ) إنما استثنى هذه الثلاثة لأن المفهوم ليس خارجاً بالمعنى المقيد بل فى الشرط من أنه يلزم من انتفاء انتفاء المشروط وفى الاستثناء من إخراج محل الحكم من المنفى قبل وفى الغاية من كونها لا تمام ما قبلها من الحكم ولذلك انفردت كفاى العضد وغيره بدلائل تخصها زيادة على دلائل الصفة قال العضد أيضاً دليل يختص بالشرط وهو أنه إذا ثبت كونه شرطاً يلزم من انتفاء انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط ودليل يخص الغاية وهو أن قول القائل صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم يكن الغيبوبة

آخر الموت ترك الاستثناء لعدم ذكر ابن الحاجب له وظاهر ان الاخراج فيه ليس مع جهة الوصف وهذا لا ينافي ان التقييد ثابت في الكل لكن بالطريق المتقدم وانما يستثنى انما والفصل وتقديم المعمول لانه لا لفظ هناك مقيد لآخر انما وتقديم المعمول فظاهرا واما ضمير الفصل فلان المراد بالتقييد تقليل الشبوع وليس ذلك موجودا فيه وبهذا اندفع (٣٢٧) ما ورد هنا فتدبر فانه زل فيه الاقدام

(قول المصنف كالغنى
السائمة) أتى بهذه العبارة
الظاهرة في أن الصفة هي
المجموع اشارة من أول
لامر إلى أنه لا عمل بالصفة
كالسائمة وحدها كأنها
ليست بصفة (قوله سائمتها
بدل) صوابه في سائمتها
بدل (قول الشارح
لاختلال الكلام بدونه)
فذكره يكون لعدم
الاختلال لانها فائدة
ظاهرة بخلاف المفهوم كما
مرو هذا لا ينافي دلالة على
السوم الزائد على الذات
إلا أنه لا يعمل به لما تقدم
انه اذا ظهرت فائدة أخرى
بطل وجه الدلالة على
المفهوم وبهذا ظهر وجه
كون هذا أظهر فان قلت
المصحح هو المقدر
الموصوف بهذا قلت
المقدر انما يقدر بعد
الوصف الدال عليه
والاصح الكلام بدون
الوصف وليس كذلك
فالدلالة على المقدر تكون
هي الفائدة (قوله حملوا غير
سائمة الغنى على ما ذكر)

لا التعت فقط أى أخذنا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا (كالغنى السائمة
او سائمة الغنى) أى الصفة كالسائمة فى الاول من الغنى السائمة زكاة وفى الثانى من فى سائمة الغنى زكاة قدم
من تأخير وكل منها يروى حديثا ومعناه ثابت فى حديث البخارى وفى صدقة الغنى فى سائمتها اذا كانت
اربعين إلى عشرين ومائة شاة الخ (لا مجرد السائمة) أى من فى السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة
(على الاظهر) لا اختلال الكلام بدونه كاللقب وقيل هو منه الدلالة على السوم الزائد على الذات بخلاف
اللقب فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها فى السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعاني
ان الجمهور على الثانى حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجرى مجرى المقيد
بالصفة عند الجمهور (وهل المنى) عن محلية الزكاة فى المثالين الاولين (غير سائمتها) وهو معلوفة الغنى
(او غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنى وغير الغنى

لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها لان كلامها انما يحصل بآلته فهو لفظ مقيد لآخر ولهذا قال امام الحرمين لو عبر
معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان متقدحا لان المعدود والمحدود موصوفان بعددهما وحدهما وكذا
سائر المفاهيم وعلى هذا فالمعطوفات كلها معطوفة على العلة لا تقديم المعمول فعلى صفة لانه ليس
بلفظ فلا يدخل فى تعريف الصفة بما ذكره ويتقدير صحة استثناء المذكورات فليستنى معها ما بعدها
اه زكريا (قوله لا التعت فقط) أى كما هو المتبادر من الصفة (قوله أى اخذا) مرتبط بقوله والمراد بها
(قوله حيث ادرجوا الخ) لان المعدود موصوف بالمعدود والنحوص بالكون فى زمان او مكان موصوف
بالاستقرار فيه (قوله أى الصفة كالسائمة الخ) دفع لما يتوهم من ان الصفة بمجموع الغنى السائمة إذ
القاعدة ان ما بعد الكاف هو المثال (قوله قدم) أى لفظ السائمة فى الثانى واضيف إلى موصوفه
فسقطت منه لام التعريف وبهذا يندفع ما يقال الموجود فى الثانى سائمة بالتكثير لا السائمة بالتعريف
كما يقتضيه قوله وفى الثانى ووجه الاندفاع ان تعريفه بحسب الاصل (قوله وفى صدقة الغنى) بدل من
حديث البخارى أى وفى شان صدقة الغنى وفى سائمتها بدل (قوله ان روى) نه به على انه لم يجده قال
الكامل وقد تتبعته مظان فى كثير من الكتب الحديثية فلم اظفر بذلك (قوله لا اختلاف الكلام الخ)
أشار إلى أن له فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عداه وفيه ما استسمع (قوله بدونه) أى السائمة المجرد عن
الموصوف (قوله فيفيد) تفریع على ما قابل الاظهر (قوله ان الجمهور) أى من اصحابنا أى فينبغى
ان يكون هو الاظهر قال شيخ الاسلام وهو قوى لان تعريف الوصف صادق بغايته ان الموصوف مقدر
ولا تأثير له فيما نحن فيه اه وبه يتجه ما قاله الكوراني ان الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعاً لان
تعريف الوصف صادق بغايته ان الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن
بصدده اه فتورك سم عليه ليس عما يلتفت اليه (قوله وهو معلوفة الغنى) بحث فيه الناصر بان
سائمة الغنى اخص من مطلق السوائم ونفى الاخص اعم من نفي الاعم فغير سائمة الغنى اعم من غير مطلق
السوائم لصدق الثانى بالمعلوفة مطلقا والاولى بها وسائمة غير الغنى ومقتضى تفسير الشارح لما عكس ذلك

لعله بقرينة ان الكلام فيها خاصة فيكون المعنى غير سائمتها منها (قول الشارح لترتب الزكاة عليه فى غير الغنى) ان كان المراد أنها ترتبت عليه فى
غير هذا الحديث فالكلام انما هو مفهوم هذا الحديث وان كان المراد أنها ترتبت عليه باعتبار ان الاصل اتحاد العلة كما نقله الامام عن المخالف
فذلك ايضا ليس مفهوما من الحديث فتدبر (قول الشارح وجوز المصنف الخ) أى لان الصفة هي اللفظ المقيد لآخر ولفظ الغنى مقيد للسائمة
باعتبار اضافتها اليه كما ان لفظ السائمة مقيد للغنى فى قولنا فى الغنى السائمة زكاة باعتبار الوصف فالتقييد ليس قاصرا على المشتق
فاندفع ما اورده الناصر من ان الغنى غير مشتق ولعله فهم من قول الشارح جوز المصنف ان تكون الصفة لفظ الغنى ان التقييد
بلفظ الغنى وليس مرادا كما علمت بل المراد ان التقييد بالاضافة اليه تدبر

(قول الشارح وهو بعيد) أى (٢٨) التجويز بعيد لان متعلقه غير متبادر (قوله يريد معنى امام) هذا لا يتأتى هنا لفرض

انه مفهوم امام (قول الشارح أى فقيره ليس باله) بيان لمفهوم إنما الحكم الله فحل المنطوق في الآية هو الله والمنطوق هو الالوهية وحل المسكوت غير الله والمسكوت انتفاء الالوهية قال السعد مفهوم المخالفة في إنما هو نفي الحكم عن غير المذكور في الكلام آخر ويدل على أنه مفهوم لا منطوق أمارات مثل جواز إنما زيد قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفي والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف إنما قيل لافرق بين إنما الحكم الله وبين لا إله لكم إلا الله لان إنما تنحل بالنفي والاستثناء ومقتضاه ان يكون المنطوق في الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى والجواب انه لما نطق باداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع إنما بل بالجملة الموجبة لم يصح أن يقال ان المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذ المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق قال السعد بان قولنا إنما انا تيمى بمعنى

(قولان) الاول ووجه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم في الغنم والثاني الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الابل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة في سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها في مطل الغنى ظلم كما سيأتى فيقيدنى الزكاة عن سائمة غير الغنم وان ثبتت فيها بدليل آخر وهو بعيد لانه خلاف المتبادر الى الاذهان (ومنها) أى من الصفة بالمعنى السابق (الغلة) نحو اعط السائل لحاجته أى المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أى لافى غيره واجلس امام فلان أى لا وراه (والحال) نحو احسن الى العبد مطيعا الى لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أى لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين إذا شرب الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات أى لا اقل من ذلك

وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر والاحسان يقال انه تفسير مراد أشار به الى أن في كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيره بحسب مفهوم الظاهر ولا يخفى قوة الاشكال (قوله قولان) ميل الشارح الى ترجيح الاول (قوله الاول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ووجه الامام الرازى وغيره اعتراضية أى ان الاول يعتبر مفهوم السوم مضافا للغنم فينفي الزكاة عن غير سائمتها (قوله والثاني الى السوم) أى يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفي الزكاة عن المعروفة مطلقا ويوجب الزكاة في السائمة (قوله وجوز المصنف) أى في منع الموانع بل قال فيه نه التحقيق قال إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد في قولنا في الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم وفي قولنا في سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة فمفهوم الاول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعروفة التي لولا التقييد بالسوم لشمها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبحر مثلا التي لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشمها لفظ السائمة فالمصنف ناظر الى اضافة السائمة الى الغنم لا الى لفظ الغنم فقط كما يرويه كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها الخ بان بينهما فرقا جليا فان الغنى مشتق يصح وقوعه تحت الغنم بخلافه لا وروود له فان المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث اضافته الى السائمة فان السائمة بدو نه تعم الغنم وغيرها فاذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقوله الشارح على وزانها من حيث التقييد فانظر الى القيد وعدمه لا الى الاشتقاق وعدمه كما فهمه الناصر أخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يتدر ما قاله المصنف (قوله على وزانها) أى في تقييدها بالمضاف اليه (قوله كما سيأتى) أى من أن مفهومه ان مطل غير الغنى ليس بظلم لأن غير المطل ليس بظلم فعلى ما جوزه المصنف فيقيد قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم كما يدل عليه التقييد بالاضافة وان ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر (قوله لانه خلاف المتبادر) تعليل للشيء بنفسه لان خلاف المتبادر نفس البعد فكان المناسب ان يقول لان المتبادر غيره (قوله أى بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيد الخ وفرق القرافي بين الصفة والعلة بان الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة وهى أعم من العلة فان وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم ولا لوجوب في الوحوش وإنما وجبت لنعمه الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف اه زكريا (قوله أى المحتاج) أشار الى التأويل في العلة حتى تدرج في الصفة (قوله أى لا وراه) أى ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب لان وراءه تكون بمعنى قدام كفى قوله تعالى وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا أى أمامهم (قوله أى لا أكثر) ذكر هنا الاكثر دون الاقل وفيها بعد الاقل دون الاكثر احتياكا وإنما ذكر الكثرة في الاول لان المقصود منه الزجر فربما تورم فيه الكثرة وفي الثاني القلة لان المقصود منه التنظيف فربما يتورم منه الاقتصار على أقل

قائم زيد بمعنى زيد القائم
لا بمعنى ما قام إلا زيدا انتهى
فقولهم انما بمعنى ما والا
تقريب لا تحقيق تدبر
(قوله هو ان الله لا ينجي)
ان أن الله إلا غير منطوق
أصلا وإن كان لفظ الجلالة
منطوقا به لان غاية ما يفيد
النطق به اخر ارجه عما نرى
عنه الالوهية وقول الناصر
ان الامور موعة بعد النفي
للاثبات فيكون اثبات
الالوهية منطوقا وهم فان
الامور وضعت إلا لاخراج
لما بعدها عن حكم ما قبلها
ثم ثبت له الحكم المقابل
بطريق المفهوم ألا ترى
أنه لا قائل بان الامور
بعد النفي لموضوع معين
وبعد الاثبات لموضوع
له آخر (قوله استثناء
منقطع) الاولى انه متصل
ويراد المفاهيم من حيث
هي (قوله لتلا يفوت
الغرض الخ) مبنى على ان
التمييز محول عن الفاعل لا
المفعول تدبر (قوله ان
معنى المفاهيم حجة) أنت
تعلم ان المراد بالمعنى هو
الامر المعقول كما سيأتي
في الشارح فغاية ما يلزم
أن يكون المعنى أن الامر
المعقول حجة أى منشأ
حجة المفهوم حجة وهو
كذلك اذ حجة المفهوم

(و شرط) عطف على صفة نحو وإن كن أولات حل فانفقوا عليهن أى فغير أولات الحل لا يجب
الاتفاق عليهن (وغاية) نحو فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أى فاذا نسكتها
تحل للأول بشرطه (وانما) نحو انما الحكم الله أى فغيره ليس باله والاله المعبود بحق (ومثل
للاعالم إلا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام إلا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن
غير زيد ومفهومهما اثبات العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) نحو أم
اتخذوا من دونه أولياء فآله هو الولي أى فغيره ليس بولي أى ناصر (وتقديم المعمول) على
ماسيأتى عن البيانين كالمفعول والجار والمجرور نحو اياك نعبد أى لا غيرك لآلى الله تحشرون
أى لا إلى غيره (واعلاه) أى اعلا ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة (للاعالم إلا زيد) أى مفهوم
ذلك ونحوه إذ قيل انه منطوق أى صراحة لسرعة تبادره إلى الالهامان (ثم ما قيل) انه (منطوق)
أى (بالإشارة)

ما يحصل به (قوله و شرط) عطف على صفة فالتقدير وهو أى المفهوم صفة و شرط وغاية ويقال أيضا
مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط ما فهم من تعليق الحكم على شيء بأداة
شرط كان وإذ اؤى بمفهوم الغاية ما فهم من تقييد الحكم بأداة غاية كالى وحتى واللام قال شيخ الاسلام
وعطف ذلك على صفة مبنى على صحة استثناءه بما فسر به المصنف الصفة وقد عرفت ما فيها فالوجه
عطفه على العلة وتعريفه بالوكذا ما بعده (قوله أى فغيره) بيان لمفهوم انما الحكم الله فحل النطق
في الآية هو الله والمنطوق هو الالوهية وعمل المسكوت غير الله والمفهوم هو انتفاء الالوهية ثم ان مقتضى
انحلال انما بالنفي والاستثناء ان يكون المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى
والجواب انه لما نطق بأداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى ولما نطق
بهما مع انما بل بالجملة الموجبة لم يصح ان يقال في المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذا
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يلزم من كون الشيء بمعنى الشيء ان يعطى حكمه (قوله
والاله المعبود بحق) بين به أن صحة مفهوم المخالفة في الآية متوقفة على تفسير الاله بالمعبود بحق إذ لو أريد
مطلق المعبود لم يصح لان المعبودات بالباطل كثيرة (قوله ومفهومها اثبات العلم الخ) هذا ما جرى
عليه المصنف وهو المشهور في الاصول وقد نبه الشارح على الخلاف بقوله لا فى ذلك لان المنطوق الخ وعن
صرح بذلك ابو الحسن بن القطان والشيخ ابواسحاق الشيرازى ورجحه القرائى في قواعد البرماوى
في شرح ألفيته قال بدليل أنه لو قال ماله على إلا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به
لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير اه قال السكال وهو الذى ينتج له الصدى اذ كيف يقال في لا اله إلا الله
ان دلالتها على اثبات الالوهية لله بالمفهوم اه واجاب شيخ الاسلام بانه لا بعد في ذلك لان القصد اولا
وبالذات نفي ما خالفنا فيه المشركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للأول المنطوق والثاني
المفهوم وعمل عدم اعتبار المفهوم في الاقارير إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم (قوله وفصل المبتدأ من
الخبر) أى المنكر نحو زيد هو أفضل من عمرو أى لا غيره بخلاف الخبر المعروف بلام الجنس فانه يفيد
الحصر فالخبر فيه مستفاد من الخبر لا من ضمير الفصل فان جمع بينهما نحو زيد هو الفاضل كان تأكيداً
للحصر كما ذكره التفتازانى في شرح التلخيص قاله الشيخ خالد في شرح المتن ومنه يعلم ان في تمثيل الشارح
بقوله تعالى فآله هو الولي تسامحا وكان المناسب ان يقول وضمير الفصل لانه يفيد الحصر والحصر اثبات
وهو منطوق ونفى وهو مفهوم (قوله على ماسيأتى) إشارة إلى أن فيه خلافا (قوله أى اعلاما) ذكر
إشارة إلى وجه افراد الضمير مع ان المتقدم جميع (قوله أى صراحة) جواب عما يقال ان ما قيل انه منطوق

باعتباره الا انه ليس مرادا كما قال هكذا ينبغي أن يكون المراد تأمل

كفهوم وإنما والغاية كإسياتي لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتي (مسئلة المفاهيم) المخالفة (إلا القلب حجة لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بما منهم أبو عبيدة وعبيد تليده قال في حديث الصحيحين

رتبه بعد هذا والشارح دفعه بقوله صراحة معللا بسرعة التبادر فليس العلة في تقدمه على باقي المفاهيم مجرد القول بأنه منطوق لمشاركة ما بعده له في ذلك لأن فيه أصل التبادر دون هذا ولذلك حذف قيد السرعة فيه قال الناصر وهذا القول هو الحق لأن المستثنى بالألا مذكور فهو محل نطق وإلا تدل على ثبوت الحكم له فقد صدق على هذا الثبوت أنه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يخفى أن إلا بعد التني موضوعه للآيات فهو منطوق صريح اه وإيراد اسم أن المنطوق بالإشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لا تقسام المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه اه مبنى على ما أسلفه سابقاً في شرح قول المصنف ثم المنطوق أن توقف الصدق والصحة إلخ وقد بينا ما فيه هناك بما لا يرد عليه ما هنا (قوله كفهوم إنما والغاية) اما كون مفهوم إنما منطوقاً فلان قولك إنما زيد قائم أو إنما القائم زيد معناه لا قاعدة ولا عمر وفحل النطق في الأول زيد وفي الثاني الثائم والمنفي حال من أحواله فيكون المنفي منطوقاً لأنه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق ثم هذا التني غير موضوع له اللفظ بل لازم عن الموضوع له فيكون غير صريح ثم هو غير مقصود للتكلم لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة فيكون إشارة واما الغاية فانه لم يصرح بحكم الغير فيه إلا أنه لما كان الحكم ينقطع بالغاية لزوم من ذلك ثبوت خلافه (قوله كإسياتي) أي في ترتيب المفاهيم (قوله لتبادره إلى الأذهان) حذف لفظ سرعة منه للفرق بينه وبين الصراحة السابقة ويقى بما يفيد الحصر كالمذكورات تعريف المبتدأ والخبر نحو صديقي زيد وزيد العالم (قوله كإسياتي) أي في مسئلة ترتيب المفاهيم (قوله إلا القلب) قضية الاستثناء أنه مفهوم لا يحتاج وليس كذلك إذ القائل بأنه مفهوم قائل بحجته بل المراد أنه ليس بمفهوم فالاستثناء منقطع أو ان المراد المفاهيم من حيث هي فهو متصل (قوله المخالفة) بكسر اللام فانه تكسر حيث وقع صفة كانهما حيث أطلق على المفهوم أو أضيف إليه كقوله فيما سبق وإن خالف فمخالفة إلخ وهو صفة إلخ فتحت وإنما تجمع لان المفاهيم جمع كثرة لغير العاقل وسياتي محترز المخالفة آخر المسئلة (قوله حجة لغة) أي من حيث دلالة اللفظ عليه بطريق الوضع اللغوي والمراد أنه حجة شرعاً بدليل اللغة وكذا قوله وقيل حجة شرعاً أي بدليل الشرع كأيديل عليه كلام الشارح لان الخلاف إنما هو في الدليل الدال على الحجية والحاصل ان القائلين به اختلفوا هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أي ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام فلم أن الاختلاف في مأخذ الحجية وبه يندفع قول الناصر لا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة عن عموم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها تختلف فيه كما مر ويأتي في قوله وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه لأنه مبنى على ما فسر به قوله حجة لغة أي مدلوله اللفظ فتأمل (قوله أبو عبيدة) بالثنية وأبو عبيدة معمر بن المثنى وأبو عبيده هو القاسم بن سلام والاول شيخ الثاني وكلاهما ممن يحتج بنقله في اللغة كالأصمعي والخليل ولا يرد على ذلك مخالفة الاخفش إن صححت لأنه أصغر منهما خصوصاً وقد وافقهما إمامنا الشافعي رضي الله عنه قال في البرهان صار إلى القول بالمفهوم أئمة العربية منهم أبو عبيدة وهو إمام غير مدافع ولئن ساغ الاحتجاج بقول عربي جلف من الالتجاج فقول أبي عبيدة أولى ثم ذكر ما قاله الشارح ثم قال والشافعي رضي الله تعالى عنه من القائلين بالمفهوم وقد احتج بقوله الأصمعي وصحح عليه دواوين الهذليين وهذا المسلك فيه نظر فان الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل والاعراب ينطقه طبعه فيقع التمسك بمنظومه ومشوره ولا يعدم من يتمسك بهذا الطريق المعارضة وقصارى الكلام تجاذب

(قول الشارح حجة لغة) (الح) يعني أن الدليل الدال على الحجية هو الوضع اللغوي بأن وضع لفظ السائمة لغة لاخراج المعلوفة أو الوضع الشرعي بأن وضعت شرعاً لذلك بعدما كانت في اللغة لا فائدة معناها فقط أو أن الدليل هو العقل وسياتي بيانه فلا اختلاف في مأخذ الحجية (قول الشارح لقول كثير إلخ) ولا يضرب في ذلك مخالفة إلا تخفش لأنه أصغر من هؤلاء خصوصاً وقد وافقهم الشافعي وما قاله الامام في البرهان من أنا لا نسلم أنهم فهم واذلك لغة لجواز أن يكونوا بنوه على الاجتهاد أي النظر والاستدلال في المباحث اللغوية مدفوع كما قال العنيد بأن هذا المنع لا يضربنا لا نالادعى القطع بالمفهوم بل الظن وهو حاصل بقولهم وهم من أئمة اللغة سواء استند قولهم إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك فان طريق معرفة أكثر اللغات قول الأئمة أن معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل اه وبه يندفع أيضاً ما قيل أنه بعد تسليم النقل لم يوجد تواتر

(قول الشارح مثلا) اشار به الى انهما قالا بذلك في غيره ايضا كما في العنصر والبرهان (قول الشارح وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لعل ما قالاه بالا جتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لالغة كذا قيل تأمل (قوله بتصرف منه) زائد على وضع اللغة قال بعض المحققين ودون اثبات هذا خوط القتاد ومع هذا ماسياتي عن العنصر هو وجه تضعيف هذا القول وحكايته بقيل (قول الشارح وقد فهم صلى الله عليه وسلم الخ) قال الامام هذا لم يصححه اهل الحديث وقال الغزالي ان ما نقل في الاستغفار كذب قطعا اذ الغرض التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه ورد عليهما العنصر بقوله والحديث صحيح لا قدح في روايته وما استند به الغزالي وسبقه اليه (٣٣١) الامام من ان الغرض في مثل هذا الكلام

التناهي في تحقيق اليأس
سياق للعنصر ايضا رده
قريبا (قوله والحديث
صحيح لا قدح فيه) قال
العنصر بعد ذلك وهو
مبادرة عدم الغفران
فكيف يفهم منه المخالفة
ولعله صلى الله عليه وسلم علم انه غير
مراد هنا بخبره انتهى
قال السعد قوله مبادرة
الخ اي الحكم المشترك
بين السبعين وما فوقها ما
يتبادر الى الفهم من عدم
المغفرة فلا يتبادر من
ذكر السبعين ان ما فوقها
بخلافها (قوله ولعله علم
الخ) قال السعد
يعني ان ما ذكر النبي عليه
السلام من قوله لا يزيد
على السبعين فله علم ان
هذا المعنى المشترك بين
السبعين وما فوقها غير مراد في
هذا المقام بخصوصه لا من
جهة فهمه من هذا الكلام
ولو سلم انه فهمه من هذا
الكلام فيجوز ان لا يكون

مثلا مطل الغنى ظلم أنه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان
العرب (وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى إن
تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان
خبرني الله وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى) أي من حيث المعنى وهو انه لو لم ينف المذکور
ونزاع واعتصام بنفس المذهب (قوله مثلا) أشار بذلك إلى أنهما قالا بذلك في غيره أيضا ففي البرهان
وقال ابو عبيدة في قوله صلى الله عليه وسلم لا ينبت على جوف احدكم قبحا حتى يريه خيبر من ان ينبت شعرا انه يدل
على توبيخ من لم يعتن بغير الشعر فاما من جمع إلى علومه علم الشعر فلا يلام عليه (قوله وهم انما يقولون الخ)
دفع بهذا ما يقال لانسلم فهمهما ذلك لجواز ان يكون ما قالاه بالا جتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة
شرعا لالغة (قوله من لسان العرب) أي لغتهم (قوله لمعرفة ذلك الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك أن
يكون الدلالة شرعية لا مكان ان يكون وروده في كلام الشارع لموافقته لغة العرب وكلام الشارع
عربي ولا يلزمهم من فهم الشارع في الآية أن يكون ذلك شرعا بل يجوز ان يكون استند في ذلك لدلالة
اللفظ واللفظ عربي وإثبات كونه شرعا يتوقف على امر زائد على مدلول اللفظ ودونه خوط القتاد
والموارد جمع مورد مصدر ميمي بمعنى اسم الفاعل أو باق على مصدرية مراد منه المكان (قوله وقد فهم
صلى الله عليه وسلم) قال في البرهان وما يتعلق به المثبت قوله سبحانه وتعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم الآية
قيل قال صلى الله عليه وسلم لا يزيد على السبعين قلنا هذا لم يصححه اهل الحديث أولا وقد قال القاضي من
شدا طرفا من العربية لم يخف عليه ان قول الله تعالى لم يجر على تحديد العدد وعلى تقدير أن الزائد عليه
يخالفه وإنما جرى ذلك مؤيضا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين فكيف يخفى
مدرك هذا وهو مقطوع به على من هو افصح من نطق بالضاد صلى الله عليه وسلم اهو قال الغزالي في المنحول
أن ما نقل في الاستغفار كذب قطعا اذ الغرض منه التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن
برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه (قوله حيث قال) حبيثة لتعليل (قوله وسأزيده) أي الاستغفار
وقد قال ذلك بمقتضى رأفته ورحمته فانه رحمة للعالمين وتأليفا للقلوب لانه الداعي إلى الله والمالم يكن
عمر رضي الله عنه داعيا ضاق صدره عن تحمل ذلك (قوله أي من حيث المعنى) إشارة إلى انه معنى
منصوب على نزاع الخافض لا على التمييز لانه يقتضى أن المعنى هو الحجة مع أن الحجة هو المفهوم قاله
الناصر وهو مبنى على انه تمييز محول عن الفاعل لا الفاعل (قوله وهو أنه) ضمير هو للمعنى وضمير

من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبي صلى الله عليه وسلم وقد تحقق النفي في السبعين فبقى ما فوقها على الاصل اه والحاصل
ان المدعى قال ان هذا الكلام يفيد هذا المعنى وإفادته له من التقييد فنمنع أولا إفادته هذا المعنى ولأن سلمناه بمنع ان إفادته من
التقييد بل من جهة الاصل وبه تعلم أن قوله ولعله علم الخ نقل بالمعنى (قوله فان قيل كيف الخ) الصواب حذف هذا الكلام
كله لانه دليل القائل بالقول الضعيف الذي بين ضعفه بحكاية بقيل ولو لم يكن دليله ضعيفا كيف يكون ضعيفا وبه تعلم
رد قوله يحتمل أنه لعدم الالتفات الخ (قول الشارح لو لم ينف المذكور الخ) هذا مبنى على جواز إثبات وضع التخصيص
لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ولانسلم بطلانه والسند انه إذا جاز ذلك في إثبات دليل التنبه والإيماء وهو

الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى عبر عنه في مبحث العام كما سيأتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله (واحتج باللقب الدقاق والصيرفي) من الشافعية (وابن خويزمنداد) من المالكية (وبعض الخطابية)

انه للشان وفي استناد نفى الحكم الى المذكور تجوز والاسناد الحقيقي للمتكم واراد بالمذكور القيد كالسائمة مثلا وفي كلامه قياس استثنائي حذف استثنائته اي واللازم وهو عدم الفائدة في ذكره باطل فاللزم وهو عدم نفى المذكور الحكم عن المسكوت مثله وبمبحث فيه بانه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت تقلا لا غير واجيب بنعم انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لافائدة للفظ سواء تعين ان يكون فائدة اللفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة (قوله الحكم عن المسكوت الخ) بحث فيه الناصر بانه يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها اتفاه الحكم عن غيره لاحله واجاب سم بان للفهوم كاتقدم ثلاث اطلاقات فيحمل في كل محل على ما يناسبه فحمله الشارح فيما تقدم على المحل وفيما هنا على الحكم وحده او هو مع محله لانه المناسب للاحتجاج (قوله عبر عنه الخ) أي مخالفة بين العبارات الثلاث معنى فكل من العقل والعرف العام والمعنى كناية عن المعنى المذكور لانه معقول لاهل العرف العام ونأشئ عن نظر العقل فيصح التعبير عنه بالعبارات الثلاث (قوله لانه الخ) هذا تصحيح لاطلاق اسم العقل عليه (قوله الدقاق) هو ابو بكر محمد بن جعفر القاضي الاصولي الفقيه الشافعي كان معتزلي العقيدة في الاصل والصيرفي هو ابو بكر محمد بن عبد الله شارح الرسالة للإمام الشافعي تفقه على ابن سريج وخويزمندان بفتح الميم وكسرهما وعن ابن عبد البر بموحدة مكسورة بدل الميم احتج من قال بمفهوم اللقب بانه لافائدة في التخصيص بالذ كر سوى نفى الحكم عن الغيوبان من قال ليست اختي بزانة يتبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى اخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عندما لك واحد ولو لا مفهوم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر الفائدة فيه وعن الثاني بان ذلك من القرائن الحالية كالخصام وارادة الايذاء وأورد عليهم ان تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم او اسم جنس كقولك في الغم زكاة لا يدل على نفيه عن غيره وإلا لما جاز القياس والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان النفي الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفي عليه قاله الخجندی في شرح المنهاج واوردا أيضا انه لو تحقق مفهوم اللقب للزم كل من الكفر والكذب في نحو قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود والتالي باطل بديهية وبيان الملازمة أن الاول دل على ان غير محمد ليس برسول والثاني على ان غير زيد ليس بموجود ومن جملة الغير وجود الرب سبحانه وتعالى وكلاهما لازم لما ذكر * لا يقال اللازم المذكور انما يلزم اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون مقتضى التخصيص بالذ كر

ان يذكر ما لو لم يرد به التعليل لكان بعيدا حذرا من لزوم البعد فلان يثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد أجدر وما اعترض عليه به من أنه يلزم الدور لتوقف الوضع على الفائدة المتوقعة على الوضع مدفوع بان ما توقف عليه الدلالة تعقل الفائدة لاحصولها والموقوف على الدلالة حصول الفائدة لا تعقلها كذا يؤخذ من المضد وحواشيه وبعضهم فهم أن هذا الدليل هو ما نقلناه عن المضد ثانيا عند قول المصنف وهو صفة فشدد النكير على الشارح وقال ان هذا الدليل مبنى على انه حجة لغة لا عقلا في المضد واجاب عنه سم هنا بما لا يشي الغليل والكل هفوات يعرفها الناقد البصير

(قول الشارح أو اسم جنس) أى جامداً ومشتق غلبت عليه الاسمية فاستعمل الاسماء كالطعام فى حديث لا تبيعوا الطعام بالطعام كمثل به الغزالي فى المستصحب للقب (قوله الشارح وأجيب بان فائدته استقامة الكلام) أى متى وجدت فائدة بطل المفهوم وأورد القائل به أن من قال ليست أُمى يزانية يتبادر منه نسبة الزنا إلى أم الخصم (٣٣٣) ولذا وجب الحد عند مالك

وأحد وأجيب بانه من القرائن الحالية كالخاصة وأورد على القائل به أن القول به يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفغنى إلى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلايان الزوم أن النص الدال على حكم الاصل أن تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسافى مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعى مساواة فرع الاصل فى المعنى الذى اثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة هذا فى الصفة والشرط وهو أقوى وقد اتفق على حقية مفهومه فكيف فى اللقب وهو اضعف والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فإذا لم يجتمع فى محل فكيف يدفع القياس قاله العضد (قول الشارح وأجيب

علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لا على عمرو وفى النعم زكاة أى لا فى غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا تنفى الحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام إذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرى فانه أقدم منه وأجل

هو فضل الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق لذلك سوى التصريح بالاسم هـ قلنا فحيث لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور ونقض الدليل المذكور بجرىانه فى غير مفهوم اللقب كما لو عبر فى المثالين بدل محمد وزيد بالهاشنى مثلا رسول الله والضارب زيدا موجود لورود هذه الاعتراضات قال فى البرهان قد سفه علماء الاصول هذا الرجل يعنى الدقاق فى مصيره إلى أن الالقاب اذا خصصت بالذكر يتضمن تخصيصها نفى ما عداها وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن تقاضى أرباب الالباب فان من قال رأيت زيدا لم يقض ذلك انه لم ير غيره قطعا (قوله علما كان الخ) تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح الاصول للقب باصطلاح النحاة فالعلم بانواعه الثلاثة لقب أصولى وقوله أو اسم جنس افراديا كان كرجل وما أو جمعا كتمر جامدا أو مشتقا وهو احتراز عن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء أما المشتق الذى غلبت عليه الاسمية كالطعام فلقب أيضا كما يفيد تمثيل الغزالي فى المستصحب للقب بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام وقال ابن الحاج فى تعليقه عليه انه لا فرق بين قولنا فى النعم زكاة وفى الماشية زكاة لان الماشية وان كانت مشتقة لكن لم يلحظ فيها المعنى بل غلب عليها الاسمية اهـ أما ما لم تغلب عليه الاسمية فداخل فى قول المصنف سابقا لا مجرد الساتمة على الاظهر وكاسم الجنس اسم الجمع كرهط وقوم (قوله أى لا على عمرو) الاولى لا على غيره لانه لا وجه لتخصيص عمرو بالذكر وفى بعض النسخ لا على غيره (قوله كالصفة) أى فان وجه الاحتجاج بها انه لا فائدة لذكرها إلا تنفى الحكم عن غيره (قوله وأجيب بان فائدته الخ) قد يقال اذا كان لا مقتضى للتخصيص بالذكر فلا فائدة حيثنذ فى ذكر هذا الخاص ويستقيم الكلام بدون ذكره والاتيان بالحكم العام فان قيل وجه التخصيص انه اريد الاخبار عنه قلنا يلزم أن عدم أرجحيته فى الخبر دون الانشاء (قوله الدقاق) فاعل تقوى (قوله المشهور باللقب) أى الاحتجاج به وفيه تورية فان شهرته باللقب لا باسمه (قوله فانه أقدم منه) لان وفاة الدقاق سنة اثنين وتسعين وثلاثمائة والصير فى سنة ثلاثين وثلاثمائة فهو من اصحاب الوجوه عند معاصر الشافعية قال الكمال وقع لصحابنا فى الفقه استدلالا لاعتراض عليهم بانها استدلال بمفهوم اللقب مع انه ليس بحجة كاستدلالهم على تعين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم لاسماء فى دم الحيض يصيب الثوب حثيه ثم اقرضيه بالماء واستدلوا لهم على تعين التراب للتميم بقوله لو ترابها طهورا وأجيب بان ذلك

بان فائدته الخ) أى مع كون الغرض انما تعلق بهذا الخاص فلا يرد أنه كان يكفى الاتيان بالحكم العام (قوله فان عدم القول بالشيء لا يقابل الخ) كيف وهو التقيض له بخلاف القول بالعدم فانه مساو للتقيض هذا وقد يقال انما قال ذلك اشارة إلى أن تنفى إيجاب خيفة له غاية أن ينزل منزلة عدم القول به المتحقق عند عدم العلم بالحال لمصادمته الدليل القوى وبطلان أدلته ولا يخفى ما فيه من سوء الادب والحق عندى أن السرفى ذلك أن كل ما استدلل به أبو حنيفة إنما هو معارضات لدليل القائل به كما يعلم من المختصر وشروحه وهذا إنما يفيد

نفي القول به لا القول بنفيه تأمل (قول الشارح لان الخبر له خارجي) يعني أن المعنى الموضوع له الخبر وهو الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي أعني هذا المفهوم في ذاته ومن حيث هو لما كان له متعلق خارجي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجي أمكن أن يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بالنسبة الواقعة بينهما كان يقال في الشام الغنم وأن يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بحصة منها كان يقال في الشام الغنم السائمة وفائدة التخصيص بالوصف هي مخالفة المسكوت عنه للذكورة في الحكم النفسي وانتفاؤه في المسكوت عنه وأن تعين مراد اقضاء بالاستقرار لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي الذي هو المراد بالمفهوم في الخبر لان الخبر لا يدل عليه لما عرفت انه يدل بالمنطوق على الحكم النفسي وبالمفهوم على انتفائه ولا يلزم من انتفاء الحكم النفسي انتفاء النسبة الواقعة في نفس الامر لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به فقط فلا يتعين القيد فيه للنفي أي نفي الحكم الخارجي عن المسكوت بل هو متعين لنفي الحكم النفسي الذي هو مدلول الخبر كما عرفت بخلاف (٣٣٤) الانشاء أي الحكم الانشائي فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس

(وانكر أبو حنيفة الكل مطلقا) أي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعروفة قال الاصل عدم الزكاة ووردت في السائمة بقيت المعلوفة على الاصل (و) انكر الكل (قوم في الخبر) نحو في الشام الغنم السائمة فلا ينفي المعلوفة عنها لان الخبر له خارجي يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي

ليس من الاستلال بمفهوم القلب اما الاستدلال بالحديث الاول فمن جهة ان الامر اذا تعلق بشيء بعينه لا يقع الامتثال إلا بذلك الشيء فلا يخرج عن العهدة بغيره سواء كان الذي تعلق به الأمر صفة او نعتا واما الاستدلال بالحديث الثاني فلأن قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه ولان العدول عن اسلوب التعميم مع الإيجاز الى التخصيص مع ترك الإيجاز لا بد له من نكتة اختصاص الطهورية وقد صرح الغزالي في المنحول بان مفهوم القلب حجة مع قرائن الاحوال و اشار ابن دقيق العيد الى ان التحقيق ان يقال القلب ليس بحجة ما لم يوجد فيه راحة التعليق فان وجدت كان حجة فانه قال في حديث الصحيحين إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها محجج به على أن الزوج يمنع امرأته من الخروج إلا باذنه لأجل تخصيص النبي بالخروج للمسجد فانه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب وهو كونه نحو العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره (قوله وانكر أبو حنيفة) فيه أن الحنفية إنما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع أما في مصطلح الناس فهو حجة عكس ما سيأتي عن والد المصنف والجواب أن المصنف إنما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم موافقة أصحابه له إذ كثير ما يخالف الأئمة أصحابهم (قوله أي لم يقل) ومعلوم أن عدم القول بهما مستلزم للقول بعدمها لا نعلم يعتقدوها ولا كان مترددا فيها والغرض خلافه فاندفع قول الناصر الاوفاق بالانكار أن يقول أي قال بعدمها لان انكار الشيء قول بعدمه لا عدم قول به (قوله لان الخبر له خارجي الخ) ينبغي أن يعلم أولا ان لكل خبر خارجي يطابقه أو لا يطابقه والمراد به النسبة الخارجية وهي بعينها النسبة المستفادة من اللفظ والمتعلقة بالفرق بين النسب الثلاث اعتباري ومعنى كونها خارجية أنها هي كذلك في نفس الامر بقطع النظر عن استفادتها من اللفظ وهي حالة بسيطة لا تقبل التبعض ومساوية

قوله اوجبت بناء على اتحاد الإيجاب والوجوب او حاصل به بناء على اختلافهما فاذا اتقى الإيجاب فقد انتفى الوجوب فلا فائدة للقيد فيه إلا النفي قال ابن الحاجب في المنتهى وهذا دقيق نفيس واعترض عليه العبد بان هذا اعتراف بانه لاحكم للمفهوم بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات لانه سلم ان غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء انتفى عنه القول الذي هو أوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه قال السعد والحق عدم التفرقة بين

الخبر والانشاء ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كافي قولنا للنسبة في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك اه ولعله مبني على أن الخلاف بين كون مدلول الخبر الإيقاع والانتزاع أو الوقوع واللاقوع لفظي بناء على ما قاله عبد الحكيم في حاشية المطول من أن القائل بان مدلوله الإيقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع والقائل بأن مدلوله الوقوع أراد من حيث أنه متعلق بالإيقاع وليس مبنيا على أن الموضوع له الصور الذهنية أو الخارجية بل لو بني على أنه موضوع للصور الذهنية أعني الحكم بالنسبة كما سيأتي للمصنف قلنا أن قول هو وإن كان كذلك إلا أن المقصود بالافادة هو المتعلق الذي هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاقوع إذ هو الذي يقصده المتكلم ولهذا جزم السعد في حاشية العبد بان هذا هو الموضوع له هذا وغيره خاف عليك أن طريق حجية المفهوم سواء في الانشاء والخبر هو أنه المفهوم لغة كما مر لا ما قال ابن الحاجب هنا لما عرفت فليتأمل فان به تندفع شبهات كثيرة يطول بإيرادها الكلام (قوله فردان) الاولى حصتان (قوله لا ينفي الاخبار بالآخر) صوابه لا ينفي ثبوت الحكم الاخر

بمخلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة وما في معناه بما تقدم فلا خارجي له فلا فائدة للتقيد فيه إلا
النفي (و) انكر الكل (الشيخ الامام) ولد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين

لنسبة الكلامية وانها لا تنفك عن الخبر حتى في القضايا الذهنية ولا الذهب حقيقة الخبر إلا انها في القضايا
الذهنية التي لا وجود لطرفيها في الخارج معنى وجودها الخارجي وجودها الذهني الاصل وتعتبر المطابقة
بينها وبين النسبة الذهنية باعتبار الوجود الاصل والذهني فاذا علمت ذلك علمت اتجاه قول الناصر ان
في قول الشارح يجوز الاخبار ببعضه نظرا من وجهين لانه يقتضي أن الخارجي هو المخبر به لا النسبة
الخارجية وان خارجي الخبر اعم من نسبه الذهنية لاسا ولها والامر بالعكس فيهما وإن ما قاله سم في
جوابه لا ينطبق اكثره على قواعد المعقول من قوله ان النسبة الخارجية مخبر بها معلم بها المخاطب الخ
وان النسبة التي تتبع هي النسبة الشخصية كالتى بين زيد والقيام بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا
في الشام الغنم السائمة فانها تتبع الخ وأنه يلزم من خارجية النية خارجية المخبر به الخ أما الاول فلأن
المراد بالاعلام بالخبر القاؤه للمخاطب وهو لا يقتضي ان تكون النسبة مخبرا بها وإنما دخلت الباء في حين
الاعلام لضرورة التعدية والنسبة فيه مخبر عنها فالمعلم به النسبة الكلامية الملقاة للمخاطب وهي اخبار
عن النسبة الكلامية واما الثاني فلأن النسبة الخارجية التي هي عبارة عن ثبوت المسند للمسند اليه
حالة بسيطة مطلقا في سائر الاخبار فان الثبوت لا يقبل التبعض والقول بتبعض النسبة قلب للحقائق
وكانه اشتبه عليه تعدد النسبة بالقوة فيما إذا كان المسند اليه متعددا بتبعضها فان قولنا جاء الرجال
مثلا النسبة الحاصلة بالفعل فيه ثبوت المجي مولهم ولكن لما كان ذلك الثبوت حاصلا لمتعدد كان في قوة
قولنا جاء زيد وعمر الخ كما قالوا ان جاء عبيد في قوة قضايا متعددة ولا يخفى ان النسب المتعددة التي
دلت عليها تلك القضايا متغايرة بتغاير اطرافها ولا يقال انها ابعاض من النسبة الحاصلة بالفعل وأما
الثالث فانهما يتحقق في القضايا الخارجية دون الذهنية التي لا وجود لشيء من طرفيها خارجا كتركيب
البارى تمتنع والتقاء ممكن الوجود ونحوهما مع أن لها نسبة خارجية كما حققناه فقلنا على كلامه انحصار
القضايا في الخارجية وهو مخالف لما اجمع عليه المناطقة وبعد هذا كله فقد بقي في كلامه اشياء اعرضنا
عنها ومن أراد استيفاء هذا المبحث فعليه بمراجعة الرازي على الشمسية مع مواده والذي يظهر لي في حل
كلام الشارح بحيث يتدفع عنه اعتراض الناصر المذكور ان المراد بقوله ان الخبر له خارجي الخ الخبر
الكل اي كل خبر له خارجي ومن افراد ذلك الكل قولنا في الشام الغنم السائمة فانه جزئي من جزئيات الخبر
وقوله يجوز الاخبار ببعضه فيه تقدير مضاف اي متعلق ببعضه وهو المسند ولا ريب ان المسند
هنا هو الكون في الشام المخبر به عن الغنم السائمة بعض من افراد مطلق مسند الذي هو احد طرفي
الاخبار الكل فلهذا الخبر جزئي من جزئيات مطلق الخبر ومتعلقه وهو المسند وان كان جزئيا من جزئيات
مطلق المسند باعتبار مفهومه فهو بعض منها باعتبار الافراد التي تقع بها الاخبار تأمل وبعد هذا كله فقد
قال الكمال ان الاقتصار على الاخبار ببعض لا فائدة غير لائق بكلام العاقل فضلا عن الكتاب
والسنة والفائدة فيه قد تكون افهام ان الحكم ما عدا المذكور بخلافه كما فهمه ائمة اللغة في حديث مطلق
الغنى ظلم ونحوه وقد تكون غير ذلك كاقادة ان في الشام الغنم السائمة لمن لا يعلم ذلك ويعلم ان بها المعلوفة فلا
يعلم نفي المعلوفة عنها لخالفته للواقع عنده ففني المفهوم في بعض الاخبار لقرينة تقتضيه لا يستلزم نفيه عن
كل خبر (قوله بمخلاف الانشاء) فانه لا خارج له لانه لا يتحقق مدلوله إلا بالنطق به وحيث لا يخص محل
النطق وينتفي عن المسكوت فلذلك قيل بالمفهوم فيه (قوله عما تقدم) في نحو الغنم السائمة زكاة فانه
خير لفظا لإنشاء معنى (قوله فلا خارجي له) اي حتى ثبت لما هو اعم ومخبر ببعضه ورد بان هذا لا يتم الا
اذا التفقت للنفي في الواقع مع ان الملتفت له حكم المتكلم بقطع النظر عن الواقع فلا فرق حيث ذهبن الانشاء
والخبر في اعتبار المفهوم في الاحتجاج (قوله وانكر الشيخ الامام) ان قلت هذا القول بعينه هو القول

والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شيء (و) انكر (إمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كان يقول الشارع في الغنم العفر الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لحقة مؤنة السائمة فهي في معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدم اطلق الامام الرازي عنه إنكار الصفة ولكون غير المناسبة في معنى اللقب اطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرها بما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وإنما وما والا وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) انكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه

الثاني المحكي صدر المبحث بقوله وقل شرعاه قلت يفرق بأن المراد في هذا القول أن الشرع عمل المفاهيم وفي ذلك القول أنه مثبت لما والفرق بينهما جلياه ناصرو ولا يخفى أن الفرق اعتباري تأمل (قوله والواقفين) أي المحبسين (قوله لغلبة الذهول) تعقبه السكوراني بأن الكلام في دلالة لغة والدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولا دخل لارادة اللفظ فيها ولا الشعور والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة معارض أقوى واجاب سم بأن حاصل كلام الشيخ أن المفهوم معنى يقصد تبعاً للنطق فلا يعتبر بمن غلب عليه الذهول إذا الامور التابعة إنما يعتد بها من قصدتها ولا حظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق بقصده وملاحظته وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقاً على من يؤتى فيه بارادته وشتان ما بين المقامين (قوله لانه تعالى لا يغيب عنه شيء) أي والرسول معصوم عن النطق عن الهوى (قوله وأنكر إمام الحرمين الخ) إنما أنكر الصفة غير المناسبة لكونها في معنى اللقب فلا مفهوم لها واجب بانه مبني على اعتبار المناسبة في العلة وهو ضعيف وعبارته في البرهان الحق الذي تراه أن كل صفة لا يفهم بها مناسبة للحكم فالموصوف بها كاللقب بلقبه والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بالقابها فقول القائل زيد يشيع إذا أكل كقوله لا يبض اللون يشيع إذا لاث لليباض فياذكر كما لا اثر للتسمية بزيد فيه ثم قال بعد كلام طويل واعتبر الشافعي رضي الله عنه الصفة ولم يفصلها واستقر أي على تقسيمها وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب (قوله في الغنم العفر) في الصحاح شاة عفر أي يعلو يياضها حرمة (قوله فهي في معنى اللقب) لعدم مناسبة الحكم (قوله فهي في معنى العلة) فلها مفهوم والحكم يدور مع العلة (قوله ولكون العلة الخ) اعتذار عن الامام الرازي وابن الحاجب فان الاول نقل عن امام الحرمين انكاره مفهوم الصفة والثاني نقل عنه القول به وكلا التقاليد منقوض بانه اطلاق في موضع التقييد (قوله بحسب الظاهر) يعني ان الظاهر ان الصفة هي التعت وبحسب الاصطلاح لفظ مقيد لآخر الخ فالعلة غير الصفة بالمعنى الاول ومنها بالمعنى الثاني (قوله خلاف ما تقدم) أي حالة كون العلة غير الصفة مخالفاً لما تقدم من شمول الصفة للعلة (قوله اطلق الامام) أي لم يقيدها بغير المناسبة لان المناسبة التي اثبتت علة في المعنى (قوله واما غيرها) أي غير الصفة التي لا تناسب وهو راجع لقول المتن وانكر امام الحرمين صفة لا تناسب وفي نسخة غيرهما أي الصفة التي لا تناسب واللقب (قوله بما تقدم) أي من اقسام مفهوم المخالفة (قوله فصرح) أي امام الحرمين (قوله عن الباقي) وهو الحال والغاية وضمير الفصل وتقديم المعمول لكن الاخير صرح به أيضاً فلم يسكت عنه (قوله وهو كالمذكور) فإن الحال في معنى الصفة يفصل فيه بين المناسب وغيره والغاية في معنى الظرف فان أجرتك الدار إلى آخر هذا الشهر بكذا في معنى أجرتها بقية هذا الشهر وفصل المبتدأ من الخبر في معنى ما والا (قوله وأنكر قوم العدد) قال النووي مفهوم العدد باطل عند الأصوليين وتعقبه ابن الرفعة فقال في المطلب ان مفهوم العدد هو العدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة عن الاستنحاء في الثلاثة والزيادة على الثلاثة أيام في

أن قتيب الشمس دلالة
بالنطق على أن الصوم بعد
الغيوبة لا يلزم (قول
الشارح لتبادره الى الاذهان)
علة لكونه منطوقا بالاشارة
اما المنطوق الصريح فعلة
سرعة التبادر (قول المصنف
والحق انه مفهوم) لان
معنى الغاية انما هو ان الحكم
الذى قبلها ينتهى بها فلو
قدر ثبوته بعدها لم تكن
هى المنتهى فالخالفه فى الحكم
انما لزمت من كونها المنتهى
لان الوضع لما قال السعد
فى التلويح حتى وضعت
للدلالة على ان ما بعدها غاية
لما قبلها (قوله هو ما يدل
الح) مراده ان المنطوق
الاشارى هو ما مر فى قول
المصنف والافاشارة لكن
المقول عن صاحب هذا
القول ان مراده بالمنطوق
الاشارى ما تبادر الى
الاذهان كما يؤخذ من تعليل
الشارح (قول الشارح
اذ لم يقل احد الح) علة
لتراخي الشرط عن الغاية
وقد قال بالغاية بعض من
لم يقل بالشرط كما فى
المختصر ووجه عدم القول
بان منطوق ان الشرط
انما وضع للربط وترتب
العدم على العدم انما هو
بطريق اللزوم للزوم انتفاء
المسبب بانتفاء السبب
(قوله لانه تقدم الح) الاولى
حذفه لان الترتيب على
القول به (قوله بكسر
السين) لا يتعين (قوله فان

خيار الشرط اه وقد نقل الشيخ أبو حامد وغيره عن الشافعي وإمام الحرمين عنه وعن الجمهور أن العدد حجة (قوله الإبقريئة) أي فكون الدلالة حيثئذ لتلك القرينة (قوله كما تقدم) راجع للنفي وهو يدل لانه الذي تقدم في قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة (قوله كما تقدم) أي في كونها قياسية أو لفظية (قوله الغاية) أي مدلولها أو حكمها لا مفهومها لعدم مناسبتها لقوله قيل منطوق ولا يبعد أن يقال ان الغاية صارت حقيقة عرفية في المدلول أو الحكم (قوله أي بالاشارة) وذلك لان تطبيق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها وهي ليست كلاما مستقلا فلا بد من اضمار لضرورة تفهيم الكلام والكلام انما يدل على اضمار ضد ما قبلها فيضمرفي قوله حتى تتكح زوجا غيره فتحل والمضمر بمنزلة الملقوظ لا ينساق ذهن العارف له فهو من قيل دلالة الاشارة لا المفهوم كذا نقل الزركشي عن القاضي أبي بكر وهو ظاهر في ان المنطوق الاشاري من أقسام الصريح لان المقدريدل على المدلول وهذا غير طريقة ابن الحاجب المارة لان الاشاري ضده من اقسام غير الصريح وهو ما دل عليه اللفظ بالزوم ولم يتوقف عليه الصدق أو الصحة (قوله كما تقدم) أي في قوله ثم ما قيل انه منطوق (قوله كما تقدم) أي في تعداد المصنف المفاهيم (قوله أي الغاية) ذكر باعتبار كونه مدلولاً أو مفهوماً (قوله اذ لم يقل أحد انه منطوق) فيه أن عدم القول بذلك لا يوجب أنه أقوى من غيره واعتراض سم أيضاً بان الشرط ما يلزم من عدمه العدم فبمقتضى ذلك يكون أقوى من الغاية واجاب بان هذا في الشرط العقلي والكلام في الشرط اللغوي ولا يلزم ان يكون الزوم فيه عقلياً فلا يقاوم المنطوق نعم قد يكون مفهوم معنى الشرط اللغوي شرطاً عقلياً فيكون الزوم فيه عقلياً كما يقال ان أحجى زيد فقد عقل مثلاً وحيثئذ لا يبعد تقدمه على مفهوم الغاية (قوله فسيأتى قول الخ) الفاء للتعليل (قوله ومثله) أي مثل الشرط خلافاً لمن قال ان الضمير راجع لانما وقوله في ذلك أي في الرتبة (قوله فصل المبتدا) ومثله طريق الحصر بلا فصل بل بتعريف الجزأين أو بعموم الاول وخصوص الثاني كما في العالم زيدوزيد العالم والكرم في العرب والائمة من قريش (قوله وتقدم ان مرتبة الغاية الخ) مراده بذلك دفع ما قد يتوهم ان الغاية مقدمة على جميع المفاهيم وحيثئذ فيكون أعلاها النفي والاستثناء كما صرح به سابقاً بقوله وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم تليه الغاية وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم مفهوم الغاية كما في قول المنهج مثلاً وحرمة في فرض ضاق وقته ان جعل صفة اقتضى تخصيص حرمة القطع في الفرض الذي وقته ضيق فيختص بالمغرب وليس مراداً وانما المراد أي وقت كان فلذلك زاد الشارح قبل قوله ضاق لفظة ان فجعله مفهوم شرط (قوله تتلو الشرط) ذكره مع صحة المعنى بدونه ليدكر علته (قوله لان بعض القائلين به) كابي سريح فانه قال بمفهوم الشرط ولم يقل بمفهوم الصفة (قوله فطلق الصفة فيه) تجوز بحذف المضاف والتقدير فباقي مطلق الصفة أو من اطلاق اسم المطلق على المقيد وذلك لانه شامل للصفة المناسبة وغيرها والمراد به غير المناسبة كما به عليه الشارح اذ لا معنى لان تلي المناسبة المناسبة فيلزم الترتيب بين الشيء ونفسه (قوله غير مناسبات) بكسر السين وفيه ان العلة لا بد ان

لانكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) آخر المفاهيم (لدعوى البيانين) في فن المعاني (افادته الاختصاص) اخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان) في ذلك (الاختصاص) المفاد (الحصر) المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والدالمصنف (حيث اثبتته وقال ليس هو الحصر) وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد في الاخبار به لا من جهة خصوصه فياتي بالفاظه في مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه

تكون مناسبة وأجيب بان الذي يشترط فيه المناسبة العلة العقلية والكلام في العلة اللغوية (قوله لانكار قوم) فان بعض القائلين بالمفهوم ينكر مفهوم العدد وهذا لا ينافي ان هناك من أنكر الكل كأبي خنيفة رضي الله عنه (قوله لدعوى البيانين) علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لا لرتبه على ما قبله وتاخره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك (قوله اخذا من موارد الكلام) حال من دعوى وذلك لانا وجدنا البلغاء اذا أرادوا الحصر قدموا المعمول (قوله وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان) احتج الاول بانه لو دل التقديم في نحو بل الله فاعبد على الحصر لدل التأخير في نحو فاعبد الله على عدم الحصر لكونه تقيضه وهو باطل واجيب بان تقيض الدلالة على الحصر ههنا عدم الدلالة على نفيه ولا يازم من عدم لزوم افادة الحصر افادة نفيه واما الثاني فقال ان التقديم للاهتمام والعناية ونقل في اول تفسيره عن سيبويه انه قال انهم يقدمون الذي شأنه أهم وهم ببيان اعنى واجيب بان الاهتمام لا ينافي الاختصاص فلا يلزم من اثباته نفي الاختصاص نعم الاختصاص لازم لتقديم المعمول غالبا فتدريكون لمجرد الاهتمام والتبرك والتلذذ بذكره وغير ذلك ثم ظاهر كلام المصنف ان في افادة التقديم الاختصاص خلافا وليس كذلك بل اتفقوا على ان التقديم يفيد الاختصاص لكن اختلفوا في الاختصاص الذي افاده التقديم هل هو الحصر او الاهتمام فكان الاول ان يقول اتفق على ان التقديم مفيد الاختصاص واختلف في الاختصاص المفاد ما هو فقال البيانون هو الحصر وخالف ابن الحاجب وأبو حيان الخ (قوله والاختصاص الحصر) مبتدأ وخبر والمصرا ثبات الحكم للبذكور ونفيه عما عداه فهو مركب وجزؤه الاثباتي منطوق والسلبى مفهوم والكلام الآن فيه فلذلك تعرض له الشارح بقوله المشتمل على نفي الحكم الخ وهو من اشتال الكل على أحد جزأيه (قوله كما دل عليه كلامهم) راجع لقوله دعوى البيانين (قوله ليس الحصر) أى ليس الاختصاص الحصر فالحصر منصوب خبر ليس واسمها ضمير مستتر يعود للاختصاص أى بل غيره لان الحصر اثبات الحكم لشيء ونفيه عما عداه والاختصاص اعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه فتقديم المعمول إنما يفيد الاختصاص لا غير وان استفيد النفي فمن دليل آخر (قوله قصد الخاص الخ) أى ان الخاص له جهة ان جهة خصوص وجه عموم مثال الخاص ضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب الصادر من زيد وغيره فهذا الخاص قد يقصد في الاخبار به من غير جهة خصوصه بان لا يقصد من حيث وقوعه على معين كعمرو فيؤتى بالفاظه من الفعل والفاعل والمفعول في مراتبها بان يقدم الفعل فالفاعل فالمفعول وقد يقصد في الاخبار به من حيث خصوصه أى من حيث وقوعه على معين فيقدم المفعول على الفعل والفاعل لا فائدة ذلك القصد لا فائدة الحصر (قوله كضرب زيد) مصدر مضاف للمفعول كما يؤخذ من قوله بعد كزيد اضربت (قوله لا من جهة خصوصه) أى وقوعه على معين فيكون ذكر المعمول حيثئذ لكونه محلا للحكم

(قول المصنف لدعوى البيانين الخ) قال السعد في شرح المفتاح دلالة التقديم على التخصيص بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطاى وحكم الذوق أى القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بافادته التخصيص من غير وضع لذلك وجزم عقل حتى ان من لم يكن له هذا مع كمال قوة الادراكية والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش في ذلك ولهذا قال ابن الحاجب ان التقديم في الله أحمد للاهتمام وما يقال انه للحصر لا دليل عليه انتهى وإنما كان ذلك مفهوما خطايا لانه خلاف الترتيب الطبيعي فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن الغير مع صلاحية المقام له بخلافه عند نبوه عنه وأما كون هذا النفي مفهوما لا منطوقا فما لا يشك فيه للقطع بانه لا ينطق بالنفي أصلا (قوله صريح أو كالصريح) فيه نظر ظاهر تدبر

(قول الشارح ولا بعد في إفادة المركب الخ) يعني أن انما وان كان أصلها أن المؤكدة (٣٣٩) وما الزائدة لكنها ركت معها ووضعت

كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لإفادة ذلك نحو زيداً ضربت فليس فيه الاختصاص ما في الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور وإنما جاء ذلك في إياك نعبد للعلم بأن قائله أي المؤمنين لا يعبدون غير الله وحاصله أن التقديم للاهتمام وقد ينضم إليه الحصر لخارج واختاره المصنف في شرح المختصر وأشار إليه هنا بقوله لدعوى البيانين (مسئلة إنما) بالكسر قال الآمدى وأبو حيان كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدم عنه (لا تنقيد الحصر) لأنها أن المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تنقيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا في النسبة إذ ربا الفضل ثابت لإجماع وإن تقدمه خلاف واستفادة النفي في بعض المواضع من خارج كما في إنما إلهكم الله فإن سبق للرد على المخاطبين في اعتقادهم إلهية غير الله (و) قال الشيخ (أبو إسحق الشيرازي والغزالي) صاحبه أبو الحسن (الكيا) المراسي بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس الكبير (والامام) الرازي (تنقيد) الحصر المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو إنما قام زيداً لا عمرو أو نفي غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد قائم أي لا قاعد (فهما وقيل نطقاً) أي بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر إلى الأذهان منها وإن عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في إفادة المركب ما تقدمه أجزاءه ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بانما

لا لكون الحكم خاصاً به (قوله كالخصوص بالمفعول) أي اختصاصه به أي وقوعه على معين (قوله لإفادة ذلك) أي القصد من تلك الجهة (قوله فليس في الاختصاص) أي بل نفي الحكم فيه سكوت عنه وفي الحصر متعرض له (قوله وانما جاء ذلك) جواب سؤال مقدر (قوله وحاصله) أي حاصل كلام الشيخ وهذا ما اختاره صاحب الفلك الدائر فإنه قال الحق أن تقديم المفعول لا يدل على الاختصاص أي الحصر إلا بالقرائن فقد كثرت في القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص نحو أن لا تنجوع فيها ولا تعرى ولم يكن ذلك خاصاً به فإن حواء كذلك اه وعلى ذكر آدم وحواء تذكرت قول القائل من كان آدم جملاً في سنة هجرته حوا السنين من الدما

يعني من كان سنة خمسة وأربعين سنة من الرجال لا ترضيه بنت خمسة عشر سنة من النساء (قوله للاهتمام الخ) لا ينافيه جعله فيما تقدم الاهتمام علة لقصد الخصوص إذ قد جعل هنا علة للتقديم لأن ما ذكره الشارح باعتبار محصل الكلام وما له علة علة الشيء علة لذلك الشيء (قوله وأشار إليه) لأن جعله دعوى يفيد أن الأحسن خلافه لكن قوله سابقاً والاختصاص الحصر خلافاً للشيخ الامام صريح أو كالصريح في موافقة الجمهور (قوله من جملة ما تقدم عنه) إذ تقدم عنه انكار الكل (قوله لا يفيد الحصر) أي النفي الذي اشتمل عليه الحصر وإلا فافادتهما الثبوت أمر متوقف عليه (قوله الكافة) لكفها أن عن العمل ويقال مهينة لأنها هيأتها للدخول على الأفعال (قوله المشتمل) صفة للنفي وهو من اشتمال الكل على أحد جزأيه (قوله وعلى ذلك) أي عدم افادتها الحصر وقال الشافعي الحصر اضافي لأن الحديث محمول على اختلاف الاجناس (قوله ثابت) أي بالروايات الاخر (قوله وان تقدمه) أي الاجماع وتقدم الخلاف عليه لا يقدح فيه فقد رجح المخالف كابن عباس إلى الاجماع (قوله وصاحبه) أي في الآخذ عن امام الحرمين (قوله بكسر الهمزة) كذا للاسنى وضبطه الكوراني بفتحها لأن كيا معناه العظيم وأل حرف تعريف وهمزتها بالفتح لأنها همزة وصل ونظر فيه سم بأن ذلك في لغة العرب ولغة المعجم لا توافق تصرفات العرب (قوله عن غير المذكور) أي فيكون من قصر الصفة على الموصوف وقوله أو نفي غير الحكم الخ فيكون من قصر الموصوف على الصفة (قوله فهم وقيل نطقاً) حالان من

لمعنى مستقل غير ما يفيد
كل جزء على حدته كذا
يؤخذ من شرح المفتاح
وليس المراد أن مجرد
اتصال ما الزائدة بان
كاف بدون وضع مستقل
حتى يرد ما أورده المحشى
تدبر (قوله وفي هذا
الجواب تأمل) لأن الكلام
ثم في المفاهيم (قول الشارح
من حيث أنه من أفرادان)
أي لا من حيث حصوله في
انما لأن التوجيه الآتي انما
هو في أن دون انما تدبر
(قوله لأن المنشأ) أي لما
ادعاه الزحشرى (قوله
مع فاعله) أي نائبه (قوله
وإلا لما صح التمثيل
بالمفتوحة) أي للكسورة
التي نسب القصرين إليها
أولاً وبعبارة المحشى سقيمة
(قوله غير صحيح) اجيب بان
مناضافتان احدهما كون
الوحي في أمر الآله لا في
أمر غيره والثانية كونه
بالنسبة من أمر الآله إلى
وحدانيته دون غيرها
فيه فكلاهما بالنسبة
للاضافة الأولى (قوله وهو
اختصاص الوجدانية)
صوابه اختصاص الآله
بكونه واحداً كما يؤخذ
من باقي كلامه (قوله قصر
الصفة) وهي الوحي
والموصوف الموصي به
وهو اختصاص الآله
بالوجدانية (قوله يعتقد

التعدد) أي الوحي به (قوله وقال صوابه) مبنى على أنه قصر صفة على موصوف والحق أنه قصر موصوف على صفة قصر قلب

كما تقدم لانه لم يصرح بانه مفهوم ولا منطوق (و) إنما (بالفتح الاصح أن حرف ان فيها) من حيث أنه من أفراد ان (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بمعمولها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معمولها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل لانه محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المفتوحة فرع المكسورة أى من أجل ذلك اللازم له فرعية إنما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزخشرى) في تفسيره قل إنما يوحى الى إنما الحكم له واحد وتبعه البيضاوى فيه (افادتها) أى افادة إنما بالفتح (الحصر) كانما بالكسر لان ماثبت الاصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزخشرى وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم أى فى أمر الآله مقصور

(قوله قول الزخشرى المار) فان قوله وإنما الحكم له واحد بمنزلة إنما زيد قائم صريح فى حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى إنما زيد قائم كيف وإنما يدل على الحصر فى الجزء الاخير من الكلام كما صرح به علماء المعانى (قوله وقد صرح بذلك أبو حيان) تصريحه لا ينافى عدم تصريح الجمهور كما هو ظاهر (قوله نقلا عن السمين) لعل معناه قلته نقلا عن السمين فلا ينافى أن الناقل عن أبي حيان السمين لا العكس لان أبا حيان شيخ السمين مسألة من اللطاف (قوله ولو عبر كابن الحاجب الخ) لم أفهم للعدول عن عبارة ابن الحاجب معنى سوى الاختصار (قوله أى وضع الموضوعات) إنما قال ذلك ليفيد قول الشارح لانه الخالق الخ الخ لانه لا يلزم من

مفعول تفيد المحذوف الذى هو الحصر وقوله لتبادر الخ عله نطقا وهل هذا من كلام هؤلاء الأئمة أولا الظاهر الاول (قوله وان عورض الخ) أى فلا دليل فى الحديث لان عدم افادة النفي عن غير المذكور لا مر عارضه وهو حديث الصحيحين عن أبي سعيد الخدرى لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل (قوله بما هو مقدم عليه) أى بدليل مقدم عليه لكونه منطوقا قاصرا بما (قوله ولا بعد الخ) رد لقوله لانها ان المؤكدة الخ (قوله مع قوله بانما) أى بكونها تفيد الحصر (قوله كما تقدم) أى فى الكلام على انكاره صفة لا تناسب (قوله لانه لم يصرح الخ) يخالف ما تقدم له قبل مسئلة الغاية فى قوله فصرح فيه بالعلة (قوله حرف ان) الاضافة بيانية (قوله من حيث الخ) اشارة الى ان الفرعية لمطلق ان لا المركبة مع ما بدليل قوله فرع ان المكسورة وان الفرعية للمركبة من حيث انها من افراد المطلقة (قوله بمنزلة مفرد) فلا تستغنى فى الافادة لان المفرد لا يفيد (قوله وقيل كل أصل) إنما نكر الاصل فى هذا لعدم إرادة الحصر بخلاف الاول (قوله لان له محال) أى لكل من المكسورة والمفتوحة ثم أن هذا لا ينافى أن لهما محال يشتركان فيها ولذلك لم يقل لان محال كل لا ينع فيه الآخر (قوله أى من أجل الخ) اشارة الى أن من التعليل وأن الاشارة للبعد لان الالفاظ أعراض تقضى بمجرد النطق بها (قوله اللازم له) جعله ان بالفتح من حيث هى فرع ان بالكسر من حيث هى أحوجه لدعوى الاستلزام ولو حمل المتن على ظاهره من كون أن بالفتح فى إنما فرع ان بالكسر فى إنما لاستغنى عن ذلك لان اللازم بعينه وهو المأخذ حقيقة هذا ما اعترض به الناصر وأجاب سم بأن فرعية أن بالفتح فى إنما لأن بالكسر فى إنما يجيز فرعية مجموع إنما بالفتح لمجموع إنما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين بجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بدنى بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزخشرى من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هى المنشأ فى الحقيقة لما ذكره الزخشرى اه وليس بالقوى تأمل (قوله والاصل انتفاؤه) أى المعارض (قوله بهذا المأخذ) وهو كون المفتوحة فرع المكسورة اللازم له ما تقدم المأخذ من قوله ومن ثم فيكون المأخذ قول المصنف ومن ثم الخ (قوله قوة كلامه) فانه قال إنما لقصر الحكم على الشيء او لقصر الشيء على حكم كقولك إنما زيد قائم وإنما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان فى هذه الآية لان إنما يوحى الى مع فاعله بمنزلة إنما يقوم زيدا وإنما الحكم له واحد بمنزلة إنما زيد قائم اه فنسبة القصيرين الى إنما بالكسر وجعل إنما الحكم الواحد هو الوحدانية مثالا للثنائية ظاهر فى الفرعية إلا لما صح التمثيل بالمفتوحة للمكسورة قاله النجارى (قوله ان الوحي) بفتح الهمزة بدل عما قبله (قوله فى أمر الآله) أى لافى غيره كالأحكام والمواعظ فليس المراد حصر ما يوحى اليه فى

على استئثار الله بالوحدانية أى لا يتجاوزها إلى أن يكون الآلهة كغيره متعدد كما عليه المخاطبون ومثل ذلك قوله فى آية اعللوا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر اراد ان الدنيا ليست إلا هذه الامور المحقرات أى وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن التوخي ايضا فى الاقصى القريب وفى قوله كان هشام ادعى اشارة الى ما عليه الجمهور من بقاء أن فيها على مصدريتها مع كفاها بما وان لم يصح حوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من أفرادان وعلى هذا معنى الآية الاولى ما يوحى الى فى امر الآلهة إلا الوحدانية أى لا ما اتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعللوا حقارة الدنيا أى فلا تؤثرها على الآخرة الجليلة فبقاء أن فى الآيتين على المصدرية كاف فى حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا (مسئلة من اللطف) جمع لطف بمعنى ملطوف

أمر الآلهة على الوحدانية دون غيرها عما يتعلق بالآله بل بالنسبة إلى التعدد فقط فالقصر بانما المكسورة لإضافى لا حقيقى (قوله على استئثار) أى اختصاص الله بالوحدانية وهذا من انما المفتوحة فالمقصود هو الوحدانية والمقصود عليه هو الله فهو من قصر الصفة على الموصوف وهو قصر أفراد ردا على من اعتقد الشركه وفيه ان اعتقاد الشركه فى الوحدانية تدافع إذ لا يتأتى فيها اعتقاد الشركه فانما نفي التعدد فلا يتأتى الرد إذ متى ما حصل إشراك لا وحدانية كذا أو رد الناصر قال والصواب أن يجعل المحصور الحكم وهو المعبود بحق والمحصور فيه إله واحد على أنه عبارة عن الله واجاب التجارى بأنه من باب قصر القلب وأن المراد أن الوحدانية قاصرة على الله لا يوصف بها غيره وفيه نظر فان المخاطبين لم يعتقدوا قصر الوحدانية على غيره تعالى حتى يرد عليهم بقصر القلب وقال سم انه من قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن الآلهة وهو المعبود بحق مقصور على الوحدانية لا يتجاوزها إلى التعدد كما قال المخاطبون وإلى ذلك يشير قول الشارح أى لا يتجاوزها قال وما قاله الناصر خلاف قاعدة الحصر بانما فانها لقصر الاول على الثانى وهو المقصور عليه وجعل الوصف كناية عن العلم بعيداه وفيه نظر فان هذا خلاف قول الشارح استئثار الله بالوحدانية فان المتبادر منه ما قاله الناصر نعم جعل الوصف كناية عن العلم بعيدا غاية البعد لانه محو لخواص الالفاظ وتصرف فى الترا كيب بما لا يسوغه أرباب المعانى (قوله أى لا يتجاوزها) أى لا يتجاوز الوحدانية الاستئثار ودفع هذا ما أورده ابو حيان على الزمخشري بان كلامه يقتضى انه لم يوح الى النبي ﷺ من امر الآلهة سوى التوحيد مع أنه أوحى اليه فى شأن الآلهة أمور كثيرة غير الوحدانية ووجه الدفع ان الايراد مبنى على ان القصر فى الآية حقيقى وهو ممنوع بل هو إضافى (قوله كما عليه المخاطبون) فيه أن المخاطبين لا يقولون بالوحدانية أصلا فضلا عن كونهم يقولون أنه غير مقصور وأجيب بأنه من قبيل تنزيل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما ان تامله ارتدع عن انكاره ولما تقوى ذلك بالبراهين صار انكارهم كالعدم (قوله ومثل ذلك قوله) أى الزمخشري (قوله انما الحياة الدنيا) فالقصر فيه من قصر الموصوف على الصفة (قوله اراد ان الدنيا) مقول القول (قوله فى الاقصى القريب) اسم كتاب ولا تنافى بين كونه أقصى وقريبا إذ الاول باعتبار استيعاب الاحكام والثانى باعتبار سهولة المأخذ من العبارة (قوله على مصدريتها) أى على مجرد ذلك وإلا فالمصدرية لا تنافى الحصر (قوله فيما علمت) قال ذلك تحريرا للصدق فلا يرد عليه أن أباحيان صرح به على أن مراده تصريح المتقدمين (قوله اعللوا حقارة الدنيا) هذا الحل مأخوذ من المعنى ولا يقتضيه السبك لانه اذا كان خبر اسم ان جامدا اضيف اليه الكون فيقال هنا اعللوا كون الحياة الدنيا الخ (قوله كاف) الى ان الحصر أبلغ (قوله مسئلة من اللطف الخ) هذه فى الحقيقة ترجمة لمسائل متعددة (قوله بمعنى ملطوف) انما اول المصدر باسم المفعول ليصح الاخبار بقوله حدود الخ (قوله والا كان المناسب احداث) لان اللطف صفة فعل او صفة ذات بمعنى

أحداث الله الموضوعات أحداث وضعهم أو اللطف في الحقيقة به تدبر (قول المصنف والمثال) أدخل بعض شروح المنهاج الخط في المثال لكنه لا يوافق كلام المصنف والشارح هنا لأن الخط يشمل كالألفاظ نعم هي أيسر منه فلعلهم لم يعتبر الخط لرجوعه للفظ (قول الشارح لأنها نعم الموجود) أي المحسوس والمعقول كما ينبغي عليه قوله يخصان الموجود المحسوس (قول الشارح لموافقتهما) أي الموضوعات للامر الطبيعي وهو النفس بفتح (٣٤٢) الفاء لأنها كيفية له وهو ضروري (قوله فيه تحديد الجمع) أي الرجاء إليه ضمير هي

(قوله لكن لا يؤخذ الخ) أي بناء على أن الظاهر من الجمع المعروف باللام تعلق الحكم بالجموع أو بكل جمع من الجوع بخلاف لفظة كل فإن الحكم فيه يتعلق بكل واحد من الأفراد على ما ذهب إليه من قال أن استغراق المفرد أشمل وسيأتي رده (قوله ولفظ الكل) قال السعدايراد لفظ كل في المحدود فاسد من جهة أن الحد للذاتية لا للأفراد وفي الحد فاسد من جهة أنه لا يصدق على شيء من الأفراد والشارح علل عدم ذكرها في الحد بالوجهين تنبيها على أن الحد نفس المحدود في الحقيقة فلا يذكر ما يدل على الأفراد لافي الحد ولا في المحدود (قوله بصيغة العموم) كذا في الحواشي بياض ثم غين والذي في العضد صفة في الموضعين أي لا يصدق مع كونه عاما على كل فرد فرد (قوله) لأنه يحدد الموضوعات اللغوية بصفة العموم أي المتصفة بالعموم فوجب اعتبار تلك الصفة في الحد

أي من الأمور الملتطف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) بأحداثه تعالى وإن قيل واضعها غيره من العباد لأنه الخالق لافعالهم (ليعتبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج إليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (ومر) في الدلالة على مافي الضمير (أفيد من الإشارة والمثال) أي الشكل لأنها نعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضا لما وافقتا للامر الطبيعي دونهما بأنها كيفيات تعرض للنفس الضرورية

لإصال الإحسان إلى العبد وأراد ذلك وليس الحدوث بعضا منه وإنما يقل بمعنى ملطوف به بحيث يأتي بالمفعول لأن المراد اللفظ بخلاف ما بعده فإن المراد به بيان المعنى المراد فلا يقال أن فيه حذف الجار والمجرور الذي هو نائب الفاعل وهو كاصله متمتع الحذف (قوله بها) أي بسببها بمعنى أنها سبب لحصول اثر اللطف وهو أفهام مافي النفس بالألفاظ فإنه نعمة مترتبة على حدوث الموضوعات ترتب المسبب على السبب وأشار بذلك إلى أن اللطف لازم يتعدى إلى مفعولين بالباء هي في الأول لمجرد التعدية وفي الثاني لها مع السببية لما تقرر أن الفعل الواحد لا يتعدى إلى اثنين بحر فين متحدى المعنى (قوله الموضوعات اللغوية) خصها بالذكر لشرافها وإن كان المراد هنا مطلق اللغات لأن كل إنسان يحتاج إلى لغته أو في الكلام حذفها وغيرها والقرينة على ذلك التفسير الآتي أعني قوله وهي الألفاظ الخ (قوله بأحداثه تعالى) تحقيق للواقع لأن الحدوث لا يكون إلا بأحداثه تعالى (قوله لأنه الخالق لافعالهم) أي ومنها الوضع لأن قوله الموضوعات أي من حيث أنها موضوعات فإن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بالعلية فأن دفع قول الناصر لا يلزم من خلق الألفاظ الوضع فإنه لا يراد بالفعال الألفاظ من حيث ذاتها (قوله بفتح الموحدة) فيكون الفعل مبنيًا للجهول (قوله مما يحتاج إليه) الضمير فيه يرجع إلى كل وضمير إليه يرجع إلى ما وضمير في معاشه ومعاده يرجع إلى كل أيضا وكذا الضمير في لغيره وأنى بالمعمول عاما لأن حذفه يؤذن بذلك وقوله عليه أي على ما يحتاج إليه وقوله لعدم استقلاله أي لعدم استقلال الغير بما يحتاج إليه (قوله وهي) أي الموضوعات اللغوية أي دلالتها ولذا قال الشارح في الدلالة (قوله أفيد) مصوغ من فاد الثلاثي لأنه ورد فادت له فائدة بمعنى حصلت أو من أفاد على ما ذكره سم أن في أخذ الفعل التفضيل من الرباعي المصدر بالهمزة ثلاثة أقوال فهو جار على أحدها (قوله لأنها) أي الموضوعات أي دلالتها (قوله وهما يخصان الخ) وأيضا يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثلا يطابقه لأن الأمثلة المجسمة كما يجعل من الطين كهيئة الطير لا تنق بالمعدومات والمخططة كان ينقش صورة الفرس على جدار كذلك وقضيته عدم شمول المثال والشكل للكتابة لأنها لا تخص الموجود المحسوس بل تشمل المعدوم أيضا لكن الألفاظ أيسر منها وكان وجه ترك المصنف لها أنها عبارة عن الألفاظ فهي من توابعها (قوله فأنها كيفيات) بناء على أن الصوت كيفية قائمة بالهواء كما هو رأي الحكماء وفي الطوالع أن الحروف كيفيات عارضة للصوت وهو الموافق لما في الشفاء وما عليه الجمهور من الحكماء فكيف جعلها هنا كيفية للنفس وهو ليس بصوت والجواب أن الحرف عارض للصوت وهو للنفس والعارض للعارض عارض وفيه قيام العارض بالعرض والحكماء

يجوزونه

ليطابق المحدود (قوله فكانه قال الخ) يعني أن ما ذكر

تعريف لفظي للحكم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فإن معناه أن كل لفظ موضوع فهو توقيفي (قوله كذا وكذا) المناسب إسقاط واحدة أو تكررها في الموضعين كما صنع العضد (قوله فيفيد العموم الخ) هذا هو الحق قال السعد في حاشية العضد التحقيق أن الحكم والجمع أيضا على كل فرد من الأفراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال وإطابق أئمة التفسير والاصول والنحو (قوله في تعريف الوضع) فيه أن الوضع ليس مذكورا هنا في التعريف بل في المعرف لأن يكون المراد أن ما هنا مثل ما هو في تعريف الوضع

(قوله بل بواسطة القرينة) لا يأتى فى الحقيقة الشرعية والعرفية وبالجملة إيراد المجاز والكناية لوجهه لانهما موضوعان لفوضعا نوعيا بخلاف الحقيقة الشرعية والعرفية وقد يدفع الاشكال كله بأن كل مادل موضوع لغته أما المجاز والكناية فظاهر وأما الحقيقة الشرعية والعرفية فانهما لم يوضعا لغة لما دلا على المعنى العرفى والشرعى إذ دلتهما عليه بطريق النقل عن المعنى اللغوى تدبر (قوله لا ضمير فى شمول الحد) ما ذكر فيه بالنسبة للحقيقة الشرعية والعرفية شئ. ثم أن هذا الاشكال وارد على ابن الحاجب أيضا (قوله هذا إنما يناسب اختيار والده الخ) اعلم ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية أى التى تعرض الاشياء باعتبار الوجود ذهنى فالكلية هى كون الشئ إذا حصل (٣٤٣) فى العقل أمكن صدقه على كثيرين والجزئية هى

(وهى الالفاظ الدالة على المعانى) خرج الالفاظ المهمة

يجوزونه وتحقيق ذلك فى حواشينا على المقولات (قوله وهى الالفاظ الخ) دخل فيها الالفاظ المقدرة كالضمائر المستترة وخرجات الدوال الاربع ثم أنه جمع فى التعريف على وزان الجمع فى المعرف لان الضمير يعود لل موضوعات اللغوية والجمع المعرف بال يفيد العموم ومدلول العام كلية فلا ينافى ان كل واحد من الالفاظ دال فيطلق عليه لفظ اللغة فساوى قول ابن الحاجب اللغة كل لفظ وضع اعنى اندفع قول الناصر أنه لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب واورد على التعريف ان فيه تجديد الجمع والحد إنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وان فيه تأخير الحد عن الحكم بأياها أفيد وأجيب عن الأول بأنه حد للماهية باعتبار وجودها فى ضمن الافراد لا من حيث هى هى أو أنه لم يرد تعريف الماهية بل هو حد لفظى لل موضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية فالسامع عرف الموضوعات بوجه ما ويعرف الالفاظ الدالة على المعانى ولكن يحتمل التطبيق بينهما فهذا الحد يفيد ما كان يحمله وهذا يحصل الجواب عن الثانى إذ الغرض أنه لم يحكم على الموضوعات إلا بعدم معرفتها بوجه ما واورد الناصر أيضا شمول تعريف المصنف المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق المحدود عليها نظر اه وأقول مبنى هذا السؤال على أن المراد بالموضع المأخوذ فى تعريف الموضوعات الوضع الشخصى وأن المراد بالدلالة فى قوله اللفظ الدال الدلالة بالنفس وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن المراد بالوضع ما يشمل الشخصى والنوعى بدليل قول الشارح وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود إذ لو أريد الوضع الشخصى لما تناوله لان وضع المركب نوعى وأما الثانى فلأن المراد بالدلالة ما هو أعم من الدلالة بالنفس أو بواسطة القرينة فيدخل المجاز والكناية وكيف يدخلان فى المحدود وهما شائعتان فى اللغة وأما الحقائق الشرعية والعرفية فهى فى الاصل من قبيل المجاز فيدخل بهذا الاعتبار أيضا وأما المشترك فلا خفاء فى دخوله بكل حال لان اللفظ فيه دال بنفسه واحتياجه للقرينة إنما هو لمزاحة المعانى فتأمل فهذا ادق مما تكلفه سم (قوله على المعانى) المراد بها مدلولات الالفاظ معانى كانت أو ألفاظا فلا ينافى تقسيمه بعد مدلول اللفظ إلى معنى وإلى لفظ (قوله) خرج الالفاظ المهمة لان المعنى ما عني من اللفظ وقصده ولا كذلك المهملات وهذا لا ينافى دلالتها على حياة المتكلم فان تلك الدلالة عقلية وقول الناصر أن فى خروجها شيئا لدالتها على معنى كحياة الالفاظ

كثيرين والجزئية هى كونه إذا حصل فيه لا يمكن صدقه على ذلك وهذا جار سواء كان الموضوع له المعنى الخارجى أو ذهنى فقول المصنف ومدلول اللفظ الخ موافق لكل مذهب فلا وجه للاشكال والجواب بما ذكره وكيف يستقيم ذلك الاشكال مع قول الشارح الاول ما يمنع الخ (قوله) وجوابه انه الخ) وانه تعدد لا يعتبر (قوله على ما يعنى الخ) على سبيل عموم المجاز والجمع بين الحقيقة والمجاز ثم اعلم أن الملجئ الى كون المدلول هو الماصدق هو أخذ الاستعمال والاهمال فى التقسيم لا كون المدلول لفظا لان الماهية اللفظية

لا تخرج عن كونها لفظا لا فى الذهن ولا فى الخارج تدبر (قوله كما أفصح به السيد) حيث قال ان المعنى هو تعيين اللفظ بنفسه بازاء المعنى لا تعينه مطلقا كما صرح به فى المفتاح وتعيين اللفظ بازاء معناه المجازى ليس بنفسه بل بقرينة شخصية أو نوعية وفيه أن القرينة الشخصية أو النوعية إنما هى شرط للاستعمال وليست معتبرة فى الوضع فان الوضع النوعى على ما فسر السيد فى حاشية المطالع لم يعتبر فيه ورود القرينة قاله عبد الحكيم وبه تعلم انه لا منافاة بين قول الشارح فيفهمه معه وإدراج وضع المجاز وكان الشيخ لم يفرق بين حال الوضع وحال الفهم مع وضوح الفرق بينهما فان الثانى حال الاستعمال والقرينة تعتبر عنده دون الاول (قوله) معارض الخ) فيه أنه حكايته بخلاف لا اختيار فيه لشيء (قوله) لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه) إن أراد أنه لم يجعله بنفسه بازائه فمنوع كما مر وإن أراد أنه اعتبر قرينة عند الاستعمال فلا يضر تدبر (قوله) وأما الوضع الشخصى الخ) أى ما هو بقرينة شخصية كالاسد المستعمل

وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار (وتعرف بالنقل تواترا) نحو السماء و لارض والحر والبرد لعانيها المعروفة (أو آحادا) كالقمر الحيض والطهر (وباستنباط العقل من النقل) نحو الجمع المعرف بأل عام فان العقل يستنبط ذلك بما قبل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه اى اخراج بعضه بالا او احدى اخواتها بان يضم اليه وكل ماصح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام كاسيأتى للزوم تناوله للمستثنى (لا مجرد العقل) فلا تعرف به إلا بجمال له فى ذلك (ومدلول اللفظ اما معنى جزئى او كلى) الاول ما يمنع تصوره من الشركة فيه كمدلول زيد والثانى ما لا يمنع كمدلول الانسان كما سيأتى

ساقط بما قلناه وما قاله السيد فى حواشى الشمسية انه لا يطلق على الصر الذهنية من حيث هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع (قوله وهو من المحدود) اى الموضوعات اللغوية (قوله على المختار) من أن دلالة وضعه (قوله وتعرف) أى الالفاظ الدالة على المعانى وليس المراد تعرف من حيث ذاتها لانها حينئذ تعرف بمجرد السماع بل المراد تعرف من حيث دلالتها على المعانى (قوله تو ترا) أى نقل تواتر فهو مفعول مطلق على حذف مضاف ثم ان طرق الاستفادة مطلقا ثلاثة عقل ونقل ومركب منهما والممكن استقلال العقل بأدراك الموضوعات اللغوية المحصر الطرق فى اثنين اشار لهما المصنف بقوله بالنقل أى مجردا أو باستنباط العقل اى بواسطة النقل والعضد لما أراد بالنقل ما هو أعم من المجرد وغيره جعلها قسما واحدا فلا يعترض بكلامه على صنيع المصنف كما فعل الناصر (قوله نحو الجمع الخ) هذا اشارة الى قياس مركب من الشكل الاول نتيجة الجمع المعرف بأل عام وقوله ان هذا الجمع يصح الخ مقدمة صغرى ثقلية ويشهد بنقلها القرآن والسنة وكلام العرب وقوله اى اخراج تفسير للاستثناء وقوله بان يضم الخ الباء سببية أو بمعنى مع وقوله اليه أى الى ما نقل وقوله وكما يصح الخ مقدمة كبرى عقلية والشارح قيد موضوعها بقوله مما لا حصر فيه ليخرج نحو قولنا له على عشرة إلا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام (قوله بان يضم) تفسير للاستنباط وقوله وكل ماصح الخ مفعول يضم (قوله مما لا حصر فيه) خرج العدد كما نبهناك عليه ولا بد من زيادة هذا القيد فى الصغرى أيضا ليتكرر الحد الواسط (قوله كاسيأتى) اى فى قوله فى مبحث العام وميعار العموم والاستثناء (قوله ومدلول اللفظ الخ) اراد ما يشمل المفهوم والمصدق كما يأتى للشارح (قوله اما معنى جزئى) قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده ان اللفظ موضوع للبنى من حيث هو لا اختياره هو وانه موضوع للبنى الخارجى لان الخارجى لا يكون إلا جزئيا فلا يصح تقسيمه للكل والجزئى والاختيار الامام انه موضوع للذهنى فانه وان صح التقسيم للكل والجزئى لا يوصف ذلك المعنى الذهنى بكونه لفظا فلا يصح تقسيم المدلول الى المعنى واللفظ ويجاب بانه يناسب كلامهما لان الخلاف المذكور انما هو فى النكرة كاسيأتى والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتى ان منها ما وضع للخارجى ومنها ما وضع للذهنى (قوله جزئى) نسبة للجزء وهو الكل لانه جزء من كله والكل

(١) قوله لانه اى الكل جزء من كله اى الذى هو الجزئى وحقق المحشى الشيخ حسن العطار فى حاشيته على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فى المنطق ان الكل ولو غير ذاتى وهو العرض العام والخاصة كذلك جزء من كله حيث عمم الجزء بشموله لجزء المفهوم كجزء الذات حتى يصح ان يحمل المسمى والضحك جزء من الماشى والضاحك كما صح جعل نحو الانسان من الانواع جزء من نحو زيد وجعل نحو الحيوان من الاجناس جزء من نحو الانسان وجعل نحو الناطق من الفصول جزء من الانسان ايضا فتدبراه بتوضيح

ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل يعني كمدلول الكلمة بمعنى ما صدقها كرجل وضرب وهل (أو لفظ مفرد) (مهملة كاسماء حروف الهجاء) يعني كمدلول اسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس مثلاً أى جهله سه (أو لفظ مركب) مستعمل كمدلول لفظاً (نحو) أى ما صدقه نحو قام زيد أو مهملة كمدلول لفظ الهذيان وسياً في مبحث الاخبار التصريح بقسمي المركب مع حكاية خلاف في وضع الاول ووجود الثاني واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ والاصل اطلاقه على المفهوم

نسبة للكل وهو الجزئي لانه جزء منه (قوله ما يؤخذ منه ذلك) أي تعريف الجزئي والكل ومراعاة بذلك قول المصنف اللفظ والمعنى ان اتحدافه منع تصور معناه الشركة فجزئي ولا فكل فانه يؤخذ من هذا التقسيم تعريفهما (قوله أو لفظ) عطف على معنى (قوله والقول اللفظ المستعمل) جاری عبارة المصنف ولما قبله المهملة والا فالقول لفظ وضع لمعنى مفرد استعمل ام لا (قوله يعني كمدلول الكلمة) قدر ذلك لان الكلام في المدلول ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد هو كل في صورته ذهنية لا يصدق عليها انها قول اذا القول لفظ مخصوص اردف ذلك بقوله بمعنى ما صدقها ليصح التمثيل (قوله بمعنى ما صدقها) أى الافراد التي يصدق لفظ الكلمة على كل منها اسمها كان أو فعلاً أو حرفاً (قوله الهجاء) هو تقطيع الكلمة بذكر أسماء حروفها (قوله كمدلول اسمائها) ينبغي أن يقول أى ما صدقه قاله الناصر وجوابه أنه حذفه اكتفاء بما قبله وما بعده وأما قوله أن جه مثلاً منطوقاً لا يدغيره منطوقاً لعمره وفي جلس غيره في جعفر في من حيث هو كل لكن قوله أسماء لحروف جلس يدل على أن المدلول شخصي وفيه ما قد علمت وان جه في جلس وجعفر واحد شخصي قائم في وقت واحد بمحلين متباينين وذلك بحال بديهية اه فبني على اعتبار التعدد الاعتباري وهو تدقيق فلسفي لا تتخرج عليه قواعد العربية وتقدم مثله في لفظ القرآن علماً (قوله أى جه) الهاء للسكت والحروف جلس (قوله أو مركب) مقابل لقوله مفرد الواقع صفة للفظ فيقسم كتبوعه الى المستعمل والمهملة ولم يصرح المصنف بذلك اعتماداً على المقابل وعلى التصريح بذلك فيما سياتي (قوله أى ما صدقه) أى ما يحتمل عليه (قوله أو مهملة) ان قيل لا يصدق على المركب المهملة حد المركب وهو ما دل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهماً قلنا المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر (قوله كمدلول لفظ الهذيان) الاضافة لليان ومدلوله كلام لا معنى له فالهذيان مخصوص بالمركب كما هو مقتضى كلام المصنف والشارح قال الناصر ولم يقل ما صدقه لما يشير اليه من أن وجوده خلافاً لكن عدم وجوده على القول به لا يجوز عدم التنبيه عليه اذا التمثيل انما يوضح باعتبار الماصدق وأما وجوده فأمر وراء ذلك اه أقول قد تكرر ذكر الماصدق في كلام الشارح فحذفه في بعض الامثلة للاعتماد على فطانة السامع على تقدير فيما يصلح له ولا يلزمه ذكره في كل مثال (قوله وسياً في مبحث الخ) إشارة الى أنه مستعمل في معنى مراد هنا بقرينة السياق (قوله ووجود الثاني) أي المركب المهملة (قوله على الماصدق) أي مع المفهوم أيضاً لا الماصدق وحده وإلا فسد التقسيم لان المدلول في كلام المصنف ان أراد به المفهوم لم يصح قوله أو لفظ لان فيه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وان أراد به الماصدق وحده لا يصح قوله كمدلول الانسان لان المراد به مفهوم لا ماصدق لانه جزئي لا كلي والجواب أن المراد بالمدلول ما يعم الماصدق والمفهوم لما على سبيل الجمع بين الحقيقة والجاز أو عموم الجاز (قوله سائغ) لانه مدلول لغة وأصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور لكثرة الاستعمال واللفظ يدل على ما صدقه من حيث اشتباهه على المفهوم الذي وضع له (قوله والاصل) أي الحقيقة

أى ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتى ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية شرعية وفى حد المجاز مع انقسامه إلى ما ذكر فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوى يصدق على العرفى والشرعى خلاف قول القرافى انهما

الاصطلاحية (قوله أى ما وضع له اللفظ) وتسميته مفهوما باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار عناية المتكلم أى قصده إياه من اللفظ فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله والوضع) أى المتقدم فأل العهد بدليل قوله جعل اللفظ إذ لو كان المراد مطلق الوضع لقال جعل الشيء ثم أن أريد الجعل على وجه يكون إطلاقه أى وقت كان مفيدا لفهم المعنى لا تنقيدا فادته له باشتراط وجود قرينة ويسمى وضع شخصيا كزيد علما ويندرج فيه بعض أقسام الوضع النوعى أيضا وهو المندرج تحت قاعدة له كلية من غير أن يشترط فى الدلالة القرينة كدلالة المثنى على اثنين كان المجاز ليس بموضع وإن أريد الجعل على وجه يكون إطلاقه فى بعض الاوقات مفيدا لفهم المعنى وهو وقت اقتران القرينة وذلك يكون فى الوضع النوعى الذى يشترط فيه فى الدلالة على المعنى انضمام قرينة حالية او مقالية كان المجاز موضوعا فالخلاف فى أن المجاز موضوع أو لا لفظى منشؤه الاختلاف فى تفسير الوضع كما صرح بذلك السيد فى حواشى الشرح المضدى (قوله فيفهمه) لا يصح نصبه بان مضرة عطفها على المصدر وهو جعل لان التقدير حيثن جعله دليلا على المعنى فيفهمه منه فيلزم أن الفهم قيد فى تعريف الوضع فلا يتحقق بدونه وهو باطل بل مرفوع على الاستئناف إشارة إلى أن هذا الوضع كاف مع العلم به فى الفهم فهذا الحد مساو لقول بعضهم تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ولا خفاء فى صدق شيء منهما على معناه المجازى لان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة لا احدهما فإرادته الشارح يعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف الاول مناف لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد فى حاشية المطول أن المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه قاله الناصر وقد علمت اندفاعه بما قررناه فى تفسير الوضع وإن ما نقله عن السيد فى حاشية المطول معارض بما نقلناه عنه فى حاشية الشرح المضدى وإن قوله أن الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة ممنوع بل الدال هو اللفظ بواسطة القرينة وأن تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه أحد تفسيرين له وقد بسط المحقق العصام هذه المسئلة فى أول شرحه على الرسالة الوضعية بما لا مزيد عليه فليراجع مع ما كتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله منه) أى من اللفظ (قوله العارف بوضعه) أى فهو فهم تذكير وليس المراد أنه مجهول مطلقا لان الغرض أنه عالم بالوضع ومعلوم أن الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف على تعقل الطرفين (قوله وسيأتى ذكر الوضع) الغرض منه أن الوضع ستة أقسام ثلاثة فى الحقيقة وثلاثة فى المجاز وكلها مندرجة فى الحد المذكور لان جعل اللفظ دليلا على المعنى يشمل الجعل الثانى كالاول ويصدق بكون الجاعل واضع اللغة أو الشارع أو أهل العرف بقسميه بقرينة ما سيأتى من ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى الاقسام الثلاثة المذكورة فى حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضا (قوله مع انقسامه) عبر هنا بالانقسام وفى الحقيقة بالتقسيم لان المصنف قسم الحقيقة فقط ويلزم ذلك انقسام المجاز لانه تابع لها والانقسام أثر التقسيم (قوله إلى مثل الخ) زاد لفظ مثل لان أقسام المجاز غير أقسام الحقيقة فالما صدق مختلف (قوله يصدق على العرفى الخ) أى سواء كان فى المجاز أو فى الحقيقة خلافا لما يتوهم من قصر التعريف على الموضوعات اللغوية أنه خاص بالوضع اللغوى (قوله خلاف قول القرافى) أى وهذا خلاف قول القرافى ومراده أن الوضع العرفى أو الشرعى كثرة الاستعمال وحاصل رده أن الوضع جعل اللفظ بأزاء المعنى

في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرف في الخاص بالنقل الذي هو الأصل في القوي (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وضعه له فان الموضوع للضدين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما خلافاً (لعباد) الصيمري (حيث أثبتنا) بين كل لفظ ومعناه قال ولا فم اختص به (فقبل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وفقها فيحتاج اليه (وقيل بل) بمعنى أنها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله به كافي القافة ويعرفه غيره منه قال القرافي حكى أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسميات من الأسماء فقبل له ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجده فيه ييسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك قال الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهني خارجي أي

والاستعمال علامة على الحقيقة وإمارة تعرف بها إذا المراد بالجعل عندهم تعيين اللفظ بأزاء المعنى ولا يلزم أن يكون ذلك بقول أهل العرف اعلوا أن كذا اسم لكذا أو انا عينا كذا الكذا ونحو ذلك أو قول الشارع كذلك بل تحصل معرفة التعيين بتكرار استعمال أهل العرف وتكرور اللفظ في الشرع لذلك المعنى وفهم الرسول ذلك المعنى منه وفهم الأمة ذلك عنه (قوله في الحقيقة) أي قسمي الحقيقة دون المجاز ويحتمل أن المراد في نفس الأمر أي وليس هناك تعيين وهذا أدق وأظهر في مراد القرافي (قوله بحيث يصير الخ) في العبارة قلا فقاو الأولى بحيث يصير فيه أشهر منه في غيره أي بحيث يصير اللفظ بالنسبة إلى إفادة ذلك المعنى أشهر منه بالنسبة إلى إفادة غيره وذلك الغير هو المعنى اللغوي (قوله نعم يعرفان) استدراك لدفع توهم أن الكثرة غير معتبرة أصلا ويعرفان من المعرفة لا التعريف وضمير فيها يعود على الحقيقة (قوله ويزيد العرف في الخاص) أي على العرف العام والعرف في الخاص يشمل الشرعي وأفرده بالذكر لشرفه (قوله بالنقل) أي الأخبار عن أهل ذلك العرف كان ينقل عن النحاة مثلا أن الفاعل هو الاسم المرفوع الخ بخلاف العرف العام فانه لا يحتاج إلى نقل لانه معروف لكل أحد كالدابة لذات الأربع لا النقل من معنى إلى معنى فانه لا ينحصر العرف في الخاص إذ هو موجود في العام أيضا فان الدابة لغة لكل ما يدب على الأرض ثم نقل في العرف العام لذات الأربع (قوله الذي هو) أي النقل بمعنى الأخبار الأصل في اللغوي وأما الاستنباط فخلافاً الأصل (قوله لعباد) هو أبو سهل ابن سليمان والصيمري بفتح الميم أشهر من ضمها نسبة إلى صيمري بفتح الميم قرية آخر عراق العجم وأول عراق العرب وهو من معتزلة البصرة (قوله حيث أثبتنا) المطابق للخالف في عدم الاشتراط أن يقول حيث اشترطها لكن نسبة اشتراطها إليه تستلزم قوله بالا فقار إلى الوضع وفيه خلاف عنه كما نبه عليه فنسبة الإثبات إليه أولى لصدقه على كل قول ثم ظاهر كلامه شمول الأعلام الشخصية وفيه بعد قال الإمام في المحصول بعد أن نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه والذي يدل على فساده أن دلالة الألفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولا هتدى كل إنسان إلى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم (قوله فلم اختص) أي فلا بد له من تخصيص وإلا لزم التخصيص بدون تخصيص والتخصيص هنا المناسبة وفيه أن التخصيص أداة الفاعل المختار ولو على أن الواضع غير الله إذا التخصيص لا ينحصر في المناسبة (قوله فقبل بمعنى انها حاملة) وهو مقتضى نقل الآمدى عن عباد ومقابله مقتضى نقل الإمام عنه ثم لا يخفى شناعة هذا التعبير على أن الواضع هو الله (قوله فيحتاج إليه) أي إلى الوضع (قوله فلا يحتاج الخ) وهذا لا ينافي أن الوضع موجود فانه لا يلزم من نفي الحاجة له عدم وجوده (قوله ويعرفه غيره) دفع به ما يقال إذا كان قاصرا على من خصه الله ضاعت ثمرة الوضع (قوله وأراه) أي أظنه الحجر ويلزم عليه أن كل ما فيه ييس كذلك (معنى ذهني خارجي) (أورد هاهنا موصوف واحد إشارة إلى أن المعنى

في الشجاع بقرينة في الحمام
عبد الحكيم (قوله إذ
لا بد من العلاقة) أي لا بد
من وضع العلاقة المصححة
له بحسب نوعها ولا شك أن
اعتبارها كذلك وضع
نوعى له كذا في حاشية
المطالع (قول الشارح فان
الموضوع للضدين لا يناسبها)
بأن وضع لأحدهما في لغة
ولآخر في لغة أخرى أو
وضع لهما معا في لغة
واحدة لان عباد ادعى
أن المناسبة ذاتية للفظ
وما بالذات لا يتخلف
ولا يتخلف وقد يقال لا
نسلم أن ما بالذات لا يتخلف
بمعنى أن يناسب اللفظ
بذاته المختلفين ويدل
عليهما قوله السعد (قول
المصنف حاملة على الوضع)
قال ذلك وإن كان الواضع
الله لانه مبني على مذهب
الاعتزال (قول الشارح
فلا يحتاج إلى الوضع)
أي مع وجوده فلا ينافي
الموضوع

(قول المصنف موضوع للمعنى الخارجى الخ) أورد عليه أمور أحدها أنه يناق ماسياى من أن اسم الجنس موضوع للماهية من غير أن تعين فى الخارج أو الذهن فإن الخلاف هنا فى اسم الجنس والنكرة كما سياتى ثانيا أن اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والنكرة الموضوع للفرد المنتشر كليان والكلية الجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج ثالثا أن الواضع لو وضع للمعنى الخارج فاما أن يجعل التعين جزأ من المسمى أولا فان جعله جزأ لزم أن يكون اللفظ مشتركا والتقدير أنه متواطىء وان لم يجعله جزأ فلا يبقى بعد التعينات إلا المشتركات ولا نعى بالامور الذهنية إلا السكيات واقول اما الاول فاجاب عنه المصنف فى منع الموانع بأنه لم يجعل الخارج قيدا وإنما جعله ملحوظا للوضع بمعنى أن الواضع وضعه للمعنى المشترك بين الذهن والخارج بمعنى أنه لم يعتبر تعيينه فى الذهن والخارج قيدا فى الموضوع له وهذا لا يناق أنه يعتبر أن يكون الوضع لهذا المعنى المشترك واسطة فى الدلالة على المعنى الخارجى والحاصل أنه على رأى المصنف المعنى المشترك هو الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وإنما لم يعتبر بواسطة فى الدلالة على المعنى الذهني لان المعنى (٣٤٨) الخارجى هو الملتفت اليه بالذات ولو قيل بمثل ذلك على رأى الامام فالواسطة هو المعنى

الذهني لا المشترك ويلزمه اعتبار التعين فى الموضوع له وهو ظاهر الفساد وأما الثانى فدفوع بان السكيات هى كون الشئ بحيث إذا حصل فى العقل لم يمنع نفس تصويره من فرض وقوع الشركة لأن الشركة موجودة فى الخارج وسياق فى الشرح أن اسم الجنس هو المطلق وقد تقدم أنه الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة للعوارض أو مجردة عنها بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهى السكيات الطبيعية على مختار السعد

الموضوع له واحد بالذات وان الخلاف فى أنه هل الوضع له من حيث وجود الذهني أو الخارجى أو لامن حيث شئ (قوله له وجود فى الذهن) فيه تصريح بالوجود الذهني وقد نقاه المتكلمون واثبتته الحكماء وقد يقال أنه جرى على طريقة بعض المتكلمين الموافق للحكام فان الثانى له جمهورهم والمراد وجوده لا على النحو الذى قال به الحكماء كما بينا ذلك فى غير هذا المحل (قوله وجود فى الخارج بالتحقق) افاد به ان المراد بالوجود فى الخارج التحقق بمعنى الثبوت فى نفس الامر لا ما مرادف الاعيان فان لفظ نسبة اسم جنس نكرة ولا وجوده فى الخارج بالمعنى الثانى بل بالمعنى الاول والثبوت فى نفس الامر شامل له والحقائق السكيات من هذا القبيل وهذا القدر كاف هنا وأوفق بمسائل العربية واما استخراج الكلام على مسألة وجود الكل الطبيعى التى حارت فيها اذهان الازكياء كما فعل الحواشي هنا فوجب لصعوبة المرام وتشتيت الافهام (قوله كالانسان) الاولى كالانسان بالتكثير لان الخلاف الآتى فى النكرة وأجيب بان أول للجنس ومدخولها فى معنى النكرة قال الناصر وهو مبنى على ان السكيات تحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته وهو كلام ظاهرى والحق انه لا يتحقق فيه ولا لكان جزئيا لعدم قبول ما يتحقق فيه للاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له فى الحقيقة (قوله بخلاف المعدوم) اى بخلاف اللفظ الدال على معنى معدوم أى فلا تناقى فيه الأقوال لانه لا وجود له فى الخارج (قوله خلافا للامام) قال الناصر الحق قول الامام لان الخلاف كما سذكروه فى النكرة أى مالىس بمعرفة هو اما اسم جنس وهو موضوع للماهية من حيث هى واما نكرة وهو الموضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلى يتمتع بتحقيقه فى الخارج فهما موضوعان للذهني وان صح اطلاقهما حقيقة على الفرد الموجود من حيث اشتماله على الموضوع له اى على ما يباقة فارجحه المصنف هنا

ويقال لها الماهية لا بشرط شئ قال السعد والحق وجودها فى الخارج لكن لا من حيث كونها جزأ

من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الا كثر بل من حيث أنه يوجد شئ تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تنافرا بحسب المفهوم وأما الثالث فدفوع باننا نختار أنه لم يجعله جزأ ولا يلزم من ذلك أن لا يكون القدر المشترك واسطة فى افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه ثم اعلم ان العموم معناه فى اسم الجنس ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشئ فى الذهن نسبة واحدة متشابهة إلى أمور عدة بها يحملها العقل على واحد واخذ وليس المراد الشركة الحقيقية لان المرسم فى نفس شخصية يتمتع أن يكون هو بعينه مشتركا بين أمور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تأليفه وان قال فى حاشية شرح المواهب ان معنى العموم ان يكون السكيات كالنخلة المنقوشة بمعنى ان الماهية مشتملة على حصص كاشتمال الخشب المنقوشة على نقوش عدة واما معنى العموم فى النكرة فهو ان يكون الفردية لافى التعيين معتبرة فى حقيقة فهو يصدق فى نفسه على كثيرين على وجه البدلية كالصورة الحاصلة للطفل من شخص رجل وشخص امرأة من غير أن يتميز له رجل هو أبوه من رجل ليس هو أباه وامرأة هى امه من امرأة ليست هى امه قاله الشيخ فى الشفاء فليتأمل فى هذا المقام فانه من المداحض وبما حرره من مذهب المصنف اندفع ما يقال

بخلاف

في قوله بالثاني قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سمينا بهذا الاسم فاذا دوننا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سمينا به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سمينا به فاختلف الاسم لاختلف المعنى الذهني وذلك يدل على أن الوضع له واجب بان اختلاف الاسم لاختلف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لايجر داخلة في الذهن فالوضع له ما في الخارج والتعير عنه تابع لا ادراك الذهن له حسب ادركه (وقال الشيخ الامام) والدالمصنف هو موضوع (للبغى من حيث هو) أى من غير تقييد بالذهني أو الخارجى فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين

يخالف ما يأتي له فيهما و يلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فيها مجازا في باقيةا ولا قائل يوحد منهما ما وحصل ما أجاب به سم ان هذا البحث مبنى على ان الموضوع له الافراد الموجودة في الخارج مع ان موضوع الكلام انه موضوع لمعنى كلى لكن من حيث تحققه في الافراد ولذلك يقولون ان استعمال الكلى في الجزئى من حيث تحققه فيه حقيقة اه والذي قاله شارح المنهاج القول بان الالفاظ بأسرها موضوع للحقائق الخارجية عما لا يخفى بطلانه واعلم ان هذه المسئلة توقع انزعاف فيها بين الفضلاء غير ما ذكره المصنف فذهب الشيخ ابن سينا والفارابى وكثير من المحققين كالقطب الرازى إلى انها موضوع للصورة الذهنية من حيث هي ذهنية لانها المعلوم بالذات لا الامر العيني بما هو عيني وذهب النصير الطوسى والعلامة الشيرازى والفتازانى والدوانى وغيرهم إلى انها موضوعه بازاء الامور الخارجية لانها الملتفت اليها بالذات وهو من ضروريات الموضوع له بخلاف الصور الذهنية فانها مرآة لمشاهدتها وذهب بعض الافاضل إلى انها موضوعه للعانى من حيث هي لما ان مناط التعليم والتعلم المحتاج اليهما فى التمدن انما هو المعانى مطلقا لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية فانها ملغاة والحق هو هذا لان الموضوع له فى الحقيقة نفس الشيء من حيث هو عينيا كان أو ذهنيا وقواه ميرزا هدا الهندى فى حاشية الجلال الدوانى على التهذيب وقال ان القول بانها موضوعه للامور الخارجية مصروف عن الظاهر بان المراد به نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه فى الذهن اه فهذا رجوع لمذهب الامام والد المصنف وتام هذا كلام فى حواشينا على الخيصى (قوله فى قوله بالثاني) لانها التعريف ما فى الضمير ففى عبارة عما فيه فتكون موضوعه له (قوله سمينا الخ) فيه اعتراف بما قاله الخصم لان المسمى هو المرتضى المظنون وهو الموجود فى الخارج واجيب بان معنى قوله انه فى الخارج كذلك انه ما يسمى فى الخارج بهذا الاسم فالوضع له ما فى الخارج والذهن طريق للخارج والوضع له كما يدل لذلك آخر عبارته (قوله لظن) خبر ان وقوله لا اختلاف لعت لقوله اختلاف الاسم او حال منه أى اجيب بان اختلاف الاسم التابع او حالة كونه تابعا لا اختلاف المعنى فى الذهن سببه ظن ان المعنى فى الخارج كما الذهن (قوله كذلك) أى كالمعنى الذى فى الذهن قال شيخ الاسلام ويرد الجواب بانه لا يلزم من كون الاختلاف لظن ما ذكر ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى (قوله حسب ادركه) هو خبر ثان للتعبير أو نعت لتابع أى التعبير قدر ما أدركه أو تابع قدره (قوله من غير تقييد) فعلى هذا مفاد الكلام بقطع النظر عن الخارج أو الذهن (قوله حقيقى) على هذا يقال ان غاية ما فيه استعمال الكلى فى الجزئى واستعماله فيه ان كان من حيث تحققه حقيقة وإلا فجاز فلا يناسبه الجزم بانه مجاز (قوله دون الاولين) أى فانه مجاز وفيه ان الذهني والخارجى شئ واحد والاختلاف بالاعتبار فهو حقيقة سر اكان موضوعا للمعنى الخارجى واستعمل فى الذهني او بالعكس وقد يمنع بان الحقيقة والمجاز من الامور التى تنبنى على الاعتبار فالاختلاف الاعتبارى فيها مضر فانه من حيث كونه خارجيا عن نفسه من حيث

انه يرد على القول بأنه موضوع للخارجى أن الموضوع له يجب أن يكون معلوما بالذات والخارجى معلوم بالعرض لا بالذات والاولا لا تنفى العلم باتفاته (قوله لان الجزئيات الخارجية الخ) مبنى على أن الوضع للخصوصيات وقد عرفت أنه للباهية من حيث هي مراد به إقادة للخصوصيات (قول شارح حقيقى على هذا) أى بدون اعمال دون الاولين لا بد منه فيهما (قوله بدليل الحال) وهى ما يعبر عنه بالكون عالما مثلاً فان قلت وضعوا لها نحو العالمية قات ليس لفظا خاصا باصل الوضع بل هو اسم فاعل رآب مع بقاء المصدرية

(قول المصنف بل لكل معنى محتاج الى اللفظ) أى الخاص به بان تمكن افادته بعينه فان لم يمكن ذلك لعدم انضباطه فيتصوره الواضع ليضع له والمخاطب فيعقله فليس بمحتاج اذا الحاجة فرع الامكان وبه يظهر استقامة كلام الشارح في التعليل بعدم الانضباط وتفرع عدم الحاجة وعموم الكلام لما اذا كان الواضع هو الله (قول الشارح لعدم انضباطها) أى بمشخصاتها وذاتياتها حتى تمكن افادة عينها وحيث فليس محتاجة اذا الحاجة فرع امكان الافادة والاستفادة وبه يندفع قول المحشى قديقال الخ (قوله قال الامام الخ) هذا غير ملائم لكلام الشارح فان كلامه في ما لا يمكن (٣٥٠) ضبطه ومقالة الامام ان كانت في ذلك فليس قوية وان كانت فيما يمكن ضبطه

والخلاف كما قال المصنف في اسم الجنس أى في النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني كاسياني (وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان انواع الروائع مع كثرتها جدا ليس لها الفاظ لعدم انضباطها وبدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليس محتاجة الى الالفاظ وكذلك انواع الآلام وبل هنا انتقالية لا ابطالية (والحكم) من (المتضح المعنى)

كونه ذهني (قوله كما قال) أى المصنف في منع الموانع (قوله أى في النكرة) اشارة الى أنه ليس المراد باسم الجنس خصوص ما وضع للماهية بل يشمل ما وضع للفرد المنتشر (قوله منه) أى من المعرفة وذكر باعتبار أنها لفظ (قوله للخارجي) كعلم الشخص (قوله ما وضع للذهني) كاسم الجنس (قوله كاسياني) من ان علم الشخص ما وضع لمعين في الخارج وعلم الجنس ما وضع لمعين في الذهني (قوله ليس لكل معنى لفظ) محتمل لنفي الوجوب والجواز وبهما قيل وقال في المحصول لا يجب بل لا يجوز قال الناصر هذا مبني على أن المراد بالمعنى هو الخارجي وإن اراد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها لفظ فلا إشكال ان لكل معنى لفظا اه ورده سم بان الامام مع قوله بان اللفظ موضوع للمعنى الذهني قائل بذلك وقوله فلا إشكال ممنوع لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني فلا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها ومن ادعى ذلك فعليه البيان ونقل القرافي في شرح المحصول عن التبريزي أنه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به ام لا مفردا أو مركبا فالظاهر أن هذا واقع لان النصيب لا يعجز عن التعبير عما في نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائع (قوله فان انواع الروائع) للروائع جنس عال وهو مقولة الكيف وتحت رايته وهذا الجنس تحت جنسان أيضا عطرة ومنتنة وتحت هذين أنواع هي رائحة مسك ورائحة عنبر ورائحة جيفة ورائحة عذرة الخ فاكثفوا في التعبير عن هذه الانواع بالمركب التقيدي مع ان اجناسها دل عليها بالفاظ مفردة (قوله لعدم انضباطها الخ) أى فلا يمكن الوضع لها بناء على أن الواضع هو البشر أما على أنه المولى سبحانه وتعالى فان الوضع لمصلحة مخاطب البشر ولا يخاطبون بما لا يعقلونه فلا وضع لا تنفاد فائدة ثم ان هذا التعليل زائد على ما يخصنا فان الموضوع انه اذا لم يحتاج للفظ لا وضع وعدم الانضباط قدر زائد والذي ينتج تعسر الوضع أو تعذره لا عدم الاحتياج فلا ينتج قوله فليس محتاجة فكان الاولى ان يقتصر على قوله ويدل عليها الخ (قوله ويدل عليها) أى دلالة كفاية في الغرض فلا يرد أن كثير من المعاني الموضوع لها الالفاظ يدل عليها بالتقييد (قوله ليس لها الفاظ) أى خاصة من أصل الوضع (قوله انواع الآلام) أى معظمها والافل بعضها أسماء خاصة كالصداع والرماد أو يقال أن هذا الاسماء ليست موضوعا للآلم فالمراد مثلا موضوع لهيجان العين والالام بنشأ

فالا مر ظاهر (قوله لعدم الانضباط لا يدل الخ) قد عرفت ان ما لا يمكن انضباطه لا حاجة به الى ما يفيد عينه (قوله فيتوجه عليه الخ) غير موجه لان الكلام في الاسم الخاص المفيد حقيقة الشيء بطريق من الطرق ككونه علما أو موصولا أو اسم جنس أو نكرة ولا شك ان التقييد لا يفيد واحدا من ذلك تدبر (قوله وقسم استأثر الله بعلبه وقد الخ) الصواب حذف استأثر ولا عاد السؤال (قوله فلا يخفى ما فيه من البعد) بل لا يصح أن يكون ماخوذا من الآية تدبر (قوله لان الظاهر ان السلف الخ) لكن الظاهر ان الخلف يعملون ما حملوا عليه الله هو اظهر الاحتمالات وأما السلف فهي عندهم

مستوية الاقدام فالمراد بقول الشارح لم تتضح ولو بحسب الظهور وحيث يستقيم كلامه (قوله عنه مع أنها ليست عدم شيء) أى فهي غير معدومة بناء على تفسير العدى بذلك (قوله لثلا ترد الذات العلية) لكن يرد الجواهر الفرد (قوله الكون الثاني) صوابه الاول (قوله مسئلة قال ابن فورك الخ) لما ثبت أن دلالة الالفاظ بالوضع انجر الكلام لبيان الواضع عضد (قوله أما ما يتعلق الخ) اعلم أن قلب اللغة إن أدى إلى تخليط في الشرائع حرم لذلك لا لكونه قلب فان الله لم يوجب استعمال الالفاظ في موضوعاتها ولا لامتنع المجاز والكناية وإن لم يؤد إلى ذلك فلا حكمة لمسا في الحاشية من التفصيل بناء على التوقيف وعدمه لا يصح (قوله فلا يجوز قطعا) لعل المعنى لا يجوز ان يكون محل خلاف (قوله هو قول لفظ كذا لكذا) عبارة الناصر

قوله عليها اي على اللغات او على معانيها فالاصوات المخلوقة على الاول هي قول لفظ (٢٥١) كذا وكذا وعلى الثاني هي نفس الالفاظ

من نص أو ظاهر (والمتشابه منه ما استأثر الله) أى اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع)
أى الله (عليه بعض أصفياه) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث في ثبوت الصفات لله المشبهة
على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى كما سيأتى مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين وهذا
الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (قال الامام) الرازى
في المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى خفى إلا على
الخواص) لا متنازع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفى عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو
الحال) أى الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتى فى آخر الكتاب (الحركة معنى توجب تحريك الذات)
أى الجسم فان هذا المعنى خفى التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر
له تحريك الذات

عنه ويضاف اليه فيقال ألم الرمك كما يقال رائحة المسك (قوله من نص أو ظاهر) خرج المجل مع انه لا يدخل
في المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك أن يكون واسطة ولا مانع من ذلك ويحتمل أن المراد
بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحيث قد المجل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم ولا فهو من المتشابه
(قوله والمتشابه منه) قيل من تبعية والمعنى أن بعض المتشابه استأثر الله بعلمه وبعض اطلع الله عليه
بعض اصفياه فلا تناقض بين قول المصنف استأثر الله الخ وقوله وقد يطلع كذا قيل وهو مبنى على ان
الضمير للمتشابه وهو خلاف المتبادر والمتبادر أنه للفظ فلا تناقض لان معنى الاستئثار أنه لم يجعل للبشر
للعلم به طريقا عاديا فلا يمكن كسبه ولو قيل المتشابه ما استأثر الله بعلمه او ما لا يطلع عليه إلا بعض اصفياه
لكان حسنا لان التعريف الاول مبنى على ان الوقف فى الآية على الا الله الثانى على والرايخون فى العلم
وقد ذهب لكل طائفة كثيرة ثم انه كما يطلقان على ما ذكر بالاصطلاح المذكور يطلق المحكم على ما احكم
أى أقرن فلا يتطرق اليه خلل والقرآن بهذا المعنى كله محكم قال تعالى كتاب أحكمت آياته أى نظمت
نظما محكما لا يتطرق اليه اختلال من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ويطلق المتشابه ويراد به ما تماثلت
أبعاضه فى الاوصاف والقرآن بهذا المعنى كله متشابه قال تعالى انه نزل أحسن الحديث كتابا متشابها أى
متماثلت الأبعاض فى الإعجاز وصحة المعنى والدلالة (قوله فلم يتضح لنا معناه) نبه على ان تعريف المصنف
للمتشابه بما استأثر الله بعلمه تعريف بملزوم ذلك عدل اليه عن تعريفه بالم يتضح معناه المناسب لتعريف
مقابل هو المحكم بما ذكره ليشير إلى ما أخذه وهو قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله ولما فيه من كمال التأديب
بالنسبة لكلام الله (قوله على قول السلف) ظاهره أنه على قول الخلف غير متشابه مع انه متشابه فان ما قالوه
من التاويل على سبيل الاحتمال لا على طريق الجزم بانه المعنى المراد ه فان قيل قد حصل فى بعض
اتضاح ه قلنا كذلك على ما قاله السلف فانه علم انه وجه مثلا لا كوجوه الحوادث (قوله مع قول)
متعلق بآتى وقوله بتأويلها متعلق بقول وقوله فى أصول الخ ظرف لقوله بآتى (قوله وهذا الاصطلاح
الخ) فيه اشعار بان هذا الاصطلاح طارىء على المعنى اللغوى فان المحكم لغة المتقن والمتشابه
ما تماثلت أبعاضه (قوله من أم الكتاب) أى معظمه (قوله إلا على الخواص) استثناء من مفعول أى خفى
على كل الناس إلا على الخواص (قوله لا متنازع تخاطب غيرهم) يعنى أن الغرض من الخطاب
الافهام فيستحيل عادة التخاطب مع عدم الافهام بخلاف خطاب الله تعالى للناس لا يتعين
ان الغرض منه الافهام فيعجز خطابه إياهم بما استأثر الله بعلمه كما سبق قاله الناصر واقول أى مانع
من أن يخاطب العامى عاميا بما لا يعرفه كانه يقول له قال لى فلان قل فلان احضر الاذفاغ مثلا ثم
من سمائه سبحانه وتعالى ما يدل على مغان دقيقة لا يدرك معناها العوام وان علوا انها صفة مدح فى

الموضوعه على كل لا بد
من العلم الضرورى بالمدلول
اى المعنى اه واضافة قول
الى لفظ بيانية وانما كان
المدلول على الا ول نفس
اللغات لان لفظ كذا معناه
هذا اللفظ فيكون زيد
مراد منه نفسه كما قال السعد
فى الوضع التبعى الا انه مراد
فى تركيب آخر كما قيل بذلك
هناك بخلافه على الثانى فانه
إذا قيل زيد بكر عمرو كان
المراد به مدلوله هذا هو
الصواب فى فهمها وقد حرقها
الحشى الى قوله لكذا ثم
مثله بما ترى ولا حاجة فى
كون المدلول هو اللفظ لما
زاده تأمل (قوله على
حصول علم الخ) اعلم انه لا
فرق بين ان يكون الصوت
المسموع هو لفظ كذا لفظ
كذا او نفس الالفاظ
الموضوعه او لفظ كذا
موضوع لكذا فى أنه لا بد
من العلم الضرورى إذ لا
يعرف السامع حين ذاك ما
مدلول لفظه ولفظ موضوع
ولفظ اكذا ولذا لما قال
العبد بأن يخلق الله تعالى
أصواتا تدل على الوضع
ويسمعها الواحد أو جماعة
قال السعد ظاهر هذا الكلام
ان تلك الاصوات غير
الالفاظ الموضوعه لكن
لم يبين كيفية دلالتها على

وضع الالفاظ اه واما الآدى فاجعل اسماع الالفاظ وخلق العالم الضرورى طريقا واحدا يعنى انه لا بد منهما وهو الحق فتأمل

(مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله تعالى فعبروا عن وضعه بالتوقيف
لادراكه به (عليها الله) عباده (بالوحي) إلى بعض أنبيائه (أو خلق الأصوات) فى بعض الاجسام
بأن تدل من يسمعهان بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العبادها والظاهر
من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بأنها توقيفية (إلى
الاشعرى) ومحقق كلامه كالفاضل أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين وغيرهم لم يذكروه فى المسئلة أصلا
واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للاسماء والافعال والحروف
لان كلامها اسم أى علامة على مسماء وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ وتعليمه تعالى دال على أنه
الجملة كما فى القيوم فانهم يتخاطبون به ولا يعرفون أن مسماه القائم بأمر العباد والجمهور واللغات الخ
(قوله قال ابن فورك) ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة وفتح فاته اشهر من ضمها وافرده لاشتماله
بالمسئلة وإلا فهو من الجمهور أيضا (قوله توقيفية) أى تعليمية أى عليها الله لنا هذا معنى التوقيف
واشار فسر بالوضع وبين أنه مجاز بقوله فعبروا ، أشار العلاقة ذلك المجاز بقوله لادراكه بالعلاقة
اله بنية لان التعليم سبب فى إدراك الوضع وحاصل هذه المسئلة ما اشتهر هل الواضع للغات هو الله تعالى
أو البشر قيل ولا يفتنى على الخلاف حكم وإن ذكره فى الاصول فضول وأن الخلاف فيها طويل الذيل
قليل النيل وقيل ان الخلاف ثمرة فقد قال الماوردى فى تفسيره ثمرة الخلاف ان مدة قال بالتوقيف جعل
التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح آخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة
الكلام اه وهذا بالنسبة لأول طبقة من المكلفين وفيه نظر فانه قبل الفهم غير مكلف قطعاً لان شرط
التكليف فهم الخطاب وإنما يكلف بعدا معرفة والفهم يجب عليه الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم
ولا يقطع عنه الجهل إلا الاثم سواء قلنا انها توقيفية ام لا وقيل ان ثمرة تظهر فى جواز تغيير اللغة وعدمه
بما لا يخلق بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز وفيه نظر فانه تعالى لم يوجب
استعمال هذه الالفاظ فى موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له نعم تظهر الحرمة
إن أدى إلى تخليط فى الشرائع (قوله لادراكه) أى إدراك الوضع بالتوقيف وهذا بالنظر لظاهر
الحال وإلا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره (قوله إلى بعض أنبيائه) الظاهر من السياق الآتى أنه
آدم ويحتمل أن ذلك البعض جملة من الانبياء إذ لا مانع من تكرار النزول بأن يعلم الله آدم شيئا ثم يعلم
الآخر ذلك الشيء بتوقيف ليكون تجديداً لتأسيساً أو يكون الموحى إلى النبي الثانى لغات آخر
(قوله بان تدل) بالفوقية أى الأصوات أو بالتحية أى الله من بعض العباد بناء على ان من بيان لمن
يسمعهان وإلا فلا حاجة لقوله بعض (قوله عليها) أى على اللغات أو على معانيها فالأصوات المخلوقة
على الاول هى قول لفظ كذا لكذا فيكون غير اللغات إذ هى معرفة لها وعلى الثانى هى نفس
الالفاظ الموضوعة للمعاني وعلى كل لا بد من خلق العلم الضرورى يفهم به المعنى إذ مجرد
خلق الأصوات لا يدل ولذلك جعل السعد الحلق والالهام طريقاً واحداً (قوله أى القول)
دفع به توهم أن ضميره عائد إلى العلم الضرورى (قوله ومحقق الخ) إشارة إلى وجه الضعف
المشار له بقول المصنف وعزى الخ (قوله لم يذكروه) أى الاشعرى (قوله وتخصيص الخ)
جواب عما يتالم الدليل لا يطابق المدعى فان المراد بالاسماء ما قابل الافعال والحروف (قوله
عرف طرأ) أى فلا يزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالاسماء المعنى العرفى فالدليل تام
ايضا إذ لا نائل بالفصل ولان التكلم لمجرد تعليم الاسماء دونها متعذرا ومتعسرا (قوله
وتعليمه الخ) بيان لوجه الدلالة (قوله دال) أى دلالة ظنية لا قطعية لاحتمال ان يراد بعلم المهم

(قول المصنف أو خلق
العلم الضرورى) أى
باللغات فالعلم الضرورى
على هذا القول بنفس
اللغات وعلى الذى قبله
بالمدلول دونها لا تنها
مسموعة ناصر لكن لعله
بها مع وضعها لكذا
لانه الموضوع كما مر
(قوله ويلزم من ذلك
التوقيف) أى جميع الالفاظ
(قوله الثانى أن يتعذر الخ)
هذا متوقف على عدم
القول بالفصل وإلا فقد
يقال ما عدا الاسماء يعرف
بالاصطلاح (قول المصنف
وقال أكثر المعتزلة الخ)
وأولوا الآية السابقة اما
فى التعليم بان معناه ألهمه
أن يضع أو عليه ما وضعه
خلقا سابقا أو فى الاسماء
بأن المراد مسمياتها
والجواب أن الاول
خلاف الظاهر إذ المتبادر
من تعليم الاسماء تعليم
وضعها لمعانيها أى تعليم
الوضع السابق وأن الثانى
خلاف ما يفيد قوله تعالى
أنبؤنى بأسماء هؤلاء فلما
أنبأهم الخ إذ لو كان التعليم
للمسميات ما صح الايراد

الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعتزلة) هي (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحداً كثيراً حصل عرفانها) لغيره منه (بالإشارة والقرينة كالطفل) إذ يعرف لغة (أبو به) بهما واستدل بهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أى بلغتهم فهم سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الاستاذ) أبو إسحق الأسفرائينى (القدر المحتاج) إليه منها (فى التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيف لنعاء الحاجة إليه (وغيره محتمل له) لكونه توقيفياً واصطلاحياً (وقيل عكسه) أى القدر المحتاج إليه فى التعريف اصطلاحياً (وغيره محتمل له) وللتوقيف والحاجة إلى الأول تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لأن أدلتها لا تقيد القطع (وان التوقيف) الذى هو أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي بين النبوة والرسالة

أوعلم ماسبق وضعه (قوله دون البشر) لم يقل والملائكة لأن قوله تعالى حكاية عنهم لا علم لنا إلا ما علمتنا صريح فى أنهم غير (قوله اصطلاحية) قيل لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تنمح وتنسى تلك اللغات بواسطة قوم حدثوا أو خيئتذ يرتفع الامان عن الشرع وفيه نظر لأن الفاظ القرآن متواترة نعم ترتفع الثقة عن بقية الالفاظ (قوله حصل عرفانها الخ) جواب عما يقال لو كانت اصطلاحية لاحتج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ والغرض أن لا توقيف فينقل الكلام إلى ذلك الاصطلاح ويتسلسل أو يدور (قوله بالإشارة) كتحذير هذا الكتاب وقوله والقرينة كهات الكتاب من الخزانة مثلاً ولم يكن فيها غيره فانه يعرف بذلك أن الكتاب اسم لهذا الشيء المخصوص (قوله أى بلغتهم) إشارة إلى أنه مجاز من اطلاق السبب على المسبب إلا أنه صار حقيقة عرفية (قوله لتأخرت عنها) أى عن البعثة والغرض أنها سابقة كما تدل عليه الآية فيلزم أنها مقدمة ومتأخرة وذلك دور واجيب باقتطاع الدور بأن يوحى إليه بها فيعلمها ثم يعلمها ثم يبعث كآية عليه الشارح فيما سأتى (قوله يعنى توقيف) أتى بالعناية لأن المحتاج إليه الأمر التوقيف لا التوقيف ولتصحیح الحمل فى كلام المصنف إذ لا يقال اللغات توقيف (قوله لنعاء الحاجة إليه) أى فيوفهم الله عليه فضلا منه (قوله وغيره محتمل) لعدم الحاجة إليه فلا يدعى إلى الاصطلاح (قوله وقيل عكسه) أى القدر المحتاج إليه فى التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح وغيره توقيف والشارح فسر العكس بما ذكر ليوافق المنقول عنه فى المحصول وغيره (قوله والمختار الوقف) قال فى الشرح العضدى أن النزاع إن كان فى القطع فالصحيح التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ (قوله مظنون) قال فى المنهاج وشرحه ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعى (قوله لظهور دليله) إذ قد قيل يجوز أن يراد بالاسماء سمات الأشياء وخصائصها مثل أن يعلم تعالى أن الخيل للركوب والجلل للحمل والحمل للكل والثور للحراث إلى غير ذلك لا إلا لفاظ الموضوع للبعث لنعاء السلطان المراد الالفاظ لم لا يجوز أن الله عليه ألفاظا سبق وضعها المعان من اقوام قبله إذ قد ورد فى بعض الاخبار أن الله تعالى خلق قبل آدم مرارا متكررة طوائف مختلفة من الناس يوكل طائفة منهم آدم وقد روى الشيخ محي الدين بن العربي فى الفتوحات المكية حديث أن الله تعالى خلق مائة ألف آدم (قوله فانه لا يلزم الخ) أى حتى يلزم الدور السابق (قوله ويتوسط تعليمها الخ) هذا على أن نبوة الرسول سابقة على رسالته والحق أنهما متقارنان ولذلك اجاب بعض عن الدليل بأنه لا يلزم من تقدم الوحي بها أنه نبى لان النبوة والرسالة الإيحاء بالشرائع ويدل على ذلك أن آدم كان تعلمه للأسماء قبل بعثته فانها لم تكن إلا بعد أن أهبط إلى الارض أو يقال أنها مقارنة للبعثة ونفس الإيحاء بها بعثته وبأنه يجوز أن تكون الرسالة سابقة ولكن لا يلغى

(قول الشارح والتعليم بالوحي الخ) ردلا قيل إن التعليم قد يكون بخلق علم ضرورى أو بخلق الاصوات كما مر (قول الشارح لجواز أن تكون توقيفية) عبارة العضد فى الجواب حاصلها لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون إلا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكنى فيه الوحي والاعلام من الله تعالى وهو صادق بأن يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة ولكن الشارح إنما اختار هذا الجواب لقوله فى القول الاول المردود عليه عليها الله عباده بالوحي الى بعض أنبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة وبه يندفع اعتراض الناصر وأما ما اعترض به سم فخلاف الظاهر من الآية تدبر (قول الشارح أيضا لجواز أن تكون توقيفية الخ) أى لأن غاية ما تقتضيه الآية تقدم اللغة على إرسال الرسل وهو موجود حيثئذ

(قول المصنف مسئلة لا تثبت اللغة قياساً) أي لانه إثبات بدون علة إذ المناسبة الموجودة ليست علة لصحة الإطلاق كما في علاقات المجاز بل لأولوية التسمية بهذا الاسم فقط كما سيأتي بيانه (قول الشارح فإذا اشتمل الخ) بيان للقياس اللغوي فانه يخالف القياس الشرعي في أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الأصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى بخلاف القياس الشرعي فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم ان هذا مطرد في الحقيقة والمجاز أما في الحقيقة فقد بينه وأما في المجاز فكما لو اشتملنا لفظ الدابة في القرس من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هي التقييد فإذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الأربع لتلك العلاقة قياساً على المجاز الأول لوجود المناسبة في الثاني بين لفظه ومعناه كالاول كان قياساً للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحيث (١) لا يكون محلاً للخلاف في أنه يشترط سماع شخص العلامة أو يكتفى بسماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو في منزلة ماسمع المتكلم به (٣٥٤) وأخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم

(مسئلة قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وإمام الحرمين والغزالي والامدي لا تثبت اللغة قياساً وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحق الشيرازي والامام) الرازي فقالوا تثبت وإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أي المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف إلا بعد تعليمهم اللغة والمراد بلسان قومه أي الذي يعلمه لهم بعد ذلك على ان البحث لا يرد إلا لو أريد ما أرسلنا من رسول لقوم مسلمين أو كفار ما على ان المراد ما أرسلنا من رسول لقوم كفار فلا يرد البحث فان أول من أرسل إلى الكفار نوح عليه السلام واللغات تقررت قبله من آدم وآدم لم يرسل إلى الكفار لان بنيه لم يكن فيهم كفار (لطيفة) رايت في تاريخ دمشق لابن عساكر انه لما اتى ابراهيم في البار آتاه جبريل عليه السلام ومعه طنفسة وقعد يحذته ورأى أبو ابراهيم بعد سبع ليال كأن ابراهيم قد خرج من الحائط فأتى نمرود الجبار فقال له ائذن لي في عظام ابراهيم أدفنها فركب نمرود الجبار ومعه أهل مملكته فأتى الحائط فقبه فخرج جبريل في وجوههم فولوا هارين فقتلوا عند ذلك فمن ذلك اليوم سميت الارض بابل وكانت الاسن كلها بالسريانية ففترقوا فصارت اثنين وسبعين لغة لا يعرف الرجل كلام صاحبه (قوله وإمام الحرمين) قال في البرهان ان الذي يدعى ذلك يعني القياس ان كان يزعم ان العرب إرادته ولم تبع به فهو متحكم من غير ثبوت وتوقيف فان اللغات على خلاف ذلك ولم يصح فيها ادعاء نقل وإن كان يزعم أن العرب لم تكن ذلك فالحق الشيء بلسانها وهي لم ترده بحال والقائس في حكم من يبتدىء بوضع صيغه اه (قوله قياساً) هذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والفرق بين ما هنا وبين قوله فيما تقدم وباستنباط العقل ان ما هنا استنباط اسم لآخر بقياس أصولي وشم استنباط وصف لاسم بقياس منطقي (قوله وخالفهم) قد يقتضى أن هؤلاء الاربعة اطلعوا على كلام الاولين وخالفوهم مع ان فيهم من هو متقدم على من قبلهم كابن سريج وابن أبي هريرة وأبي إسحاق فيؤول الكلام بمعنى انهم قالوا بخلاف قولهم أو في الكلام تغليب فغلب من خالفهم حقيقة كالامام الرازي على غيره (قوله فإذا اشتمل) بيان للثبوت (قوله معنى اسم الخ) الاسم كالخمر ومعناه المسكر من عصير العنب والوصف هو تغطية العقل ويفهم منه أن الاعلام لا يجري فيها القياس لفقد

بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ما هنا فالمسوخ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضاً بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازي فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل ما أطلق عليه لغة مجاز من غير احتياج لقياس شرعي كما ذكره الشارح في الحقيقة بخلاف ما قلنا انه مجاز مبني على نوع العلاقة وإنما كان القياس في اللغة ضعيفاً لانه يلزم على إثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز أما الأولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منهم طرد الادم والابلق والقارورة والاجدل والابخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلانه

بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها في بعض المواضع ليس هذه لصحة الإطلاق حتى إن كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل لأولوية فقط فليست مداراً حتى يصح القياس فليتامل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون وقد نقل المحشى كلام سم هنا مع اندفاعه بما سمعت وتصرف فيه بما يحوج إلى تكلف (قوله أن الاعلام خارجة) أي باعتبار المعنى العلمي وان اشتمل بعضها على مناسبة كأن كان منقولاً (قوله فقد صرح الخ) هذا وما بعده لا يفيدان شيئاً فالصواب أن يعلل كون الحركة لفظاً بأنها مدركة بالسمع إذ لا ذلك لم يميز بين المرفوع وغيره ويدل عليه أيضاً ما في الرضى من أن الحركات أحرف صغيرة تأتي بعد الحروف يضمحل عندها سكون الحروف (قوله بأن المراد الخ) هو بالآخرة يرجع إلى (١) قوله وحيث أن شروع في وجود الفرق بين المجاز المقيس والمجاز المقيس عليه الثلاثة فأشار لأولها بقوله لا يكون محلاً الخ ولثانيها بقوله وأخص من المجاز الخ ولثالثها بقوله وأيضاً بناء على القياس الخ فتنبه اه كاتبه

أن القياس هو الرفع تأمل (قول المصنف ما لم يثبت تعميمه) أى لفظ لم يثبت تعميمه لجميع المعاني قال العضد ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كضارب والرجل أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إنما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاق له بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى بدون التسمية به معه وجود أو عدم ما يرى أنه ملزوم التسمية فابننا وجد وجب التسمية به اه فليس المخرج عن محل الخلاف قاصر على المعنى المشتمل على الوصف المناسب للتسمية لانه (٣٥٥) لا يظهر في رفع الفاعل لان المستقر

كونه مرفوعا لا لفظ
رفع فليتأمل وما يؤيد
ما قلنا قول السيد بعد قول
العضد كرفع الفاعل إذا
حصل لنا باستقراء
جزئيات الفاعل مثلاً
قاعدة كلية هي ان كل فاعل
مرفوع لاشك فيها فاذا
رفعتنا فاعلاً لم يسمع رفعه
منهم لم يكن قياساً
لاندرجاه تحتها تدبر
(قول المصنف مسألة
اللفظ الخ) جعل صاحب
الشمسية المقسم الاسم
دون المفرد ودون اللفظ
قال السيد لان اقسام
اللفظ الى الجزئي والكلّي
إنما هو بحسب اقصاف
معناه بالجزئية والكلية
إذا حصل في العقل لانهما
من العوارض الذهنية
وقيل الحصول لا يتصف
بشيء منهما ومعنى الاسم
من حيث هو معناه بان
لو حظ في قالب الاسم
صالح للاتصاف بهما
بخلاف معنى الحرف

في معنى آخر كالتيذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى التيز خراً
فيجب اجتنابه بأية إنما الخرو والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء في الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل ثبت
الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها (ولفظ القياس) فيما ذكر (يعني عن قولك) أخذنا من ابن
الحاجب (محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء) فان ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل
ونصب المفعول لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع منه الى القياس حتى يختلف في ثبوته وأشار كما قال
بذكر قائل القولين

هذه العلة فيها (قوله في معنى آخر) بالاضافة وبالتوصيف (قوله فيجب اجتنابه) اشارة الى بيان
الفائدة في ثبوت اللغة بالقياس وهو الاستثناء في التيز مثلاً عن قياسه على الخمر شرعاً وعن النظر في شرائط
القياس الشرعي هل وجدت بخلاف من لا يقول بثبوت اللغة قياساً فيحتاج الى ذلك اولى دليل من
السنة (قوله وسواء في الثبوت الخ) هذا التعميم أخذه الشارح من المقابل (قوله لا المجاز) فلا يستعمل
الاسد في النمر مثلاً للعلاقة الجراءة لان العرب لم تستعمله فيه وهذا مبني على انه لا يكتفي في العلاقة سماع
النوع بل لابد من سماع الشخص وبهذا يدفع ما استشكله سم من أن العرب إذا تجاوزت بكلمة عن
موضوعها وتجاوزنا فيها المعنى آخر فان وجدت علاقة بين هذا المجاز الذي استعملناه وبين المعنى الاصل
الموضوع له فذاك ليس بقياس لان العرب أجازت الاستعمال في كل شيء وجدت بينه وبين المتجاوز عنه
علاقة وان لاحظنا العلاقة بين ما تجاوزنا فيه وتجاوزوا فيه اعني بين المجازين ولم توجد هذه العلاقة
في الاصل الذي هو المعنى الحقيقي فالقياس غير صحيح لانه يشترط أن يكون الفرع مشتملاً على علة توجد
في الاصل والعلة هي العلاقة ولم توجد اه فانه مبني على المشهور من انه يكتفي في العلاقة سماع
نوعها فتأمل (قوله لانه أخفض رتبة الخ) أى فلا يحتتمل التوسع فيه والظاهر التعليل بانه إذا أمكن
ان يقاس على المعنى الحقيقي لا يقاس على المجازي إذ لا ضرورة على ان التعليل المذكور قد ينعكس
فيقال حيث توسع فيه أو لا جاز أن يتوسع فيه ثانياً لانه صار محلاً للتوسع (قوله يعني الخ) لان القياس
الحاق مسكوت بمنطوق وكل معنى اندرج تحت عام ثبت عمومته باستقراء أو بنقل أيضاً فانه منطوق
لا مسكوت (قوله تعميمه) أى لجميع المعاني المشتملة على الوصف المناسب فان الواضع إذا وضع لفظاً يعم
باستقراء من اللغة كصيغة المصغر والمنسوب والمشتق وغيرهما تحقق فيه الوضع النوعي لا يعتبر فيه
سماع ما صدقته من الواضع بل يكتفي بسماعه منه والاستعمال مفوض الى المتكلم (قوله باستقراء) اقتصر
على الاستقراء وان كان النقل مثله للعلم بذلك الطريق الاولى (قوله كرفع الفاعل) إذ حصل لنا

والفعل فان معناهما من حيث انه معناه من حيث انه معناه بان لو حظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلاً صالحاً لان
يحكم عليه بشيء أصلاً لانه لا يتحصل ذهنه ولا عار جاً لا يمتنع نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر بنفسه بأن قيل معنى الحرف غير
مستقل مثلاً لكن ليس الكلام في ذلك وأما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس بما يخص الاسم بل يجري في
الحرف والفعل فجعل الاسم مقسماً الى القسم الاولى والثانية والسرفى جريان القسم الثانية في الالفاظ كلها أن الاشتراك والنقل

والحقيقة والمجاز كلها صفات للألفاظ بالقياس إلى معانيها وجميع الألفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها فانها متساوية في كونها ألفاظا موضوعا للمعاني لان جميعها مستقلة في إحضار أنفسها لانتحاج إلى اعتبار ضخمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف السكينة والجزئية فانها من صفات المعاني كما مر انتهى وأنت خير بأنه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم دخول الفعل والحرف في القسمة الثانية وما أوردوه من عدم جريان السكينة والجزئية في الفعل والحرف إنما يلزم إذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما إذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء فليكن المراد (٣٥٦) باللفظ هنا هو كذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم

إلى اعتدالهما خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفي وبذكر القاضي من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالأمدى لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتاب التقريب

باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع فاذا رفعتنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجها فيها . وأورد أن الرفع من المعاني لانه كيفية للفظ فليس من اللغة التي هي الألفاظ الموضوعية للمعاني . وأجيب بأن التحقيق أن الاعراب لفظي وأنه عبارة عن الحركات وهي أحرف صغيرة تأتي بعد الحرف فيضمحل سكونه على ما حققه الرضى سلمنا أنه معنوي فالمراد كالفاعل من حيث رفعه ويرد على الجواب أن الكلام في الألفاظ الافرادية من حيث معانيها والرفع والنصب من الاحكام التركيبية وقد يدعى شمول اللغة لها فيندفع وأن الكاف للتظير وأورد أيضا أنه جعل العموم من عوارض المعنى مع أنه من عوارض الألفاظ كما يأتي وأجيب بأنه هنا مستعمل بمعناه اللغوي أى الشمول والذي من عوارض الألفاظ العموم بالمعنى الاصطلاحي على أنه لا مانع من إرارة به بالمعنى الاصطلاحي ووصف المعنى به مجاز (قوله إلى اعتدالهما) إن أراد التساوى من حيث القائل ففيه أن المثبت مقدم على النافي فن أثبت الاكثرية لاحد القولين مقدم وإن أراد التساوى من حيث القول فالترجيح بالدليل لا بالقائل وأجيب بأن عمل كون المثبت مقدم على النافي عند جعل الواقع أما إذا علم الواقع وأن القائلين متساويين بالاستقراء فالنافي لا اكثرية القائلين لاحد القولين مقدم على المثبت وان محل الترجيح بالدليل لا بالقائلين إذا أبدى أحد القائلين مطعنا وأما إذا لم يبد القائلين بعدد القائل والمتبادر من قول الشارح خلاف قول الخ الاحتمال الاول ومقتضى كلام المصنف في القياس ترجيح الثاني واليه عزاه الشارح ثم ورجح ابن الحاجب وغيره الاول (قوله قول بعضهم) وهو الامام الرازي في المحصول (قوله كالأمدى) تمثيل لمن ذكره من المثبتين لا للتظير مع القاضي (قوله اللفظ والمعنى الخ) اعلم أولا أن الاسم صالح لان ينقسم إلى الجزئي والكلى المنقسم إلى المتواطىء والمشكك بخلاف الفعل والحرف كما أفصح بسر ذلك السيد في حواشي الشمسية وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول باقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس بما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركا كخلق بمعنى أوجد وافتري وعسس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل في معناه وقد يكون مجازا بمعنى ضرب ضربا شديدا وكذا الحرف أيضا كمن بين الابتداء والتبعض وقد يكون حقيقة كفى إذا استعمل بمعنى

و يدخل المركب أيضا كالجسم النامي مثلا فتأمل فانه دقيق جرى عليه الدواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب (قوله إذ المانع الشخصي) فيه نظر فان المانع في الحقيقة من حمل المفهوم على كثيرين ليس النفس ولا التصور بل ذات الشيء لكن باعتبار حصولها في العقل لان الجزئية هي كون الشيء بحيث لا يمكن صدقه على كثيرين نعم لا يمنع ذلك كون اسناد المنع إلى الشخص حقيقيا (قوله فقد تقدم أنه لا وجود له خارجا) تقدم رده وأن الماهية بمعنى المطلق وهو الماهية لا بشرط موجودة خارجا وهي الكلى الطبيعي بناء على ما ذكره القطب في شرح المطالع وقال

انه منصوص في الشفاء وقال المحقق التفتازاني انه مصرح به في كلام المتقدمين والمتأخرين الظرفية وقال معنى قولهم الحيوان من حيث هو كلى طبيعي أنه مع قطع النظر عن عوارض سوى الكلية ومعنى قولهم الكلى الطبيعي موجود في الخارج أن الطبيعة التي يعرض لها الاشتراك في العقل موجودة في الخارج لأنهم مع اتصافها بالكلية موجودة فيه قال عبد الحكيم لكن كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات صريح في أن الكلى الطبيعي هو الماهية من حيث هي أي بشرط لا شيء تدبر (قوله المراد به الامكان العام الخ) أي المقيد بجانب الوجود فصح مقابله للمتنوع وتاوله الواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب بدون الامتناع كما أن الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجوب فيعم الامتناع وأما الذي يعم الجميع فهو مطلق الامكان بمعنى سلب

(ومسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا) أى كان كل منهما واحدا

الظرفية وقد يكون مجازا كفى إذا استعمل بمعنى على^(١) ثم إن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز فى الفعل قد يكون باعتبار المادة كالأمثلة المذكورة وقد يكون باعتبار الهيئة كالمضارع المشترك بين الحال والاستقبال وصيغ العقود المنقولة من الماضى إلى الانشاء وصيغ الماضى^(٢) المستعملة فى المستقبل للدلالة على تحقق وقوعه فالمعتبر فى الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز تعدد الوضع اعم من الوضع الشخصى كوضع المادة ومن الوضع النوعى كفى الهيئة والالفاظ الموضوعية بالوضع العام^(٣) ليس فيها تعدد الوضع اصلا لاشخصيا ولا نوعيا فلا تدخل فى المشترك على ما هو ثم إذا تم هذا فنقول وقع للمصنف فى هذا التقسيم إخلال من وجوه منها عدم الحصر فانه لم يذكر المنقول بأقسامه ولا التساوى ولا العدم والخصوص المطلق ومنها ان بعض تلك الاقسام يرجع للمعنى فى حد ذاته وبعضها اللفظ وبعضها بالنسبة للمعامل بين الحال فى ذلك ومنها أنه أطلق اللفظ فشمّل المركب والمفرد مع اختصاص بعض هذه الاقسام بالاسم وبعضها يتعداه إلى أخويه ولا يتجاوز المفرد ثم أن البعض من هذه التقسيمات حقيقى والبعض اعتبارى وقد تفتن لهذين الأخيرين الكمال فقال التحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وإنه تقسيم بحسب الاعتبار إلا أن فى كلام الكمال إجمالا علمته بما قررناه والذي أوقع المصنف فى ذلك مراعاة الاختصار فلم يبال بامثال هذه الامور مع ان العناية بها اهم عند المحققين من الاهتمام بشأن اللفظ وأما العلامة سم فانه لشغفه بالاعتراض أخذ يتعقب الكمال ويدعى أنه حجب عن التمتع بما ابداه من الوجه الحسن والحق مع الكمال وقد ذكر فى خلال كلامه مقدمات لا تتم له كقوله ان معنى الفعل والحرف من حيث انهما معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما وان لا حاجة إلى اعتبار المقسم فى الاقسام وان الاقسام إلى الكلى والجزئى جارى فى المركبات ايضا لمجاز ان يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب إشارة إلى جريانه فيه ايضا وإن تداخل الاقسام لا محذور فيه واقول اما الاول فباطل والعجب انه بعد ان نقل عبارة السيد الموجهة لتخصيص التقسيم إلى الكلى والجزئى بمعنى الاسم التى اقرها المحققون حاول القول بجريانها فى أخويه معللا بالتعليل المذكور وهو غير نافع بل غير صحيح فان قوله لا يجوز خلو معنى عنهما قد تبين بطلانه من كلام السيد الذى صدر به كلامه والتقابل لا يقتضى ان يكون جارى فى سائر المواد بل متقابلان فيها اختصاصا به هو الاسم فلا يجوز خلو معناه عنهما لا خلو كل معنى عنهما وما ذكره إنما هو فى تقابل التضاد وقد نص السيد قدس سره فى موضع من حاشية الشمسية ان التقابل بين الكلى والجزئى الحقيقى تقابل العدم والمسلوك ومعلوم انه يعتبر فيه خصوص المحل فالعنى والبصر متقابلان فى زيد الاعمى لاني كل فرد من الانسان ومثله يقال هنا وأما الثانى فمخالف لما طفحت به كتب المعقول ان حقيقة المقسم ملحوظة فى كل قسم لانه عبارة عن السكلى والذى تضمنته الاقسام حصصه ولذلك قالوا ان التقسيمات تتضمن تعاريف الاقسام واما الثالث فلان جريان الكلية والجزئية فى مركب ما نادر كفى الجسم النامى مثلا والنادر غير ملتفت إليه على أنهم قالوا بتأويل مثله بمفرد ليطرد الباب واما الرابع فان تداخل الاقسام لا محذور فيه إذ سائر التقسيمات

(١) قوله إذا استعمل بمعنى على أى كفى قوله تعالى لا صلبنكم فى جذوع النخل أى على جذوع النخل اه كاتبه

(٢) قوله وصيغ الماضى الخ أى كقوله تعالى أتى أمر الله اه كاتبه

(٣) قوله والالفاظ الموضوعية بالوضع العام أى لوضع له خاص وقوله ليس فيها تعدد الخ أى لان وضعها لجميع افراد ذلك العام المستحضرة به واحدا لا تعدد فيه اصلا وقوله لاشخصيا أى كوضع اسماء الاشارة والموصول والضائر والحروف على ما فيه وقوله ولا نوعيا أى كوضع الافعال باعتبار هيئتها للزمان او النسبة كفى بيانية الصبان اه كاتبه عن عنه

(فان منع تصور معناه) أى معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلاً (فجزئى) أى فذلك اللفظ يسمى جزئياً كزيد (ولاً) أى وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكللى) سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق

الاعتبارية كذلك فلا يعترض به على تقسيم اعتبار محض والاعتراض ههنا من حيث تخليط التقسيم الحقيقى بالاعتبار ومثله لا يغتفره أرباب التدقيق لاختلاله بالمرام وثبت الافهام (قوله والمعنى) هى الصورة الذهنية تطلق على العلم وعلى المعلوم لحصول كل منهما فى الذهن الاول بوجود أصلى والثانى بوجود ظلى والمنقسم للكللى والجزئى هو المعنى الثانى بناء على انهما صفتان للمعلوم (قوله إن اتحد) الاتحاد صيرورة الشيتين أو الاشياء شيئاً واحداً ولما كان هذا غير مراد بين الشارح المعنى المراد بقوله أى كان الخ وما فى الناصر ان هذا المعنى إنما ينشأ من إسناد الاتحاد إلى مجموع الشيتين وأما إسناده إلى كل منهما كما هنا فلا يفيد بل يفيد أن كلا منهما واحد لا متعدد وقد مر الشارح إلى هذه النسبة بقوله أى كان كل الخ اه مبنى على تخيل بعيد فان مادة الاتحاد يتبادر منها ذلك وتفسير الشارح صرف للمبادر (قوله فان منع تصور معناه) إسناد المنع للتصور من الاسناد للسبب ولا فالمانع النفس ومعناه إظهار فى محل الاضمار لدفع توهم عود الضمير للفظ (قوله فجزئى) أى حقيقى فان الاضافى ما ندرج تحت غيره وإن لم يمنع الشركة فيصدق بالكللى أيضاً وإنما نكره وما بعده ولم يعرفهما لثلاثتهم انحصار الجزئى والكللى فى اللفظ الواحد الذى له معنى واحد مع انه ليس محتصاً به بل ربما يكون اللفظ متعدداً والمعنى واحداً وعكسه الاول كإنسان وبشر والثانى كلفظ العين هذا بالنسبة للكللى ومثله الجزئى فلا يدخل فى التقسيم ه فان قلت من أين الحصر ه قلت من الجملة المعروفة الطرفين إذ التقدير فهو أى اللفظ الواحد الذى معناه واحد الجزئى الخ (قوله فذلك اللفظ الخ) اقتضى صنيعة جعل الكليتين الجزئيتين وصفين للفظ وسيأتى انه معنى مجازى والموصوف بهما حقيقة المعنى والداعى إلى ذلك عدم خروج التقسيم عن موضوعه لان كلام المصنف فى تقسيم اللفظ بالنظر لمعناه وإلا فله ان يقول فى الحل فذلك المعنى جزئى الخ وليطابق قوله فيما بعد فترادف فان معناه فذلك اللفظ مترادف قطعاً لان الترادف من صفات الالفاظ دون المعنى (قوله سواء امتنع) بهمزة مفتوحة هى همزة التسوية لان أم لا تعطف إلا على مدخولها وأما همزة الوصل فتحذف فلا تستغناء عنها قاله الناصر وهو غير متعين إذ قد يجوز حذف همزة التسوية وتسكون الموجودة هى همزة الوصل وما دعى من الحصر بقوله لان أم الخ ممنوع فان أم قد تقع بعد غير همزة التسوية كما قال فى الخلاصة ه وأم بها عطف إثر همزة التسوية ه الخ (قوله امتنع وجوده معناه) أى وجوده فترادف له فى الخارج فان هذا التقسيم للكللى باعتبار إفراده وإلا فالكللى لا يوجد خارجاً وإلا لتشخص فيكون جزئياً على ما فى ذلك من النزاع فى وجود الكللى الطبيعى وفى هذا الكلام تصريح بأن الممتنع يتصوره الذهن وإلا لما صح الحكم عليه بالامتناع ونحوه ونصوا على أن الوجود الذهنى أوسع دائرة من الوجود الخارجى فان الذهن يتصور كل شئ فلا تغتر بما فى الحواشى هنا أن الممتنع لا وجود له فى الذهن لان الذهن إنما يتزعم من الخارج والجمع بين الضدين لا وجود له فى الخارج فان هذا الحصر إنما هو فى الوجود الذهنى لا فى الخارجى دون الاختراعى والوجود الذهنى منقسم اليها فيلزم بمقتضى الحصر الانحصار فى الانتزاعى (قوله أو أمكن) هذا الامكان هو الامكان العام مقيداً بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناوله لواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما ان الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجود فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين الوجود والعدم فلا يتجه ان يقال إن أريد الامكان العام كان متناوياً للممتنع مقابلاً له وإن أريد الامكان الخاص فلا يندرج

الضرورة عن أحد الطرفين (قول المصنف إن استوى معناه في افراده) أى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد أما نفس المعنى فواحد لا استواء فيه وأما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء حصصه فيها وهذا القدر مغن عما تكلفه المحشى مع عدم غنائه فانه لاحظ جهة الافراد في الموضوعين تأمل ثم أن التواطؤ يتحقق في المشتقات والمبادئ كالانسان بالنسبة إلى افراده والانسانية بالنسبة إلى أفرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط لأن المبادئ لا افراد لها سوى الحصص والكلى بالنسبة إلى افرادها الحصصية نوع والنوع ذاتي (٣٥٩) ولا تشكيك في الذاتيات وإلا لكان الناقص خارجاً عن الماهية

أو وجدوا متع غير كالأله أى المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أى الكوكب النهارى المضيء أو وجد كالانسان أى الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئى والكلى هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطىء) ذلك الكلى (إن استوى معناه في افراده) كالانسان فانه متساوى المعنى في افراده من زيد وعمرو وغيرهما اسمى متواطىء من التواطىء أى التوافق لتوافق أفراد معناه فيه (مشكك إن تفاوت) معناه في افراده بالشدّة

تحت الواجب (قوله أو وجد) أى الفرد (قوله كالأله) فان امتناع الشر كفيه ليس من جهة تصور معناه في الذهن بل نظر الدليل الخارجى ولهذا ضل كثير بالاشتراك ولو كانت وحدانيته تعالى بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل قال البرماوى وغيره وفي ذكر المناطقة هذا المثال نوع إساءة أدب وقد كان اللائق بالشارح ترك هذا التقسيم إذ لا ضرورة داعية إليه ثم أنه ذكر خمسة أقسام وترك سادساً وهو المدرج تحت قوله أو وجد لأن ما وجدت أفراد خارجاً إما أن تنهى تلك الأفراد كالانسان أو لا لقول بعضهم أنه لا يمكن تمثيله إلا على مذهب الحكماء ومثل له بعضهم على مذهب المتكلمين بوجود فان أفراد غير متناهية باعتبار شمولها لكالات الرب سبحانه وتعالى وفي ذلك نزاع بينهم والحكماء مثلاً له بالنفوس الناطقة بناء على ما ذهبوا إليه من قدم العالم وعدم القول بالتناسخ على ما اختاره ارسططاليس فانه يلزم أن يكون النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان غير متناهية وأما ما قال به أفلاطون من التناسخ فانها عنده متناهية ثم أنه أورد على الحصر في الاقسام الستة أن الكلى المعلوم الممكن يجوز أن يكون منحصراً في فرد مع امتناع غيره أولاً وأن يكون متعدد الاًفراد متناهية أم لا وأجيب بأن المقصود حصر الاقسام المحققة في نفس الامر وما ذكر مجرد احتمال عقلى (قوله إن استوى معناه الخ) بأن يكون صدقه عليها بالسوية فالافراد التى يفرضا العقل يفرضا متفقة مع الفرد الخارجى الموجود في جميع ماعد التشخيص إذ لا مبدأ لا نزاع مقوم لتلك الاًفراد مخالف لمقوم الفرد الموجود فلا يصح أن يقال أن زيدا أشد أو أقوم أو أولى بالانسانية من عمرو على ما نقل عن هيمان أن معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل (قوله معناه في افراده) لا يخفى أن الاستواء والتفاوت مما يستند الى متعدد وهو في الحقيقة ثابت للافراد في أنفسهم وأما ثبوته للمعنى فاعتبار وجوده في الافراد واتفاقه فيها فيصح اسناد ذلك إليه بهذا الاعتبار والشارح جارى عبارة المصنف فقال فانه متساوى المعنى وراعى الحقيقة فقال آخر التوافق افراد معناه (قوله كالانسان) أى بالنسبة إلى افراده وهى الماصدق أو إلى حصصه أيضاً التى هى افراد الانسانية فالتواطىء يتحقق في المشتقات والمبادئ وأما التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط كما نص عليه محققو المناطقة (قوله مشكك) شك فيه بأن التفاوت أن كان داخل في مفهوم اللفظ كان مشتركاً وإن كان خارجاً فتواطىءه واجب باختيار الثانى

حاشية الشيرازى على شرح التجريد الجديد (قوله إن دخل في التسمية) أى بلفظ البياض مثلاً (قوله فاللفظ مشترك) عبارة السعد الامر الرائد الذى به التفاوت إن كان مأخوذاً في مفهوم الشك فلا اشتراك فيه للافراد لانه يوجد في الاشدودن الاضعف وإن لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المعنى مثلاً إن كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التى في الثلج فلا اشتراك للعلاج (١) قوله النوع ذاتى أى منسوب إلى الذات بمعنى الافراد فان الذات كما تطلق على النوع والداخل فيه من مقوماته على أحد الطرق الثلاث كذلك تطلق على الافراد كما في حاشية العطار على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فتأمل اه كاتبه

الناقص خارجاً عن الماهية فلا تشكيك في المبادئ والحاصل أن التشكيك إنما هو في اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل فتأمل (قول الشارح لتوافق أفراد معناه فيه) أى في معناه الكلى وأضاف التوافق فيه للأفراد دون الصدق لأن افراد الصدق متوافقة مطلقاً مع التساوى أولاً تأمل (قول المصنف ان تفاوت معناه) وحيث يوجب تفاوت صدق المشتق منه عليها بأن يكون أولى بالصدق على بعضها من بعض لكونه ينتزع منه أمثال الاضعف فان معنى كون أحد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم منه أمثال الاضعف ويحمله إليها وأما نفس السواد الاصل فلا تشكيك فيه ولا زيادة عن الماهية لأن الماهية هى الامر المطلق عن قيد الشدة والضعف ولهذا المقام تحقيق وتدقيق مبسوط في

أو التقدم كاليابض فان معناه في الثلج أشد منه في العاج والوجود فان معناه في الواجب قبله في الممكن سمي مشككا لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطىء نظرا إلى جهة اشتراك الافراد في أصل المعنى أو غير متواطىء نظرا إلى جهة الاختلاف (وان تعددا) أى اللفظ والمعنى كالانسان والفرس (فتباين) أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما

وهو أنه خارج عن الماهية إلا أنه داخل في وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبره سما على حدة بهذا الاعتبار مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت (قوله أو التقدم) أى بالذات إذ لا اعتبار للتقدم الزماني في التشكيك قاله عبد الحكيم في حواشي الشمسية فسقط قول الناصر أو بالزمان ولا نه يلزم عليه أن يكون الانسان مشككا للتقدم أفراد بعضه على بعض قدما زمانيا ولا قائل بذلك وأما قول الحفيد في شرح التهذيب انهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الافراد أو كمالها والظاهر ان ذلك يوجد في المتواطىء كالانسان إذ بعض أفراد كنيينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية كالادراك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام فما لا يتابع عليه وان ابتهج بنقله سم فانهم فسروا الأشدية بأكثرية آثار الماهية في بعض الافراد فأورد عليهم ان ذلك يستلزم التشكيك في الذاتيات ولا يصح فيها لان الذاتيات لا تقبل التفاوت وأجاب الجلال الدواني في حاشية الشرح الجديد للتجريد بان معنى كون حد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل ففهوم الاسود مقول بالتشكيك على أسودين معينين باعتبار أن السواد في أحدهما أزيد من الآخر بمعنى أن العقل بمعونة الوهم ينتزع من أحدهما أمثال الآخر اه وما يخدشه ما نقلناه عن بهمنار سابقا نعم نقل شارح سلم العلوم عبد العلي الهندي انهم اختلفوا هل الجوهر يشتد أم لا قال الاشرافيون نعم بمعنى كمال الماهية والماهية الجوهرية في القيل أكل من البعوضة لظهور آثار الكثرة في الفعل دونها وقد ادعوا فيه المشاهدة بالرياضات وقال المشاؤون لا يشتد الجوهر ولم يقيموا عليه دليلا بل بنوا على مجرى العرف حيث لم يطلق على جوهر أشد من جوهر آخر (قوله كالوجود) جعله الرازي في شرح الشمسية مثالا للأولوية والتقدم والتأخر والشدق والضعف وتوجيه ظاهر (قوله جهة اشتراك الافراد) الأولى ان يقول توافق الافراد المناسب للتواطىء (قوله فتباين) قال الناصر لقائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس اه وأجاب سم بان الكلام في متعدد المعنى ولا تعدله بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين قال سم وينبغي ان يريد أعم من التباين كليا أو في الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلقاً أو من وجه ولا يلزم خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضا للتقسيم اه وأقول استعمال التباين في العموم والخصوص الوجهي وهو المعبر عنه بالتباين الجزئي شائع ولم يستعملوه في العموم والخصوص المطلق ففي دخوله تحت التباين في الجملة توقف ثم لا يخفى ان المتباين المجموع لا أحدهما لان التفاعل يقتضي التعدد وانما الأحدهما بغيره فكان المناسب أن يقول متباين وأجيب بان مع قوم مقام الواو وان كان الفصيح الواو ولكن الانسب أن يؤخر قوله مع الآخر عن قوله متباين وما قاله الحريري في درة الغواص ما كان على وزن تفاعل يقتضي وقوع الفعل من أكثر من واحد فحق أسند الفعل منه إلى أحد الفاعلين لزم أن يعطف عليه الآخر بالواو لا غيراه فأفاد كلامه أمرين أحدهما انه لا يقال تباين زيد مع عمرو الثاني أن تفاعل اذا أسند إلى أحد الفاعلين

فيه وإن كان مجرد اللون الفرق فالكل فيه سواء والجواب أنه مأخوذ في ماهية الفرد الذي يصدق عليه المشكك كيباض الثلج لافي نفس مفهوم المشكك اه وهو حسن بخلاف ما هنا فاننا اذا بنينا على دخوله لا اشتراك إلا أن يراد أنه مشترك لفظي وأما جواب القرافي لخاصه أن الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك والخصوصيات خارجة عنه معتبر دخوله في ماهيات الافراد فيحصل بها التفاوت والتشكيك باعتبار ذلك وهو معنى كلام السعد المتقدم تدبر (قوله من جنس المسمى) يقتضى انه خارج عنه وهو كذلك لانه مقيد والمسمى الماهية المطلقة وقوله أو بأمور خارجة يقتضى دخول ما قبله وهو كذلك باعتبار التجريد عن القيد بخلاف نحو الذكورة فليس كذلك فتأمل ولا تعجل (قوله) فيدخل تحته حيثئذ الخ) أما دخول الوجهين فظاهر فانهم استعملوا فيه التباين وهو المعبر عنه بالتباين الجزئي وأما دخول المطلق ففيه شيء فانهم لم يستعملوا فيه التباين

(وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فترادف أى فأحد اللفظين مثلامع الآخر مترادف لترادفهما أى تواليهما على معنى واحد) وعكسه) وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان (إن كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى في المعنيين مثلاً كالقراء الحيض والطمهر (فمشارك) لاشتراك المعنيين فيه

(قول الشارح ويتعدد المعنى) أى بلاثخل نقل كماستعرف (قوله والثاني المنقول) فيه انه داخل في قوله وإلا حقيقة ويجاز لان المنقول حقيقة في المنقول اليه في الوضع الثاني فتعين أن المراد أن يتعدد المعنى بلاثخل نقل لان الفرض انه حقيقة فيهما (قوله فاعلم منه تعالى الخ) أى ذكر لعل التي هي مستعملة في رجاء المخاطبين منه تعالى محل الخ وليست مستعملة في الحل حتى يقال انه معنى مجازى ايضاً تدبر

لزم عطف الآخر عليه بالواو منازع فيه (قوله وإن اتحد المعنى دون اللفظ الخ) ان اراد بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضحك في هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ وليس منه لاشتراط الاتحاد في المفهوم فيه وهو مختلف فيه وان أريد به المفهوم دخلاً في التباين وليسامته ايضاً وان أريد الأعم من الذات والمفهوم دخلاً في كل من القسمين اللهم إلا أن يريد بالمعنى المفهوم فيدخلان في التباين أو الذات فيدخلان في الترادف ويكون ذلك اصطلاحاً منه هذا محصل ما طال به سم وفيه بحث من وجهين الاول أنه على تقدير أن يراد بالمعنى ما هو أعم يلزم فساد في التقسيم بالايهام في القسمين وبعدم تعيين المراد من المعنى فيه وأن يكون المتساويان قسماً مستقلاً غير داخله واحد من القسمين فيعود المحذور الثاني ان دعوى أن المصنف أنه أن يصطلح على ما ذكر منى على ما تقرر عنده من أنه لا مشاحة في الاصطلاح وقد ينال فساداً لأنه يلزم عليه ارتفاع الثقة بالحقائق الاصطلاحية خصوصاً المفاهيم التي يستعملها أرباب الاصطلاح فإنه ليس لاحد أن يتصرف فيها وقد شنع الرازي في شرح الشمسية على من قال ان مثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة فقال انه فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات نعم الاتحاد في الذات من لوازم اتحاد في المفهوم دون العكس اه وأقره السيد وعبد الحكيم وبقية حواشيه فالأحسن أن يقال إن المصنف اخل بذكر المتساويين كاخلاله بذكر الموم والخصوص بين المطلق والعموم والخصوص الوجهي ان أدخل الاخيرين (١) تحت التباين بالتأويل السابق وقد نبهناك في صدر المبحث على أن التقسيم لا يخلو عن خلل والقول في ذلك أهون من تغيير الاصطلاحات تأمل (قوله وعكسه) عكساً لغوياً باعتبار المعنى واللفظ مع بقاء الاتحاد والتعدد في محله أو باعتبار الاتحاد والعدم مع بقاء اللفظ والمعنى مجالهما وليس هذا حقيقة العكس اللغوي في الواقع فإنه على قياس سابقه تعدد اللفظ واتحد المعنى وليس بمراد بل المراد ما قاله الشارح (قوله معنيان) أو معان ولذلك أتى بالكاف (قوله لاشتراك المعنى) إشارة إلى أن مشترك من الحذف والايصال وههنا أمران الاول أن ما هو من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالضمان والموصولات واسماء الإشارة مما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع فيه واتحاده فيما هو من هذا القبيل الثاني المنقول فإنه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول عليه وقد يجاب اما عن الاول فلجواز ان يكون المصنف جرى على مذهب من يقول انها موضوعة للأمور الكلية كما هو مختار السعد ومذهب المتقدمين ايضاً كما ذكره العصام في شرح الوضعية فتدخل تحت ما موضوعه كلى أو يقول بمذهب المتأخرين الذي استحدثه العضد وتبعه فيه السيد وغيره بانها جزئيات وضما واستعمالاً ويكون المراد بتعدد الوضع في المشترك ما هو أعم من الوضع الحقيقي والحكمي وقد نص السيد على انه في حكم المشترك من حيث الاحتياج فيها إلى القرينة هذا كله بحسب الظاهر وان دققنا النظر ورجعنا إلى ما قاله عبد الحكيم في حواشى المطول أن الاختلاف بين المذهبين لفظي ونزاع العصام في تعدد الوضع في المشترك كانت من قبله مطلقاً وتحقيقه في شرح الرسالة الوضعية

(١) قوله ان أدخل الاخيرين لعل صوابه ان لم يدخل الاخيرين الخ اه كاتبه

(ولا حقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المقترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضا مع أنه يجوز أن يتجاوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي كأنه لأن هذا القسم لم يثبت وجوده (والعلم ما) أي لفظ (وضع لمعين) خرج بالنكرة (لا يتناول) أي اللفظ (غيره) أي غير المعين خرج ماعدا العلم

للعصام فراجع مع ما كتبناه عليه من الحواشي وعن الثاني بأنه داخل في المشترك أيضا وهذه وقد نص ميرزا هدايهندي في حواشي الشرح الجلال على التهذيب على أن الوضع في المنقول هو النقل والشهرة قال ولهذا ذهب بعض العلماء إلى المجازات المشهورة من قبل الحقائق أو تدخل تحت الحقيقة والمجاز باعتبار أن المنقول قبل الشهرة مجاز باعتبار المنقول إليه حقيقة باعتبار المنقول عنه تامل * لا يقال اللفظ موضوع لنفسه بتبعيته وضعه للمعنى فيلزم الاشتراك في سائر الالفاظ ولا نقول المعتبر في الوضع الوضع القصدي ووضع اللفظ لنفسه تبعي على أنه نوزع في كون هذا وضعاً وإنما هو مجرد استعمال (قوله ولا حقيقة الخ) لا يتعين أن يكون مجازاً بل يحتمل أن يكون كناية فلا بد أن يكون ذلك المجاز هنا على سبيل التمثيل أو المراد بالمجاز ما هو أعم من المجاز والكناية مجازاً (قوله ولم يقل أو مجازان الخ) لأنه إذا اتفق كونه حقيقة فيهما لا ينحصر في الحقيقة والمجاز بل يصدق بالمجازين أيضاً المراد أو مجازان لا حقيقة لهما بدليل آخر الكلام والالكان داخل فياً قبله (قوله لم يثبت وجوده) قال الناصر قد ثبت وجوده فان عسى موضوعه للرجاء في الزمن الماضي ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقي ومحصل ما أجاب به سم انا نتمنع وضع عسى للزمان فانه نقل السيد عيسى الصفوى عن شرح المفصل عدم ثبوته ولكنه لما وجد فيه خواص الفعل قدر فيه ذلك ادراجاله في نظم اخواته فيكون وضعه للزمان تقدير يا وهو غير كاف في كون اللفظ مجازاً حيث لم يستعمل في ذلك الموضوع له المقدر ولو سلم فكونها في كلام الحق سبحانه للعلم وان قال به جماعة ممنوع * لم لا يجوز أنها في كلامه سبحانه للرجاء باعتبار المخاطب كأن لعل للترجي والاشفاق بهذا الاعتبار ونقله الرضى عن سيدي به وحينئذ فتكون للرجاء في كلام الله تعالى كلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق الرجاء اعم من كونه للتكلم أو للمخاطبة وفيه نظر فان الترجي بالنسبة للمخاطبين الحمل عليه وهو غير إنشاء الترجي فلم أنهما معنيان مجازيان تامل (قوله والعلم ما وضع الخ) لا يخفى ان فهم المعاني من الالفاظ إنما هو بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعاني متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزاً معهوداً عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وإن لم يلاحظ معه فهو نكرة فبناء على ذلك يكون التعيين المعتبر في المعارف هو التعيين في ذهن السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية الاقدام لا فرق بين نكرتها ومعرفة ضرورية ان الوضع للشيء يقتضى تعيينه واما بالنسبة للمستعمل فانه يورد الكلام ملاحظاً فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف ولا أنهم قالوا حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه مخاطبك وقال اللبث في حاشية المطول المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كأنه اشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان

(قول المصنف والعلم ما وضع لمعين) أي عند السامع فان المعتبر في المعارف هو التعيين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة أن الوضع للشيء يقتضى تعيينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظاً فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف بالجملة كون المعتبر التعيين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسيد وصاحب الفوائد الغيائية ألا ترى إلى قولهم حقيقة التعريف الاشارة إلى ما يعرفه المخاطب وبه يندفع إيراد النكرة فتدبر

ثم انحصر فيه بعد حمله فكذلك لفظ الرجل في قولك جاء الرجل وضع للمفهوم في ذاته من حيث انه فرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من تلك الحقيقة ليس خاصا برجل ولا بامرأة هذا هو تحقيق ما قاله عبد الحكيم في حواشي المطول وبه يتدفع ايراد المعرف بلام الحقيقة فانه من حيث الوضع يتناول الغير على البديل بالطريق الذي عرفته وهذا المتناول جزئيات للمدلول قولنا مفهوم مدخول الالمعين وهي حصص مدخول الالمعين لارجل وحمار (٣٦٤) وفرس مثلاً فاندفع ايراد المحشى فيما كتبه على قول الشارح وهو أى جزئى فليتأمل فانه

وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من اى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله

بعض المجرور واسم الكل ويقع على البعض فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه كلام الرضى (قوله وهو أى جزئى الخ) فقيه تصريح بان المعارف ماعدا العلم موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص وهو التحقيق والمتقدمون ومنهم التفاتى ان يجعلونها موضوعا للكميات بشرط ان تستعمل في الجزئيات ورد عليهم السيدى حاشية المطول بانه لو كان الامر كذلك لما اختلف أئمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولا احتياج من نقي الاستلزام إلى امثلة نادرة اه ونظر فيه المولى ميرزاهد في حاشية الشرح الجلالى على التهذيب بان الاختلاف إنما هو في المجاز الذى لم يشترط فيه حين الوضع الاستعمال في غير الموضوع له اه واقول هذه دعوى بلا دليل او رد ميرزاهد عليهم ايضا انه لا بد في الاطلاقات المجازية من ملاحظة المعنى الحقيقى خصوصا في اطلاق العام على الخاص ومن البين انه لا يلتفت عند اطلاقها إلى المعنى السكلى واورد على التحقيق المذكور أنه يتأى ما ذهب اليه الشيخ الرئيس وكثير من المحققين من أن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون الالفاظ الخارجية لان الصورة الحاصلة في الذهن هي المعنى السكلى الصادقة على الجزئيات الغير المتناهية قال وكان مرادهم بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه أو بوجه ما والعلامة عبد الحكيم في حواشى المطول تحقيق قيس قال ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلى لتستعمل في جزئياته انها موضوعة للمفهوم السكلى من حيث تحققه في جزئى من جزئياته لالذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله في كل جزئى حقيقة واستعماله في المفهوم السكلى من حيث هو مجاز وهذا ظهر أن الاختلاف بين الرايين لفظى اهم المراد بالجزء ما يشمل الجزئى الحقيقى والاضافى فقد قال السيد فى حاشية شرح المطالع ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية أو اضافية اه (قوله) ويتناول جزئيا آخر بدله) قال سم قد يستشكل بالنسبة للمعرف بأل أو الاضافة من وجهين أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هى ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق إذ لا يصدق على الحقيقة أى جزئى إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أى جزئى لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الامرين من معانى المعرف بأل أو الاضافة على أن اللفظ الثانى مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لاني نفس الجزئيات على ما حقق ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف بأل الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين الثانى أنه لا يصدق على ما فيه الال التى للعهد الذهنى بالاصطلاح البيانى لان معناه الحقيقة في ضمن فرد ما فان أريد بالمعين بالنسبة اليه

من المداحض (قوله بان المعرف بلام الحقيقة الخ) هذا الجواب لا يفيد شيئا فان الاطلاق على الحقيقة في ضمن الفرد أو الافراد إن كان من حيث وجود الحقيقة في ذلك فلا يتناول الغير إذ الخصوصيات غير معتبرة وإن كان من حيث الخصوصيات فهو إطلاق مجازى لا كلام لنا فيه (قوله مع ما أورد عليه) وهو أنه يلزم أن يكون ما وضع بالوضع العام غير مستعمل في معناه الحقيقى أصلا ولو كان كذلك لما احتاجوا إلى امثلة نادرة للمجاز بلا حقيقة وأجاب عبد الحكيم بان المراد بقولهم بانها موضوعة لمفهوم كلى استعمال في جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه في جزئى من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله في الجزئى حقيقة وفي المفهوم من حيث هو مجاز فلا خلاف بين الرايين

الحقيقة

(قوله باعتبار الغالب) فيه ان الاصل في التعاريف

العموم (قوله هذا قد يخالف الخ) أنت بعد ما تقدم خير بان ما هنا في انه موضوع لجزئى أى مفهوم وما سياتى في استعماله في الفرد المعين او المبهم وبالجمله ما فى الحاشية هنا اشتباه فتدبر (قوله وفيها بالقرينة) فيه ان التعيين فى الكل بالوضع واعتبار القرينة لا يذ فى ذلك

وهلم وكذا الباقي (فان كان التعين) في المعين (خارجياً فعلم الشخص) فهو ما وضع

الحقيقة لم يصدق قوله وهو أى جزئى يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله ووضع لمعين إذ لم يعتبر تعين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضاً أو بأنه لم يعتبر هذا القسم لأنه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان اه وأقول ذكر الاضافة هنا دخيل فان الرضى صرح بأن أصل وضعها العهد وإنما توسعوا في الاستعمال وإنما الاشكال يختص بالمعرف بلام الحقيقة والتي للاستغراق والتي للعهد الذهن وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أى جزئى الخ نظراً لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الاقسام وتختص التي للعهد الذهن بعدم الالتفات اليها لكونها في حكم النكرة وهذا الاشكال مسبوق به فان العلامة بأب اليت السمر قندى أو رده في شرحه على الرسالة الوضعية على القول بأن المعارف موضوعة للمفهوم الكلى الخ فقال ما نصه الوضع للمفهوم الكلى ليستعمل في جزئياته مشكل في المعارف بلام الجنس لتصریحهم بأنه لا يستعمل إلا في ما وضع له أعنى الحقيقة المتحدة في الذهن من حيث أنها معلومة سواء كان القصد الى الجنس من حيث هو أو من حيث الوجود في ضمن البعض أو الكل اه وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بأن المعارف بلام الجنس مثلاً من حيث أنه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخول للمعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الامر أن الجزئيات هنا مؤركية وهى جزئيات إضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم وقد علمت تخصيص الجزئيات بالحقيقة فهو مدخول للمعين عند السامع أمر كلى تحت مفاهيم هى أمور كلية أيضاً كالانسان والفرس والحمار إلى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له الكلى بشرط الاستعمال في جزئى وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بازائها فذلك المفهوم الكلى على الأول موضوع له وعلى الثانى آلة لملاحظة الموضوع له والخطب في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد لان الأصل في التعاريف العموم (قوله وهلم) أى يتناول ثالثاً بدلاً عنها وهكذا (قوله فان كان التعين الخ) بين هذا الفرق بين على الشخص والجنس وسكت عن بقية المعارف وهى تشاركهما في التعين وتفاوتهما بأن التعين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله خارجياً) المراد به التعين الشخصى فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم في حواشى المطول أمارات الشخص لا موجداته لان الشخص هو الوجود على النحو الخاص أو حالة تتبعه أو تقارنه من الاعراض والصفات فالشكل والكيف والكم أمارات يعرف بها الشخص فتبدل الشخصيات لا يوجب تبدل الشخص وهذا يدفع البحث المشهور وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير الشخصيات والاجزاء ولا حاجة الى الجواب عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفاً فان الكبير هو الصغير عرفاً واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفى وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل والبلدان فانها لم تتعين اذ لم تحصر فانها لا تزال تتجدد إذ المراد التعين في الجملة وبه يندفع الاشكال أيضاً بالاعلام الموضوع للولود الغائب فان الواضع يستحضره بوجه كلية منطبقة عليه وان لم يره وهذا كاف في وضع العلم تأمل (قوله من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول لأنه حال من قوله وضع لمعين والحال قيد في عامليها فاندفع قول الكوراني كان على المصنف زيادة قولهم يواضع واحد لئلا يخرج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة لغيرها لكن لا يوضع واحد بل بأوضاع متعددة اه وذلك لان تناولها للغير ليس من حيث الوضع له بل من حيث عروض وضع ثان لهذا الغير

(قول الشارح أى ملاحظ الوجود فيه) هذا حل لمعنى معين فان معناه ما لوحظ تعينه والتعين هو التشخيص وهو الوجود على النحو الخاص نص عليه عبد الحكيم في حواشي المطول فقوله أى ملاحظ الوجود فيه أى الوجود فيه على النحو الخاص فلم الجنس ما وضع لمعنى لوحظ تعينه أى وجوده على النحو الخاص في ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى اسم الجنس فايراده غلط (قوله وهو ملاحظة التعين) الاولى حذف ملاحظة اذ هو التعين لا ملاحظته (قوله ٣٦٦) الذى يفهم من كلامهم) فى بعض حواشي عبد الحكيم أنه خلاف (قوله) وقد

لمعنى فى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (ولا) أى وإن لم يكن التين خارجيا بان كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ما وضع لمعنى فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كأسماء علم السبع أى لماهيته الحاضرة فى الذهن (وإن وضع) اللفظ (للماهية من حيث هى) أى من غير أن تعين فى الخارج أو الذهن (فاسم الجنس) كأسماء السبع أى لماهيته واستعماله فى ذلك كان يقال أسدا أجرا من ثعالة كما يقال أسامة أجرا من ثعالة والدال على اعتبار التعين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلا منع الصرف مع تاء التانيث

(قوله فلا يخرج الخ) تفرس على قوله من حيث الوضع له (قوله فعلم الجنس) المراد الجنس اللغوى وهو مطلق الامر الكلى فيتناول النوع فان الاسد للحيوان المفترس نوع لا جنس (قوله لمعنى فى الذهن) فعلم الجنس موضوع للماهية المستحضرة فى الذهن من حيث تعينها واسم الجنس وضع لها لا من هذه الحيثية وأما ان التعين فيه شرط او شرط فمالم يقم عليه دليل غاية الامر أنه معتبر فيه قال الناصر ولم يذكر فيه ما ذكر فى حد علم الشخص من قوله لا يتناول غيره لان قوله فى هذا فى الذهن يخرج ما يخرج بتلك الزيادة من بقية المعارف ويخرج ايضا علم الشخص (قوله أى ملاحظ الوجود الخ) الصواب ان يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود فى الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائر هابل بالمشخصات الذهنية قاله الناصر وأجاب بسم بأن الوجود فى الذهن يلزمه التعين فيلزم من ملاحظة الوجود ملاحظة التعين اه وفيه نظر فان قوله يلزم الخ ممنوع وإلا لكان موجودا فى الجنس ايضا تأمل وأجاب التجارى بأن معنى قوله ملاحظ الوجود فيه أى على وجه التشخيص اه وليس بشئ ايضا لان الموجودات الذهنية كلها صور شخصية لتشخصها بالوجود للذهنى كما بين فى الحكمة (قوله من غير أن تعين) الاولى من غير أن يلاحظ تعينها فى الذهن إذ التعين فى الذهن لازم لجميع ما وجد فيه كما سمعت (قوله واستعماله فى ذلك) أى فى الماهية وإن كان يستعمل فى الفرد ايضا وأشار بهذا إلى أنه لا فرق فى الاستعمال بين اسم الجنس وعلم الجنس فى الدلالة على الماهية وإنما الفرق من حيث الوضع (قوله أسدا أجرا من ثعالب) هذا المثال يفيد أن أسدا مستعمل فى الفرد لا فى الماهية لان الماهية لا توصف بذلك وقد يقال الماهية فى ضمن الفرد لا نهالا توجد بدونه خارجا (قوله كما يقال أسامة الخ) تنظير فى مطلق الاستعمال وإلا فذلك لا تعين فيه وفى هذا تعين (قوله والدال على اعتبار التعين الخ) دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فانه ناصر وفيه إشارة إلى ما قاله المحققون ان عليته تقديرية اضطرارية وفى الرضى ان عليية علم الجنس لفظية ولا فرق بينه وبين اسم الجنس فى المعنى (قوله اجراء الاحكام اللفظية) وجه الدلالة ان الاحكام المذكورة تستلزم التعريف وثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم (قوله حيث مثلا) مقدمة من تأخير أى حيث منع الصرف مثلا

أطال اسم هنا الخ الحق ان اعتراض الناصر فى غير محله إذ معنى تعين يلاحظ تعينها كما حل به الشارح قوله فيما تقدم ما وضع لمعنى نعم ذلك لو قال الشارح تتعين بتأمين (قوله بالنظر إلى القرينة) أى بالنظر إلى مادلت القرينة على انه المراد (قوله قال العلامة فيه بحث إلى فكيف يكون فيه حقيقة) هذا إنما يقال لو استعمل فيه لو استعمل فيه من حيث خصوصه أما إذا كان استعماله فيه من حيث اشتباهه عليه فهو فى الحقيقة مستعمل فى الحقيقة فالمراد من الحل فى قولك هذا اسامة اجتماع الوصفين فى الشئ أى ما صدق عليه انه مشار اليه صدق عليه انه الاسد أو أسامة وإلا فالجزئى الحقيقى من حيث هو كذلك وله هوية مشخصة لا يحمل على نفسه بهذه الحيثية لانه بها واحد محض ولا على غيره

للتباين فحمله فى الحقيقة حكم بتصادق الاعتبارين على ذات واحدة ومبنى هذا ان مناط الحل الاتحاد فى الوجود بمعنى من وجود واحد لا اتحاد الامر بالاصالة ولا آخر بالتبع بأن يكون منتزعا عن الاول ولا شك أن الجزئى هو الموجود اصاله والامور الكلية منتزعة فالحكم باتحاد الامور الكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فان وقع فلا بد من التأويل اما على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج حقيقة على رأى الأقدمين والوجود الواحد إنما قام بالأمور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد فيصح الحل للجزئى على الكلى لاستوائهما فى الوجود والاتحاد من الجانبين ولعل هذا مبنى ما نقل عن الفارابى والشيخ من صحة حمل الجزئى

وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلاً ومثله في التعيين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجزاً من الثعلب كما أن مثل النكرة في الإبهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو إن رأيت الاسد أي فرداً منه ففرمته واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكرافى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتباهه على الماهية حقيقى نحو هذا أسامة أو الاسد أو أسد أو إن رأيت أسامة أو الاسد أو اسداً ففرمته وقيل إن اسم الجنس كاسد ورجل وضع لفرد مبهم

وإدخاله منع إدخال ال والاضافة (قوله) وأوقع الحال منه (أي بدون مسوغ فلا يقال إن الحال تأتي من النكرة لأنها تحتاج لمسوغ) (قوله) هذا أسامة مقبلاً) فاستعمل في الفرد فإن الإقبال من صفاته (قوله) ومثله في التعيين) أي في اعتبار مطلق التعيين وإن كان في علم الجنس من ذات الكلمة وفي المعرف من ال (قوله) كما أن مثل النكرة) بمعنى الدال على واحد غير معين المعرف بلام الجنس وقد أشار التفتازاني إلى الفرق بين المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين وبين النكرة بقوله إن النكرة تفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو أدخل سوقاً بخلاف المعرف نحو أدخل السوق فإن المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلاً فهو كعام مخصوص بالقرينة فالجود وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان (قوله) معرفاً أو منكرافى راجع إلى اسم الجنس (قوله) من حيث اشتباهه على الماهية) خرج بهذه الحيثية استعماله فيه من حيث خصوصه فإنه مجاز لأن الخاص من حيث خصوصه يفر العام من حيث عمومته (قوله) حقيقى) بحث فيه الناصر بأن التعيين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد في الفرد فكيف يكونان فيه حقيقة اهـ وإجاب سم بأن الغرض إن إطلاقه من حيث اشتباهه على الحقيقة بشرطها وهو الاستحضار وهي متحققة في ضمن الفرد المعين أو المبهم (قوله) هذا أسامة) أو الاسد أو أسد فإنه في هذه استعمل في المفرد المعين وإن كان في الأول حاصل مقصوداً من أصل الوضع وفي الثاني عارضاً من ال وفي الثالث حاصل غير مقصود وبحث فيه الناصر بأن استعمال اللفظ في الفرد هو إطلاق اللفظ مراداً به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي وحمله على الموضوع بمعنى أنه صادق عليه كإفص عليه في المنطق لأنه هو بعينه وإلا لكان كذباً اهـ وجه البحث أن تصحيح المحل يقتضى أن يراد بالمحمول المفهوم وحيث لا يكون مستعملاً في الفرد فلا يصح التثليل به لاستعمال علم الجنس واسم الجنس في الفرد وجوابه أنه مبني على ثلاث مقدمات كلها ممنوعة الأولى امتناع حمل الجزئى وهو وإن اختاره السيد في حواشي الشمسية إلا أن الجلال الدواني صححه ونقل عن ابن سينا والفارابى صحة حمل الجزئى وأنهما صرحا بذلك الثانية أن الحمل بمعنى الصدق لا الاتحاد وليس على عمومته فقد قال السيد في حواشي الشمسية قولهم المعتبر في جانب الموضوع الأفراد وفي جانب المحمول المفهوم إنما هو في القضايا المعتبرة في العلوم وهي المحصورات الثالث أنه لو كان الحمل بمعنى الاتحاد للزم الكذب ووجهه أنه على تقدير أن يراد بالموضوع الفرد بالمحمول المفهوم والحمل هنا حمل مواطاة وهو حمل هو هو يلزم أن الفرد هو المفهوم والحال أنهما متغايران فيلزم الكذب وهذه أيضاً ممنوعة لأن الحمل هنا بمعنى الاتحاد في الوجود بمعنى أن وجود الفرد هو وجود المفهوم ولا شك في صحته هذا على تسليم أن المراد به المفهوم بناء على مختار السيد فإن أريد به الفرد فالمعنى أن ما صدق عليه هذا هو مدلول أسامة أو أسد أو أسداهما شئ واحد في الخارج قال ميرزا هاد في حاشيته على شرح الدواني على التهذيب مناط الحمل هو الاتحاد في ظرف والتغاير في ظرف آخر وذلك يتحقق في الجزئيات كما أنه يتحقق في الكليات ولا مدخل للحمل في كلية المحمول تأمل (قوله) إن رأيت الخ) فان المفرد هنا غير معين (قوله) وضع لفرد مبهم) قال بهذا جماعة منهم ابن الهمام في تحريره وعليه فالفرق بينهما حقيقى فان علم الجنس موضوع للماهية واسم الجنس للفرد المبهم على مختار المصنف اعتبارى قال

كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالة على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتي بالمطلق نظراً إلى المقابل في الموضوعين وما يؤخذ من هذا الاتي من إطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كما مأخوذ مما تقدم صدر المبحث من إطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان أو فرداً والمعرفة على الدال على المعين كذلك (مسئلة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفعل (رد لفظ إلى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن الأول مأخوذ من الثاني

(قول المصنف مسئلة الاشتقاق الخ) وقوله أى اللفظ المرود بالصواب أن يقال أى يطابق اللفظين المناسبة الخ لانه هو الاشتقاق على هذا النفس اللفظ المرود إلا أن يكون قوله أى اللفظ بيان للفعول (قوله فرد الخ) أى تحكم برده وهذا محل الشاهد (قوله والمصنف رد لفظ الآخر) وإنما جعل الآخر مردوداً إليه مع وجود المناسبة بينهما لوجود مزية فيه بأن يكون المعنى متأصلاً فيه غير طارئ عليه كافي المصدر فانه يدل على الحدث بلا قيد بخلاف الفعل والاصل عدم التقييد بالزمان وبأن يكون الآخر مشتملاً على زيادة الحروف فان الاصل عدمها

السيد في حاشية المطول إذا قيل أن اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة غير معينة كان تجريده عن معنى الوحدة وإطلاقه على الماهية من حيث هي على سبيل المجاز لانه استعمال اللفظ في جزء ما وضع له الا أن يدعى صيرورته حقيقة عرفية وأما إذا قيل أنه موضوع للماهية فهو على حقيقته (قوله المطلق الدال على الماهية) إن قيل الذي يؤخذ منه أن اسم الجنس وضع لفرد مبهم هو قوله أن من زعم دلالة على الوحدة الشائعة لا قوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد فما الفائدة في ذكره . أجيب بأن الفائدة في ذكره الإشارة إلى أن الأخذ المذكور يتوقف على اتحاد المطلق واسم الجنس وذلك ثابت بقوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد إنما قل أن يقول الكلام فيما سيأتي إنما هو في المطلق لاني اسم الجنس الذي الكلام فيه (قوله في الموضوعين) لأن اسم الجنس ذكرنا في مقابلة علم الجنس وثم في مقابلة المقيد (قوله صحيح) أى على القولين (قوله صدر المبحث) أى في تعريف العلم وتقسيمه (قوله الاشتقاق) يحد باعتبار العلم وباعتبار العمل فحده بالاعتبار الأول ما قاله الميداني هو أن تجديد اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فرداً أحدهما إلى الآخر وبالأعتبار الثاني ما قاله الرماني الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه الاصل قال والاصل والفرع هنا غيرهما في الأقيسة الفقهية فالاصل هنا يراد به الحروف الموضوع للبعنى وضماً وأولياً والفرع لفظ يؤجديه تلك الحروف مع نوع تغيير يضم إليه معنى زائد على الاصل اها قول وهذا من جملة ما رجح به اصاله المصدر للفعل لانه موافق للبصدر في معناه وزيادة عليه بالدلالة على الزمان المنصوص اها وقال الزمكاني في شرح المفصل الاشتقاق عبارة عن الاتيان بالفاظ يجمعها أصل واحد مع زيادة أحدهما على الآخر في المعنى نحو قوله تعالى فاقم وجهك للدين القيم وقوله عليه الصلاة والسلام ذوا الوجهين لا يكون عند الله وجهياً وليس منه وجني الجنيتين دان لأن الجنى ليس من معنى الاجتنان اها وحد المصنف يحتمل الامرين والشارح حمله على الاول حيث قال بأن يحكم الخ لأن التعبير بالرد يقتضى وجود كل من المرود والمرود إليه قبل وجود الرد بخلاف التعبير بالاقتطاع والاخذ ونحوهما ثم إن المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لأقسام الكلمة وهو كذلك اما في الاسم والفعل فظاهر وقوع الاختلاف هل المشتق منه الفعل أو المصدر واما في الحرف فلقول ابن جني في الحاضريات لا إنكار في الاشتقاق من الحروف فانهم قالوا سوف الرجل إذا قلت له سوف افعل وسألتك حاجة فلو ليت لي أى قلت لي لا ولا ليت لي أى قلت لي لا لا وسوفهم لانه يليته حقه أى انتقصه إياه يجوز أن يكون من قولهم ليت لي كذا وذلك لان المتنى للشيء معترف بنقصه عنه وحاجته إليه اها ثم المراد بالاصل ما يشمل المقدّر قد دخلت الافعال التي لا مصدر لها كعسى وليس فهي مشتقة ولا ينافيه وصف النحاة لها بالجو دلالة بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق (قوله من حيث قيامه الخ) إنما قيده بهذه الحشية ليناسب قوله رد لأن المتبادر أنه مصدر المبنى للفاعل وإن احتمل أنه مصدر المبنى للفعول وذلك لأن الاشتقاق فعل متعد يتصف به الفاعل على جهة قيامه به والمفعول على جهة وقوعه عليه فان أريد تعريفه من هذه الحشية قيل تطابق اللفظين الخ قال الكمال وتعريفه باعتبار تعلقه بالمفعول أقرب إلى

أى فرع عنه (ولو) كان الآخر (مجازا المناسبة بينهما فى المعنى) بأن يكون معنى الثانى

إلى المعنى اللغوى (قوله أى فرع عنه) التعبير بالفرعية يقتضى أن الاشتقاق لا يقع فى الاعلام المرتجلة وبه صرح صاحب البسيط فقال التحقيق أن الاشتقاق يقدح فى الارتجال لأنه حال الاشتقاق لا بد وأن يكون اشتقاقه لمعنى فإذا سمي به كان منقولا من ذلك اللفظ المشتق لذلك المعنى فلا يكون مرتجلا اه واما الاسماء الاعجمية كجبريل وميكائيل ونحوهما فقال الاصفهاني فى شرح المحصول لا اشتقاق فيها إذ لو كان فيها اشتقاق لما كانت اعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل فى العربية اه ويتفرع عليه ما قاله السيوطى فى الاشياء والنظائر من الخلاف فى أنها هل توزن أم لا فقيل لا توزن لتوقف الوزن على معرفة الاصل والزائد ولا يمايز ذلك بالاشتقاق ولا يتحقق فيها فلا توزن وقيل توزن ولا يخفى بعده للعللة السابقة اه بمعناه وقد يتعدد الفرع لاصل واحد فقد صرح ابن يعيش فى شرح المفصل بأنه قد يكون الاسمان مشتقين من شىء والمعنى بهما واحد وبنائهما مختلف فيختص احدهما ببناء شىء دون شىء للفرق فانهم قالوا عدل لما يعادل من المتاع وعدل لما يعادل من الاناسى والاصل واحد وهو عدل والمعنى واحد ولكن خصوا كل بناء بمعنى لا يشاركه فيه آخر للفرق ومثله بناء حصين وامرأة حصان والاصل واحد والمعنى واحد وهو الحرز فالبناء يحرز من يكون به ويلجأ اليه والمرأة تحرز فرجها ثم ان الناصر اورد على التعبير بالفرع انه يدخل فى التعريف المنسوب والمصغر والجمع والتثنية وليس من الاشتقاق ويلزم فساد آخر وهو الدوران العلم بالاصالة والفرعية يتوقف على الاشتقاق فلا يدرك إلا به والحال انه لا يدرك إلا بهما لان معرفة المعرف تتوقف على معرفة اجزاء المعرف والجواب عن الاول ان المذكورات مشتقات كذا ذكره غير واحد لان رد المنسوب إلى المنسوب اليه اشتقاق وقس الباقي وعن الثانى بان الفرعية والاصالة اعم منهما فى الاشتقاق لتحقيقهما فى غيره بدونه فلا يستلزمانه فيعقلان بدونه (قوله ولو كان الخ) غاية للرد بحسب زعم المصنف أن الغزالي يمنع الاشتقاق فى المجاز لا بحسب الواقع يدل له كلام الشارح الاقنى (قوله المناسبة الخ) المناسبة بين الشئيين فى المعنى تارة تكون باستلزام أحدهما الآخر أو يكون أحدهما بعض الآخر أو عينه أو مقربا له وإن كانا متغايرين وهذا الأخير ليس مراداً ولذا قال الشارح بأن يكون معنى الثانى فى الاول أى مدلوله بدون زيادة الثانى عليه كفى المقتل من القتل وقد يكون بزيادة عليه كفى القاتل من القتل ثم ان فائدة الاشتقاق فيما إذا كان عين الاول التوسع فى اللغة فقد يضطر الشاعر أو النثرى للنطق بأحدهما دون الآخر وأما الموافقة فى المعنى فهى عبارة عن اتحاد مفهوم اللفظين فى النوع بحيث لا يتغاير مفهومهما إلا باعتبار استفادتهما من اللفظين كالقتل مع المقتل مصدرا أو باعتبار التغاير بالاطلاق والتقييد أيضا كفى ضرب مع ضرب فالمناسبة اعم وقد أخرج شارح المنهاج بهذا القيد نحو الذهاب فلا يقال انه مشتق من الذهب وأخرج المعدول قال لان المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة فى المعدول اه والمسئلة خلافية فقد قال الزمكاني نقلا عن البسيط العدل ضرب من الاشتقاق إلا أنه مضمحل بتقدير وضعه موضع المشتق منه ولذلك نقل المعدول ولم يشغل المشتق لعدم وقوعه موقع المشتق منه اه وقد صرح بمثله السيد فى حاشية الشرح العضى فقال الاولى أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة اخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه (قوله بان يكون معنى الثانى الخ) خرج به نحو ملح ولحم ان قلت المناسبة نسبة بينهما فأوجه كون أحدهما مشتقا والآخر مشتقا منه فالجواب ان ذلك لوجود مزية فى المشتق منه اما فى المعنى بان يكون المعنى متصلا فيه وغير طار عليه فان المصدر يدل على مطلق الحدث والفعل على الحدث المقيد بالزمان والاصل عدم التقييد اما فى اللفظ فان ما فيه زيادة فرع لما لا زيادة فيه فان الاصل

(قول المصنف لمنااسبة
بينهما فى المعنى) المراد
بالمنااسبة الموافقة فانها
المعتبرة فى الاشتقاق
الصغير بأن يكون فى الفرع
معنى الاصل فقط أو مع
زيادة عليه أما الكبير
والاكبر فدارهما على أن
يكون المعنيان متساوين
فى الجملة

(قول الشارح بأن يكون معنى الثاني في الاول) هذا انما يوافق مذهب البصريين دون الكوفيين اذ ليس معنى الفعل في المصدر (قول المصنف والحروف الاصلية) ان اعتبر (٣٧٠) الحروف الاصلية مع الترتيب فالاصغر او بدون الترتيب فالكبير ولم تعتبر الحروف

الاصلية بل ما يناسبها في النوعية أو المخرج فالأكبر قاله السعد (قوله على أن المنسوب وما معه) أي على أن رد ذلك (قوله امتاع الاشتقاق) الأولى عدم الاشتقاق كما في الشارح (قوله وجعل دالا على ذلك المعنى) أي على ما يناسب ذلك المعنى إذ المعنيان متغايران ومن هنا عرفت خروج العدل عن الاشتقاق إذ المعنيان في العدل متحدان والمناسبة معتبرة في الاشتقاق كما قاله المصنف لمناسبة بينهما والشئ لا يناسب نفسه هذا ما في شرح المنهاج للصفوى ولكن في كلام السيد أن العدل قسم من الاشتقاق وهو الحق فان الاتحاد موجود في مثل قتل ومقتل (قوله أو على موضوع) أي جعل دالا (على موضوعه أي الذات المتصفة به كالذات في ضارب ومضروب ومضرب (قوله فقول على ذلك المعنى) أي المصدر وقوله أو على موضوع له هو مدلول المشتقات لكز في دخول الفعل تكلف تدبر (قوله لجوابه أن هذا التعريف الخ) الأولى أن الفرعية إعم عما في الاشتقاق فلا توقف عليه (قول الشارح فليس فيه

في الاول (والحروف الاصلية) بأن تكون فيها على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما في الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتي لا يقال منه أمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة ولا يلزم من قول الغزالي وغيره أن عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا أنهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار به كما قال إليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الإطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجذب وجذب والا كبر ليس فيه جميع الاصول كما في التلم وتلب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولا بد) في تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج

عدم الزيادة (قوله بأن تكون) أي الحروف بتامها اذ الكلام في الاشتقاق الصغير وهو لا بد فيه من المناسبة في جميع الحروف وفيد الحروف بالاصلية لان الزيادة لا يحتاج للاشتقاق فيها ولا يشترط في الاصلية أن تكون موجودة كلها إذ قد يحذف بعضها لعارض كخف وكل من الخوف والاكل لان المحذوف لعله تصرفية كالثابت فان اصل خف أخوف نقلت حركة الواو الى الساكن قبلها فاستغنى عن همزة الوصل ثم حذف الواو لا لتقاء الساكنين (قوله على ترتيب واحد) تفسير للمناسبة في الحروف فلم يهمل المصنف قيد الترتيب وهو لا بد منه ثم انه خرج بهذا القيد الاشتقاق الكبير وخرج به مع قوله أن يكون معنى الثاني في الاول الاشتقاق الاكبر (قوله الحال ناطقة بكذا) من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة المكنية وتقريرهما غير خفي عليك (قوله بخلافه) أي الامر بمعنى القول أي القول الخصوص كاضرب مثلا (قوله ولا يلزم من قول الخ) أي حتى يكون مخالفا للجمهور كما فهم المصنف وكان المناسب التعبير بالفاء (قوله أنهم مانعون الاشتقاق) إذ لا يلزم من كون عدم الاشتقاق علامة على المجاز ان وجود الاشتقاق علامة على عدم المجاز (قوله فلا يلزم الخ) فيه تجوز لإظهاره أن عكس العلامة هنا كلما وجد الاشتقاق وجدت الحقيقة وليس كذلك بل عكسها كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق كما أن اطرافها كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز قاله شيخ الاسلام (قوله وهو الصغير) قال التفتازاني ان اعتبر في الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير ولا فان اعتبر الحروف الاصول فالكبير ولا فلا بد من رعاية الحروف بالنوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويسمى الاكبر (قوله فليس فيه الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحيثئذ فالتسمية بصغير وكبير اصطلاحية خالية عن المناسبة وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير فالتسمية حيثئذ بالصغير والكبير ظاهرة لان العام أكثر افرادا (قوله ليس فيه جميع الاصول) أي بل فيه المناسبة في بعض الحروف الاصلية كما في التلم وتلب ومنه قول الفقهاء الضمان مشتق من الضم لانه ضم ذمة الى اخرى فلا يعترض بانهما مختلفان في بعض الاصول قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة إلا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به والصحيح انه غير معمول عليه لعدم اطرافه وعن ابن فارس انه قال به وبني عليه كتابه المقاييس في اللغة واعلم أن مجموع كلام الشارح هنا يوافق المناسبات في أنواع الاشتقاق الثلاثة بمعنى واحد وليس كذلك بل المناسبة في الصغير بمعنى وفي الكبير والمعنى آخر فالمناسبة في الصغير معناها الموافقة وبالموافقة غير فيه

الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحيثئذ فالتسمية بصغير وكبير مجرد اصطلاح خال عن المناسبة وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير وحيثئذ فالتسمية ظاهرة لان العام أكثر افرادا

(قول الشارح خمسة عشر قسماً) أن أردت الوقوف على الامثلة الصحيحة فعليك بشرح المفرد للنجاح (قول المصنف ومن لم يقم به وصف الخ) في شرح المواقف المعزلة أن ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفه فلا يحتاج في انكشاف الاشياء إلى صفة تقوم به وكذا القول في باقي الصفات ومرجعه إلى نفي الصفات وإثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هي الثمرات وليست بصفات لاحقيقية ولا اعتبارية بل إضافة لا تقتضي ثبوت صفة ومثله في شرح (٣٧١) المقاصد نعم العالمية التي هي حال أثبتها

أبو هاشم من المعزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة ولم يثبتها سوأهما كما في عبد الحكيم على الخيال فثبت أنه تعالى ليس له عندهم صفة زائدة هي الخلق ولا اعتبارية كيف وهم لا يقولون بالصفات أو القيام والثبوت وقال السعد في حاشية العنود أن المعزلة يزعمون أن الخلق هو الوجود أو اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير إذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم قال ومبناه على نفي كون التكوين صفة حقيقية أزلية يتكون بها المكونات الحادث في أوقاتها وبهذا بين أن الحق ما قاله المصنف وجه ذلك أنه لا علم قائم بالذات بل الذات كافية في الانكشاف فعني عالم حيث ذات كافية في الانكشاف وأما نفس العالمية وهي الانكشاف فليس هو العلم الذي جعلوه عين الذات بل ثمرته فتأمل

خمس عشرة قسماً أو تقديرًا كما في طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون في جنب جمعاً غيرها فيه مفرداً ولو قال تغير بتشديد الياء كان النسب (وقد يطرده) المشتق (كاسم الفاعل) نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار الزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوثر (ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أي من لفظه (اسم خلا للمعزلة) في تجويزهم ذلك حيث نفوا عنه تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على أنه عالم قادر مثلاً

ابن الحاجب والمناسبة في الكبير والاكبر أعم من المواقفة كما حققه العنود مثلاً للاشتقاق الكبير بنحو كني وذاك فإن معنى المشتق منه ليس في المشتق ولكن بينهما تناسب في المعنى فإن معنيهما يرجعان إلى الستر لأن في الكناية سترًا للمعنى بالنسبة للصرح والمعنى الآخر مما يستتر فيه أو لانه ستر للآلة بتغييرها في الفرج اه كمال (قوله خمسة عشر قسماً) قد استوفاهما الكمال والتجاري وهي قليلة الجدوى قال الكمال بعد أن ساقها أن حركات الاعراب لا أثر لها ولا حركات البناء وما في بعض الامثلة السابقة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب والبناء فإما ارتكب الضرورة في التمثيل (قوله كان النسب) لأن التغيير صفة المتغير وصفة اللفظ التغيير الذي هو أثر التغيير وأيضاً الكلام في الاشتقاق العلمي وهو لا تغيير فيه إذ هو مجرد الحكم باخذ لفظ من آخر والحكم لا يقع منه تغيير وإنما التغيير في الاشتقاق العمل وإنما لم يقل الصواب لا مكان الجواب بان المراد بالتغيير الحكم بالتغيير (قوله وقد يطرده) أي فلا يتوقف على السماع قال شيخ الاسلام ان اعتبر في معنى المشتق معنى المشتق منه على أن يكون داخل فيه بحيث يكون المشتق اسماً للذات مبهمه ينسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لا على أنه داخل فيه بل على أنه مصحح للتسمية من بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسماً للذات خصوصاً يوجد فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرده في غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة النحوصة مما هو مقر للمائع وكالدبران لا يطلق على شيء فيه دبور غير الكواكب الخمسة التي في الثور وهي منزلة من منازل القمر اه (قوله للمائع) اقتصر عليه لانه المحتاج للقرار وإلا فالجامد كذلك (قوله ومن لم يقم به وصف) احتراز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب معها كما في لابن وتامر وحداد ومكي على ما تقدم ان المنسوب من المشتقات في الاشتقاق قيام المشتق بماله الاشتقاق فالحكم المذكور انما هو في الاشتقاق من المصادر (قوله أي من لفظه) ارتكب الاستخدام لأن الاشتقاق من اللفظ لا من المعنى (قوله حيث نفوا الخ) حيثية تعليل وهذا يقتضي أنهم لم يصرحوا بما ذكره المصنف عنهم وإنما أخذ من فهمهم الصفات بالزوم مع أن لازم المذهب لا يعد مذهباً إلا أن يكون لازماً بينا فانه يعدو اللازم هنا ليس بينا على أنه سياتي في الشارح انهم لم يخالفوا القاعدة المذكورة حيث قال ففي الحقيقة لم يخالفوا الخ (قوله كالعلم والقدرة) حقه

واعلم أن الاعتبار العقلية قسمان قسم الاتصاف به انتزاعي وهو ما ينتزعه العقل من الذات ومنه الصفات عند الحكماء وهو ظاهر كلام المعزلة في الحقيقة لاشيء غير الذات فالغاير الاعتباري ليس إلا في اعتبار الاعتبار واسطة في الفهم والتفهم لا واسطة في الثبوت وقسم الاتصاف به حقيقي كاتصاف زيد بالعمى وهذه هي الاعتباريات التي ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على إثباتهم الحيثية والعالمية والقادرية والمريدية وهي أحوال ليست بموجودة ولا معدومة وهذان الاعتباران لهما منشأ

وهناك اعتباري لا منشأ
كبحر من زئبق قدبر
(قول الشارح لكن قالوا
بذاته) بمعنى أن ذاته
كافية في انكشاف
المعلومات لا تحتاج إلى
صفة زائدة (قول الشارح
بمعنى أنه خالق الكلام في
جسم) معنى خلقه الكلام
بناء على أن الخلق هو الوجود
أو انصاف المخلوق بالوجود
أن له كلاما قام به الخلق
وهو الوجود فالخالق مشتق
من الخلق القائم بالغير إذ
لو كان من الخلق بمعنى
الاجزاء كان قديما لزم
المخلوق واللازم التسلسل
ومبناه نفى صفة التكوين
كما مرتدبر (قول الشارح
لموافقته على تزييه) هذا
لا يفيد ثبوت صفة غير
الذات لما مر (قول الشارح
ويزعمون أنها نفس الذات)
ليس المراد أن هناك صفة
هي نفس الذات لبداية
استحالة بل المراد أن
الذات كافية في ثمرات
تلك الصفات تدبره واعلم
أن الحق في هذا المقام
ما قاله الناصر من أن
الكلام في المشتق الحقيقي
لا المجازي فمعنى متكلم
عندهم ذو كلام لكن قائم
بمحل آخر إذ لو كان في
المشتق ولو المجازي لما
صح رد أهل السنة عليهم
بأن المتكلم لغة وعرفا من قام به الكلام لا من أوجده

لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق الكلام في جسم كالشجرة التي سمع منها
موسى عليه الصلاة والسلام بناء على أن الكلام ليس عندهم إلا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى
بها في الحقيقة لم يخالفوا فيها هنا لأن صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم
فيها لموافقته على تزييه تعالى عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون أنها نفس
الذات مرتين ثم اتها على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على أن تعدد
القدماء إنما هو محذور في ذوات لافي ذات وصفات

أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقي منفى عندهم عن الذات وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة
أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وإنما قلنا حقه ذلك لأنه ذكر فيها واقفونا عليه من المشتقات
أه ناصر وأجاب سم بأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور في قوله صفاته الذاتية وفي تمثيل
ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه فهذا سهو من الشيخ (قوله خالق للكلام)
نظر فيه الناصر بأن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل
آخر فالنزاع إذاً معهم في جواز الاشتقاق مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر أه وأجاب سم بمنع
أن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي بل هو في الأعم من كل منهما وأما قوله فهو عندهم بمعنى أنه
ذو كلام الخ إن أراد أن معناه عندهم أنه قام به الكلام حقيقة فليس الأمر كذلك وإن أراد أن معناه
عندهم أنه خلق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره وإن أراد غير ذلك فلم يعرف وأما قوله أن
خلافهم في الاشتقاق من معنى قام بغيره لا من معنى لم يقم به ففيه أن المدار على أن الاشتقاق من
معنى لم يقم به وكونه قام بغيره أولا لا ثمرة له (قوله لم يخالفوا فيها هنا وهو من لم يقم به وصف الخ) بل
قاتلون به وإنما الخلاف في الكلام (قول نفس الذات) فيه شيء لأن هذا الزعم يدهي الاستحالة لما يلزمه
من اتحاد الذات والمعنى والحق أنها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لاحقيقية كالعلم بمعنى
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجه فلم يشتق مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى قاله
الناصر وأقول هذا خلاف ما هو المحرر في الكتب الكلامية المعتمدة وكان الشيخ أخذ من قول الجلال
الدواني في شرح العقائد المضنية ظاهر كلام المعتزلة أنها من الاعتبار العقلية فنقله ولم ينظر فيما
كتبه حواشيه في هذا المحل وقد قال بعض من كتب عليه من محققى المتأخرين وأما باطن كلامهم
فالصفات التي جعلها الأشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات
عندهم لا صفة لا رادة قانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية
زائدة ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم الخ لكن لما كان العلم والقدرة
وأمثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بالعلم الزائد الخ ولذا قالوا هو عالم
بالذات وقادر بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة وقادر بذاته وقادريته زائدة الخ فليس للواجب علم
زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا أورد عليهم الأشاعرة بأن قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا
الجسم أسود ولا سود له وهو سفسطة فلما أثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك لا يراد
وجه أصلا أه فهذا صريح فيما قاله الشارح وفي الدواني أيضا والفلاسفة حققوا عينية الصفات أه فقد
رجع كلام المعتزلة إلى كلام الفلاسفة بعينه ولنا في هذا المطلب رسالة مستقلة استوعبنا فيها أطراف
الكلام (قوله فروا بذلك من تعدد القدماء) أى الذى كفرت به النصارى (قوله على أن) أى
والتحقيق مبنى على أن الخ والاقرب أنه استدراك رد عليهم فيما تمسكوا به (قوله لافي ذات وصفات)

(و من بنائهم) على التجوير (اتفاقهم على أن ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (ذابح) أى ابنه اسمعيل حيث أمر عندهم آله الذبيح على محله منه لأمر الله إياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابنى انى أرى فى المنام انى أذبحك الخ (واختلافهم هل اسمعيل) عليه الصلاة والسلام (مذبح) فقيل نعم والتأم ما قطع منه وقيل لا أى لم يقطع منه شئ. فالقاتل بهذا أطلق الذابح على من لم يقيم به الذبيح لكن بمعنى أنه مرآة على محله فما خالف فى الحقيقة وما هنا أنسب بالمقصود بما فى شرح المختصر لا على وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبح أى غير مزهق الروح واختلفوا هل ابراهيم ذابح أى قاطع فؤدهما واحد

لأن القديم لذاته هو الذات المقدسة وصفاته الذاتية وجبت للذات لا بالذات على ما فى ذلك من النزاع بين أهل السنة (قوله ومن بنائهم الخ) قال الكورانى ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة فى غاية البعد إذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سياتى فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة ابراهيم عليه السلام إذ أمره بالذبيح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بأنه لم يؤمر إلا بمقدمات الذبيح وقد اتى بها وتارة يقولون بل اتى بالذبيح ويروون فى ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم. وضع الذبيح فانه كلما قطع جزء التأم مكانه وبالجملة ذبح أى لم يذبح الذبيح فعل قائم بالذابح وان ذهب الى ما نقل عنهم من ان الضرب قائم بالمضروب على ما قدمناه فلا حاجة لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح بناء على الاصل المذكور اراه وهو كلام وجه يشهد له كلام الشارح الآتى وان المصنف فى شرح المختصر قرر المسئلة لا على وجه البناء فلا داعى لما تمحل به سم فى رده والتشنيع عليه فان الحق حقيق بالاتباع (قوله على التجوير) أى الى تجوير اشتقاق الاسم من وصف معدوم (قوله انى ارى) ومعلوم ان رؤيا الانبياء. وحى لذلك بادرا للخليل صلوات الله عليه إلى المبادرة بامثال الامر فقوله انى اذبحك أى أمرت بذبحك بدليل افعول ما تومر ليحسن الاستدلال بذلك على قوله لأمر الله تعالى إياه بذبحه (قوله واختلافهم) عطف على اتفاقهم فهو من مدخول البناء (قوله فالقاتل بهذا) أى بأنه لم يقطع منه شئ. وهذا شروع من الشارح فى بيان وجه البناء فانه على القول الثانى أطلق الذابح بمعنى القاطع على من لم يقيم به الذبيح بمعنى القاطع وهذا مجازاة لكلام المصنف وإلا فصاحب هذا القيل قال ان ابراهيم ذابح بمعنى ان امرار الآلة قائم به فلا خلاف فقول الشارح لكن الخ اعراض على المصنف ولذا قال فما خالف فى الحقيقة أى قاعدة الاشتقاق لأن الاشتقاق عنده باعتبار اطلاق الذبيح على الامرار مجاز انظير ما مر فى صفة الكلام وليس المراد لم يخالف القول الاول لانه يخالف له (قوله أنسب بالمقصود) وجه الانسية أن ما فى المتن على ما قرره الشارح يتضمن أن المعتزلة أى بعضهم يطلق لفظ ذابح على من لم يقيم به ذبيح أى قطع للحل الخاص ولفظ مذبح على من لم يقع عليه ذبيح بمعنى الزهوق وما فى شرح المختصر يتضمن الاول فقط وأما ما تضمنه من نفي المذبحية بمعنى الزهوق لانه لم يقيم معناها باسمعيل أى لم يقع عليه فهو جار على القاعدة من نفي المشتق عن لم يقيم به الوصف فلا اختصاص له بقوله (قوله بالمقصود) وهو بناء قولهم هذا على مخالفتهم لنا فى قاعدة الاشتقاق لأن ما هنا يفيد أن ابراهيم ذابح باتفاق وان اسمعيل مذبح على قول وأما نفي المذبحية عن لم يقيم به الذبيح بمعنى زهوق الروح فجار على القاعدة وعدم الزهوق محل اتفاق بيننا وبينهم (قوله لا على وجه البناء) أى لم يقله على وجه البناء كما صنع هنا بل هو كلام مستأنف وقوله من أنهم الخ بيان لما فى شرح المختصر (قوله فؤدهما واحد) لأن الامرار متفق عليه والقطع مختلف فيه عندهم وأما عدم الازهاق فاتفق بيننا وبينهم وإذا كان المؤدى واحداً كان ما فى شرح المختصر فيه مناسبة فصح التعبير بأفعل التفضيل (قوله وعندنا لم يمر الجليل) هذا مخالف لما ذكره فى

(قول الشارح أنسب بالمقصود) أى لان البناء على ذلك جاء من محل الوفاق والخلاف مع اختلاف ما فى شرح المختصر فانه جاء من الاتفاق على اطلاق لفظ ذابح المعلوم ذلك من خارج والاختلاف فى أنه قاطع وأما كون اسمعيل غير مذبح أى مزهق فلا دخل له يدل على ذلك قوله فؤدهما واحد فليتأمل جدا فان به يلتم الكلام ويندفع ما فى الحواشى

(قول المصنف والجمهور الخ) اعلم (٣٧٤) أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم

وعندنا لم ير الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والجمهور على أنه لا سمعيل كما ذكره لا يصح (فان قام به) أي بالشيء (ما) أي وصف (له اسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العلم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشيء (ما ليس له اسم كأقواع الروائح) فانهم لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتقييد كراحة كذا وكذلك أقواع الآلام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحالة وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (وعلى اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (وإلا فأخرج جزء) أي وإن لم يمكن بقاؤه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً فالمشترط بقاء آخر جزء (منه)

تفسيره من أنه أمر آله على محله فلم تعمل شيئاً ومثله في البيضاء فعمل الشارح تبعه فيه قيل وهو طريقة المعتزلة كما حكاه عنهم هنا فلعله سرى للبيضاوي من الكشف (قوله وفديناه بذبح عظيم) قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على أن الفداء قبل الذبح أي القطع وقيل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بأمر الآلة قاله الناصر أي والأعم لا إشعاره بالأخص وأجاب سم بأن المتبادر من المعنى وسياق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقاً وهو جواب هين والجمهور على أنه اسمعيل تبع فيه النووي ونقل المحب الطبري في مناسكه عن الأكثر أنه يصح والأرجح دليلاً ما هنا (قوله فان قام به الخ) قال شيخ الاسلام يشمل المطرد وغيره والظاهر تخصصه بالمطر دلالة قاعدة والقاعدة يجب إطرادها (قوله وجب الاشتقاق) أي ثبت (قوله لاستحالة) لما كان المراد من قوله لم يجب لم يجر كما يناسب تعليله بالاستحالة (قوله وعدل الخ) جواب عما يقال المناسب للتعليل بالاستحالة نفي الجواز لأنني الوجوب وقوله المراد صفة للنفي (قوله الصادق به) أي بنفي الجواز وغيره وقوله رعاية للمقابلة أي مع قوله وجب وأورد عليه ان رعاية المقابلة نكتة لفظية ودفع الإيهام نكتة معنوية وهي مقدمة وأجيب بأن النكتة المعنوية لما قام عليها القرينة الظاهرة الدافعة للإيهام وهي قوله وما ليس له اسم الخ دون النكتة اللفظية قدم اللفظية (قوله والجمهور الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمونه حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا ضرب زيد زمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لا يبدو اتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهي حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف ان اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخلاً في مفهوم الأسماء المشتقة وإنما قالوا أن اسم الفاعل حقيقة في الحال لا اشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة أن أمكن وإلا فأخرج جزء فاسم الفاعل موضوع للتصف بالحدث فيلزمه أنه لا يكون حقيقة إلا أن أطلق باعتبار حال الاتصاف وزمنه ولذلك فرع المصنف قوله ومن ثم على ما قبله وموضوع هذه المسئلة ما إذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الإطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيق استصحاباً للإطلاق الأول وقال الجمهور لا يكون حقيقياً إلا أن يبقى المعنى الأول أو

عليه وهو الذي حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا مثلاً ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لا يبدو اتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف ان اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخلاً في مفهوم الأسماء المشتقة وإنما قالوا أن اسم الفاعل حقيقة في الحال لا اشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة أن أمكن وإلا فأخرج جزء فاسم الفاعل موضوع للتصف بالحدث فيلزمه أنه لا يكون حقيقة إلا أن أطلق باعتبار حال الاتصاف وزمنه ولذلك فرع المصنف قوله ومن ثم على ما قبله وموضوع هذه المسئلة ما إذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الإطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيق استصحاباً للإطلاق الأول وقال الجمهور لا يكون حقيقياً إلا أن يبقى المعنى الأول أو

جزؤه وقال قوم بالوقت ومنه يعلم أن التعبير بالبقاء لا بد منه حيث كان موضع النزاع تقدم المشتق منه وانقضاؤه فلا أولاً يفيد ذلك وإن كان لا ضرورة عند الجمهور إليه إذ المدار عندهم على وجود المعنى المشتق منه (قوله قال العلامة الخ)

فاذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كالطلق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً لإطلاق (وثالثها) أى الأقوال (الوقت) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وإنما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى فى الاشتراط ليتأتى له حكاية مقابلة (١) فى الاشتراط وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء تمام المعنى به وفى التعبير فيه بالبقاء تسمح وما حكاة الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره فى المحصول ودفعه

أولا يمكن تطبيق كلام المصنف والشارح عليه أى لانه لا يكون حقيقة إلا قبل انعدام آخر جزء منه وهذا صادق بأن يكون وحده أو مع جزء آخر قبله (قوله فأن لم يبق المعنى) أى يوجد عند إطلاق المشتق فى القسم الأول أو جزؤه أى فى القسم الثانى وفيه إشارة إلى أن محل النزاع ومورد الأقوال هو المشتق بعد انقضاء المعنى كإطلاق ضارب على من وجد منه ضرب واقضى أحواله وجود المعنى لحقيقته اتفاقاً وأما قبل وجوده كإطلاق ضارب على من سيقع منه ضرب فمجاز اتفاقاً قال الحنجدى فى شرح منهاج البياضوى وينبى على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه فى تركته فهل له الرجوع أم لا فقال الشافعى رحمه الله تعالى له ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة اشتراط لعدم بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشتري لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاررىدى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب متاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح لكل منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتين أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بأن ترجيح للبيت لثبوت ملكه على المتاع بدارقة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لأن اليد فيه للرتين اه وبهذا تعلم ما فى كلام السكالك فى تقرير هذه المسئلة وانه لم يحمر فتدبر (قوله المطلق عليه) أى على المحل (قوله كالطلق) أى قياساً عليه نظراً لعدم وجود المعنى حال الإطلاق فى كل وان كان هذا وجوده فى المستقبل (قوله انك ميت) فيه مجاز الأول فأن أريد ما شأنه أن يموت فالإطلاق حقيقى (قوله المطلق بعد انقضائه) أى بخلاف المطلق قبل وجود المعنى فمجاز إذ لم يوجد فيه حقيقة تستصحب فهو إشارة إلى أن القياس على المطلق قبل الوجود قياس مع الفارق (قوله لتعارض دليليهما) أى هو القياس فى الأول والاستصحاب فى الثانى (قوله دون الوجود الكافى الخ) وإلا كان الاستعمال فى الوجود الأول مجازاً فان البقاء استمرار الوجود زمانين مع أنه حقيقة (قوله ليتأتى حكاية مقابلة) وهو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكاية لأنه إذا لم يمكن وجوده لا اشتقاق (قوله آخر جزء) أى دون الأول والوسط (قوله تمام المعنى به) أى وغيره لا يتم به المعنى فلا يتأتى الوصف حقيقة (قوله وفى التعبير فيه بالبقاء) أى فى التعبير فى آخر جزء بالبقاء وهو المقدر فى قول المصنف وإلا فآخر جزء على ما قررناه (قوله تسمح) لأن آخر جزء بسيط لا بقاء له (٢) (قوله وما حكاة الآمدى) مبتدأ خبره بحث ومن عدم الاشتراط بيان لما أى أن عدم الاشتراط فى القسم الثانى

(١) قوله حكاية مقابلة أى القول الذى لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق الخ اه كاتبه

(٢) قوله بسيط لا بقاء له أى لاستمرار لوجوده وإلا لم يكن آخره وإنما يتصف بالحصول

فلو عبر به كما فى المحصول كان أولى اه بناتى

يمكن أن معنى اشتراط بقاء آخر جزء عدم نفاذه فيكون هو ما قاله الناصر وبذلك أرجع السعد كلام بن الحاجب لكلام الآمدى وإذا تأملت قول الشارح وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء الخ وجدته صريحاً فى ذلك إذ معناه أنه لم يعتبره لتعيينه بل لأن به يتم المعنى فهو ليس بقيد والعلامة الناصر غفل عن ذلك فقال ما قال تدبر (قوله بآخر حركة) صوابه بأجزاء منه (قوله بجزء من أحد الجزأين) صوابه بجزئين من أحد الجزأين (قول الشارح ليتأتى له حكاية مقابلة) فاه مفروض فيما انقضى فقال لا يشترط بقاءه وما قيل أن المقابل هو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكاية إذ مالا يمكن وجوده لا بقاء له وفيه نظر يعلم من عبارة المحصول التى نقلها المحشى (قوله لم يكن مشدولاً لها) أى باعتبار حاله وقت النزول (قوله فإذا باشر الخ) الأولى أن يقول أنه مشدول لها وقت نزولها باعتبار حاله بعدلانه لم يتحدد لها مشمول

بأنه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا هو اشتراط ما ذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو جزئته الأخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق أن يكون التلبس بالمانى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ومحوها أنها إنما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازاً والأصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بأن المسئلة فى المشتق المحكوم به نحوز بدضارب فإن كان محكوماً عليه

(قول المصنف أى حال التلبس) سواء وجد التلبس حال النطق أولاً وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذى لا يتقسم وإلا لما تحقق معانى المشتقات من المصادر التى يتمتع وجود معانيها فى آن كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلا بل المراد به أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة كما مر عن الناصر

وهو ما لا يتجمع أجزاءه فى الوجود من الاعراض السائلة كالتكلم دون الأول وهو ما يتجمع أجزاءه فى الوجود كالتكلم والقيام والوقوف ليس مذهباً لصاحب المحصول وهو الفخر الرازى وإنما وقع بناء على لسان الخصم ودفعه على لسانه أيضاً حيث قال فى المحصول لم لا يجوز أن يقال حصول المشتق منه شرط فى كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول فأما إذا لم يكن كذلك فلاه قلت إن أحداً لم يقل به فيكون باطلاً (قوله لم يقل به أحد) وإنما قاله على سبيل مجاز إذا الخصم (قوله فلذلك) أى لكونه دفعه (قوله خلاف) حال من المصنف (قوله وذكر بدله الوقف) أى ذكر المصنف الوقف بدلاً ما حكاه الآمدى وتبعه فى حكايته ابن الحاجب قيل ولا يوجد الوقف منقولاً نعم حكى الآمدى المذاهب الثلاثة ولم يرجع منها شيئاً وتبعه على ذلك ابن الحاجب وفى ذلك دلالة على ميلهما إلى الوقف اه كمال (قوله ومن ثم الخ) تفرغ على اشتراط الجمهور البقاء (قوله ما ذكر) وهو البقاء (قوله من جملة المشتق) حال من اسم الفاعل (قوله أى حال التلبس) أى سواء وجد التلبس حال النطق أولاً والمراد التلبس العرفى كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة إلى المدينة مثلاً ويقصد الحال فليس المراد به الآن الحاضر وهو ما لا يقبل الانقسام لأن هذا اصطلاح الفلاسفة بل المراد به أجزاء من الماضى والمستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخلل فصل يمدح فآز كالتكلم بالفعل وإعراضاً عنه فالتكلم حقيقة من يياشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله (قوله فى قوله) الأولى أن يقول فيما فهمه من كلام القوم لأن هذا فهمه القرافى من كلامهم لانه قاله ابتداء من عند نفسه (قوله فى نصوص الزانية) الاضافة بيان (قوله بعد نزولها الذى هو حال النطق) أى لا حال نزولها من اللوح المحفوظ والمراد بالنطق نطق النبي صلى الله عليه وسلم لا نطق جبريل لأن أحكام المكلفين إنما تنزل بظواهر أعلى لنطق النبي صلى الله عليه وسلم لأنه المبلغ لهم (قوله مجازاً) قيد لتناول النصوص أى تناولت من اتصف بالمعنى بعد نزولها مجازاً لا حقيقة لأن إطلاقها إطلاق قبل الاتصاف بالمعنى لكن قال الاجماع على أنها تتناول حقيقة (قوله والاجماع الخ) من سمة السؤال واعتراض دعوى الاجماع بقول ابن الحاجب وغيره من الأصوليين ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص (قوله فإن كان محكوماً عليه) هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل عند ابن سينا أى ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل قاله الناصر أقول إشارته بهذا الكلام إلى ما ذكره المناطقة من أن مفهوم القضية يرجع إلى عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد المحل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والأول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى قال الرازى فى شرح الشمسية وأما صدق

(قول الشارح لخصيصة مطلقا) إن كان المراد ان إطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته (٣٧٧) حقيقة فسلم ولا فرق بين المحكوم عليه

وبه في ذلك وهو مذهب المصنف كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره لأن المراد أنه يعتبر حال التلبس به كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال وان كان المراد أنه يطابق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده كذلك فمنع مخالفته للغة وقول الجمهور تدبر واعلم ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كالؤمن وفي بعضه الاتصاف به البتة كالحلو والحامض والعبد والحر قاله السعد في حاشية العنود وبه تعلم ما في تفرقة المحشى سابقا بين ما أريد به الحدوث وغيره مع ان الذي في كلامه كله مما أريد به الحدوث فكان الاولى أن يعتبر التقييد بالزمان وعدم التقييد به (قول الشارح الذي هو حال التلبس) قيل ان حال النطق مغاير لحال التلبس وليس بشيء فان الكلام

كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لو ادعى دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشق فيما إذا كان محكوما عليه لاحال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى ايضا فقط

وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ أى ما صدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه مالا يكون ج دائما فإذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم كل ما يمكن أن يكون أسود حتى الروى مثلا على مذهب الفارابي لا يمكن اتصافهم بالسواد على مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما أم فاذكره الشيخ هنا هو ما حقق في ذلك الشارح وقالوا ان مذهب الشيخ الرئيس هو الموافق للغة والعرف وأما الشيخ سم فإنه عارض نقل شرح الشمسية الذي نقله الشيخ هنا بما ذكره الرازي في شرح المطالع انه ليس مراد الشيخ بقيد الفعل فعل الوجود في الأعيان بل ما يعم الفرضي الذهني والوجود الخارجي فالذات الخالية تدخل في الموضوع إذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا إذا قلنا كل أسود كذا يدخل فيه الاسود في الخارج وما لم يكن أسودا يمكن أن يكون أسودا إذا فرضه العقل أسود بالفعل اه فاعترض بأنه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضا صار حاصل قول المناطق ان المعتبر في وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الروى في قولنا كل أسود كذا إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الأسود على الأبيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالروى لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المناطق المذكور مخالفا للغة بما لا بد منه على هذا اه وهو اعتراض ساقط فان المعول عليه ما في شرح الشمسية لا ما في شرح المطالع التي بني عليه اعتراضه فان الفاضل عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية حكم بفساد ما في شرح المطالع وبينه بوجوه خمسة ذكرها وحقق ان معنى الاتصاف بالفعل في الوضع ان يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل في قولنا كل أسود كذا يدخل الحبشي الموجود وغير الموجود في الحكم ولا يدخل الروى وهذا المعنى الموافق للعرف والله اه فسقط قول سم فيكون اصطلاح المناطق الخ كيف وقد أجمعوا على ان عدول الشيخ عن مذهب الفارابي لعدم موافقة اللغة والعرف والعجب انه نقل عبارة السيد في حاشية الشمسية المصراحة بذلك وأورد عليها اعتراض بعض الحواشي بمن تمسك بما في شرح المطالع المبين فساداه وما يتنبه له ان ما ذكره المناطق مختص بالمحصورات سواء كان الموضوع فيها مشتقا أو غيره ونحو كل كاتب متحرك الأصابع وكل فرس صهال والشيخ استروح به باعتبار تناوله للشق الذي الكلام فيه وان محل جريان الخلاف بين الشيخين مالم يقيد عقد الوضع بجهة من الجهات (١) أما إذا قيد بجهة مخصوصة فعقد الوضع فيها بحسب تلك الجهة (قوله كما في الآيات) أورد ان المشركين مفعول ه وأجيب بأنه محكوم عليه معنى فحقيقة مطلقا أى في الماضي والحال والاستقبال (قوله ان المعنى) بتشديد الياء أى المقصود للأصوليين (قوله وإن تأخر) أى هذا إن وافق حال النطق بل وإن تأخر (قوله فيما إذا كان محكوما عليه) لا مفهوم له وإنما اقتصر عليه لأنه محل النزاع مع القراني وإلا فالمحكوم به مثله (قوله فقط) قيد لحال النطق الموصوف بما قاله قاله المصنف وإنما سرى الوهم للقراني من اعتقاده ان الماضي والحال والاستقبال بحسب زمن إطلاق اللفظ وليس كذلك والماعدة صحيحة لكنه لم يفهمها واسم الفاعل ونحوه لا يدل على زمان النطق فالناطق في الإطلاق الحقيقي حال

(١) قوله بجهة من الجهات أى التي هي الضروريات السبع أو الدوائم الثلاث أو الممكنات أو المطلقات اه

فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوى سلم للقراني تخصيصها (وقيل إن ط. أعلى المحل) للوصف (وصف وجودي يناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد الععود (لم يسم) المحل (بالاول) أى المشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف في غير ذلك والاصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس في المشتق) الذي هو

التلبس لاحال النطق فاسم الفاعل مثلا حقيقة فيمن هو منتصف بالمعنى حين قيامه به حاضرا عند النطق او مستقبلا وبجاز فيمن سيتصف به وكذا فيمن اتصف به فيما مضى على الصحيح وقول الزركشي وكونه مجازا بالنسبة للمستقبل محله في وصف لمخلوق فانه تعالى موصوف في الازل بالخالق والرازق حقيقة وإن قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة فيه نظر إذا الكلام في إطلاق اللفظ المشتق على المحل قبل اتصافه بالمشتق منه وهذا لم يكن في الازل لحدوثه والموجود فيه إمامه وصفه تعالى بمعناه على القول بأن صفاته الفعلية قديمة وليس الكلام فيه اه زكريا وأقول لا وجه لهذا النظر لان صفات الافعال حادثة عند الاشاعة لكونها راجعة لتعلقات القدرة التنجزية الحادثة فهي صفات إضافية لاحقيقية قديمة عند الماتريدية لرجوعها لصفة التكوين فعلى الاول الانصاف بها باعتبار قيام مبدئها بالذات العلية وهي صفات التأثير فهو موصوف بها أزلا وأبدا وأما على الثاني فلا اشكال والتظهير المذكور يقتضى ان صحة الاطلاق متفرعة عليه فيشكل الاطلاق حيثئذ بالنسبة للاول ولا يصح دعوى المجاز فيه كما لا يخفى فالحق أن الاطلاق حقيقى على كل من المذهبيين تأمل وقد تعقب الكوراني القرائى أيضا بأن اشتراط البقاء في المشتق إتماما وفيما إذا كان محكوما به وإلا إذا كان محكوما عليه فهو حقيقة مطلقة وهو كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلأن الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا يدخل له في هذا الاتفا ولا إنباتا وأما ثانيا فلأن وجوب الحكم في مسئلة الزاني والسارق ليس مبني على أن الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وأنه حقيقة مطلقة بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كارتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في السائمة زكاة مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة في المستقبل يخالف للاجماع (قوله تخصيصها) أى قصرها على المحكوم به (قوله وقيل إن طرا الخ) هذا قول رابع (١) يرجع عندنا لثبوت الخلاف وعمله قبل قوله ومن ثم الخ (قوله لم يسم المحل بالاول اجماعا) أى حقيقة بل مجازا استصحابا وعليه فالخلاف فيما عدا ذلك واعتدله الزركشي ومن تبعه ناقلين له عن الآمدى والاصح كما قاله الشارح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق ولعله أشار بذلك إلى الرد عليه والقول المذكور مع الاجماع إتماما هو من عنديات الآمدى قال في رده دليل القول بعدم اشتراط البقاء الذى لا يلتزم الراد فيه مذهب مع امره بالنظر والاعتبار فيه بحث قال لان سلم ان الضارب حقيقة من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسميته ضار باشم يلزم عليه تسمية أجلاء الصحابة كفرة والقائم قاعدا والقاعد قائما لما وجد منه من الكفر والععود والقيام السابقة وهو غير جائز باجماع المسلمين وأهل اللسان ثم قال هذا ما عندى في هذه المسئلة وعليك بالنظر والاعتبار قلت نظرت واعتبرت فوجدت أن الحق جريان الخلاف مطلقا كما شمله كلام الجمهور وصرح به المصنف والشارح وإن الاجماع إنما يصح في حق أجلاء الصحابة فقط لشرههم مع أن عدم جواز إطلاق ذلك عليهم حكم شرعى فهو عارض إذ ليس الكلام في الجواز وعدمه شرعا بل فيهما صناعة اه شيخ الاسلام (قوله إذ لا يظهر الخ)

(١) قوله هذا قول رابع الزاى والثلاثة الأقوال هى اشتراط بقاء معنى المشتق منه في المحل أو آخر جزء منه وعدم اشتراط ذلك البقاء في كون إطلاق المشتق على المحل حقيقة ثالثا الوقف اه كاتبه

دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (اشعار بخصوصية) تلك من (الذات) من كونها جسماً أو غير جسم لأن قولك مثلاً الاسود جسم صحيح ولو اشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلافاً للعلب وابن فارس) في فقيهما وقوعه (مطلقاً) قالوا وما يظن مترادفاً كالإنسان والبشر فتباين بالصفة فالأول باعتبار النسيان أو أنه يأنس والثاني باعتبار أنه بادی البشرية أى ظاهر الجلد وإنما صرح بالمخالف الذى أهمه غيره لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافاً (للامام) الرازى فى نفيه وقوعه (فى الاسماء الشرعية) قال لأنه ثبت على خلاف الأصل الحاجة اليه فى النظم والسجع مثلاً لا تنفاه الوصف الذى اشتق منه على كل حال وكونه خلقه غيره أو لا شيء آخر (قوله دال الخ) إنما أتى بهذا الوصف للاحتراز عن المشتق الموضوع لشيء مخصوص كأسماء الآلهة والمكان والزمان فإن فيه إشعاراً بخصوصية الذات بأنها زمان أو مكان مثلاً (قوله المترادف واقع) السبب الأكثرى فى وقوعه أن اللفظين المترادفين إمام من واضعين بأن تضع إحدى القيلتين إحدى اللفظين لمعنى والأخرى الآخر له أيضاً واشتهر الوضعان والتبساؤ من واضع واحد وذلك لتكثير وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المعانى بأبهماء أو بأبحد هما عند نسيان الآخر والتوسع فى مجال البدائع نظماً وشرأ كما يشير إلى هذا الشارح (قوله اللفظ المتعدد) فيه أن المتعدد هو مجموع المترادفين فأكثر فكان ينبغى أن يقول هو اللفظ الموافق بالوضع للفظ آخر فى معناه وقد يجاب بأنه تسميح فى التعبير لظهور المعنى المراد واتكالا على ما سبق له فى تقسيم اللفظ والمعنى (قوله فى الكلام) أل عهدية أى كلام الله ورسوله وكلام البلاء (قوله خلافاً للعلب) قد يحتج له بأن الترادف يخرج المخاطبين إلى حفظ جميع الالفاظ المترادفة إذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند انتخاب لا يعلم واحداً منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع ليتيسر الفهم فزاد المشتقة ذكره العبرى فى شرح المنهاج (قوله مطلقاً) أى فى الشرعيات وغيرها (قوله فتباين بالصفة) أى بالالذات لأنهما لو تباينا فيها أيضاً لم يكنا مترادفين والمراد بالذات المصدق ومعلوم أن الترادف يقتضى الاتحاد فى الذات والصفة (قوله فالأول باعتبار الخ) بحث فيه باننا نقطع بان العرب تستعمل إنساناً وبشرأ من غير ملاحظة ما ذكر وذلك دليل على عدم اعتباره فى مسمى اللفظ ولو كان ذلك معتبرأ فى الوضع للزم ملاحظته هو واجب بانه لا يلزم من اعتباره فى الوضع للنسبة اعتباره عند الاستعمال (قوله باعتبار النسيان) فوزنه افغان وأصله إنسان إفعلان حذف لامه التى هى الياء (قوله وأنه يأنس) فيكون مأخوذاً من أنس فالهمزة أصالية ووزنه فعلان (قوله أى ظاهر الجلد) تفسير لمجموع المركب للبشرة لأنها كما فى الصحاح ظاهر جلد الإنسان فيحصل تهاوت فى اللفظ (قوله لغرابة النقل عنه) قال الكمال قدوافهما الزجاج وأبو هلال العسكري وصف كل منهما كتاباً يمنع فيه الترادف وسمى العسكري كتابه الفروق فيفرق بين الإنسان والبشر بما ذكره الشارح وبين قعود وجلوس بأن القعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحوه لدلالة المادة على معنى الارتفاع قال واليه ذهب المحققون من العلماء وأشار إليه المبرد وغيره اه وقد حكى عن ابن خالويه أنه قال بمجلس سيف الدولة احفظ للسيف خمسين اسماً فقال أبو على ما أحفظه إلا اسماً واحداً وهو السيف فقال ابن خالويه فإن المهندو الصارم والرسوبو الخنم وأخذ يعد فقال أبو على هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة (قوله على خلاف الأصل) لأن الأصل عدم تعدد الدال لعدم الحاجة إلى ذلك وربما وقع فى اللبس (قوله مثلاً) أشار إلى فوائد أخرى

(يقول المصنف بخصوصية تلك الذات) يفيد أن له إشعاراً بالعموم فمعنى الاسود جسم الشيء الذى له السواد جسم لكن يلزم أن معنى قولنا الثوب الأبيض عندى الثوب الشيء ذو البياض عندى وفيه نظر مبسوط فى حاشية الزاهد على الدواني (قوله ولا مانع من إيراد الخ) وهذا المراد هو موضوع المسئلة لأحد اللفظين (قوله ولا يمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه) فإن قيل إن ذلك إنما اعتبر للنسبة فلا يلزم ملاحظته عند الاستعمال قلنا هو حيثئذ ليس بجزء فلا يمنع الترادف تأمل (قول الشارح للحاجة اليه) قد يمنع بأنه ثبت لترتب فوائد كالتجنيس وعليه يحمل ما فى الحاشية عن سم تأمل

وذلك منتف في كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرا في بالفرض والواجب والسنة والتطوع
وبجواب بأنها أسماء اصطلاحية لشرعية والشرعية ما وضعها الشارع كإسياتي (والحد والمحدود) أي
كالحيوان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أي الاسم وتابعة كعطشان لعطشان (غير مترادفين) أي
غير متحدى المعنى (على الاصح) اما الاول فلأن الحديدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود اي
اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالا والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال
والتفصيل وأما الثاني فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما
المعنى وحده والقائل بالترايف يمنع ذلك (والحق إفادة التابع التقوية) للتبوع وإلا لم يكن
لذكره فائدة والعرب لحكتها لا تتكلم بمالا فائدة فيه ومقابل هذا

(قول المصنف والحق
إفادة التابع التقوية) أي
فقط فهو من التوكيد
اللفظي بخلاف التأكيد
المعنوي أنه يفيد مع ذلك
رفع احتمال المجاز (قوله
اذما من معنى الخ) يتأفیه
أن فرض الكلام أن أحد
اللفظين صاحب المكان
فانه حينئذ لا يكون المكان
له تدبر (قوله فهو إنما
أتبع بثبوت الاحتمال) فيه
أن هذا منع كما أشار اليه
الشارح وكأنه منع
لتفرقة البيضاوي

كتيسر النطق بأحدهما دون الآخر كما في بوقع في حق الالغ بالراموكا لجناس فقد يقع بأحدهما دون
الآخر كما في نحو قوله تعالى وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فانه يقع يحسبون دون يظنون ومثله رجة
رجة ولو قيل واسعة فأت الجناس وفي الشرح العضدي للختصر والمطابقة وهي ذكر معنيين متقابلين
إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك للمعنى آخر يحصل باعتبار التقابل
دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم فقال خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار
بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذا الخس قد وضع للبقول والخيار للقضاء أيضا ولو قال خير من قوائمكم
لم يحصل التقابل به ام وفيه من اللطافة ما يدركه الذكي بدو قه (قوله وذلك منتف الخ) فيه انه لا يلزم
من نفي الاحتياج عدم وقوعه لتعلق غرض صحيح به كتوافق الفراضل والتجنيس ونحوهما ما هو واقع
في القرآن فانه وارد على قانون البغاء (قوله ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية) أي اصطلاح عليها أهل الشرع
من غير أن يكون وضعها الشارع واعترضه الناصر بأن الشارع قد استعمل هذه الالفاظ فلا بد من اوضع
عنده وإلا لزم سد باب الحقائق الشرعية ويجاب بانه لا يلزم من استعمالها الجزم بانه استعمالها للمعنى
واحد لجواز أن يكون عنده فارق بينهما كما قال به بعض الأئمة ولو استعمالها للمعنى واحدا صرح خلاف
العلماء فيها وقول سم أن الحقائق الشرعية محفوفة عن الشارع ففيه أن غاية ما وقع من الشارع الاستعمال
فان قيل الاصل الحقيقة قلنا هو جار والجميع فيلزم عدم المجاز وإن قيل باحتماله فكذلك فالتفرقة
غير ظاهرة (قوله فلأن الحد) لم يقل أي اللفظ كما في المحدود لان المتبادر من الحد اللفظ بخلاف المحدود فان
المتبادر منه المعنى (قوله يدل على اجزاء الماهية الخ) الاختلاف بالاجمال والتفصيل إنما يظهر في الحد
الحقيقي إذ الرسم بالعوارض وهي غير الماهية فلا يصح أن يكون تفصيلا لها (قوله لا يفيد المعنى) أي معنى
متبوعه بدونه بل معه (قوله ومن شأن كل مترادفين) قال الشباب عميرة لو قال إفادته المعنى لكان اخصر
وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخاء يريد أنه لا معنى لذكر كل الثانية
وأجاب سم بان مبناه توهم أن كلا الأولى والثانية عبارة عن معنى واحد وهو سهو بل الأولى عبارة عن
الافراد التي كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد هي اللفظان المذكوران
فمجموع لفظا لافسان والبشر فرد واحد من افراد الأولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من
افرادها وهكذا اللفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من افرادها
وهكذا فمعنى عبارته ان من شأن كل مجموع لفظين متحدى المعنى إفادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى
وحده ولو قال ومن شأن كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما قال الشيخ كان معناه ان من شأن كل مجموع
لفظين متحدى المعنى إفادته ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذي هو أن كلاما من جزأى
ذلك المجموع يفيد المعنى وحده تأمل (قوله يمنع ذلك) الاشارة إلى قوله ومن شأن الخ كما صنع سم وهو الظاهر

كما أشار إليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد يعنى المؤكد يقوى الاول وكأنه أراد فى المحصول أن التابع وحده لا يفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن إفادة التقوية لانااف لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أى اللفظ المتحدى المعنى (مكان الآخر إن لم يكن تعبد لفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام إذ لا مانع من ذلك (خلافا للامام) الرازى فى فيه ذلك (مطلقا) أى من لغتين وألغة قال لأنك لو أتيت مكان من فى قولك مثلاً خرجت من الدار بمرادها بالفارسية أى بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذلك فى لغتين

خلافا لما فى شيخ الاسلام أن الإشارة إلى قوله فلان التابع الخ فان بسن وحده غير مفيد قطعا (قوله كما أشار إليه) أى المصنف بقوله والحق (قوله قول البيضاوى) بمعنى مقوله خبر قوله ومقابل هذا وقوله عقب ظرف لقول البيضاوى (قوله يعنى المؤكد) أتى بالناية لأن المتبادر من التأكيد معناه اللغوى وهو التقوية والشارح بالناية حمله على المعنى الاصطلاحى قال الخجندى فى شرح المنهاج والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ما هو بتكرير اللفظ المفرد الاول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الاول وبين التأكيد اللفظى للجملة إذ هو مركب ولا شئ من المرادف بمركب (قوله وكأنه) يعنى البيضاوى وهذا إشارة إلى فهم فى كلام المنهاج يصير الخلاف لفظيا وفيه استدراك على المصنف فيما فهمه من كلام البيضاوى انه قائل بالنفى (قوله أى المعنى) أخذه من قوله وحده لأنه فى حال توحده لا يتوهم تقويته لأنها فرع الانضمام للغير فيفيد ان المراد لا يفيد المعنى وكان الشارح لم يجزم بذلك لان مقتضى سياق الكلام ان التقوية المثبتة اولا هى المنفية بقوله لا يفيد وما قرره الشارح كلام البيضاوى هو ما قرره به شارحه الخجندى حيث قال أن التابع وحده لا يفيد أى الدلالة على المعنى بدون المتبوع (قوله فهو على هذا ساكت) وذلك يحتتمل أنه قائل به فى نفس الأمر (قوله لانااف لها) أى فلا ينافى فى إفادة التابع لها قال الكمال ولم يراد البيضاوى قوله والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد يقوى الاول ظاهر فى أن المراد أن التابع نحو بسن ونطشان لا يفيد شيئا لا تقوية ولا غيرها كما حمله عليه المصنف فى شرح المنهاج ثم قال عقبه والتحقيق ان التابع يفيد التقوية فان العرب لاتضعه سدى ثم قال فان قلت فصار كالتأكيد لانه أيضا يفيد التقوية قلت التأكيد يفيد معنى التقوية نى احتمال المجاز ثم قال وأيضا فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع والتأكيد لا يكون كذلك اه قوله والتأكيد لا يكون كذلك يفيد أنه حمل التأكيد على التأكيد المعنوى فلا حاجة لقول سم صرح الدمامينى فى شرح التسهيل بأن هذا التابع تأكيد لفظى وأورده على تعريف التأكيد اللفظى بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تأكيد لفظى وليس عين اللفظ الاول ولا مرادفا له أى على الأصح اه فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتأكيد الخ يخالف ذلك إلا أن يريد التأكيد المعنوى لا مطلق التأكيد ولا اللفظى وإلا فهذا منهما اه لا حاجة إليه (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنظم (قوله أى يصح الخ) إشارة إلى أن الخلاف فى الصحة لا الوقوع بالفعل وإلا كانت الكلية غير محققة (قوله فى كل رديفين) اخذ العموم من الاستغراقية فى قول المصنف الرديفين وأخذ العموم فى قوله بأن يؤتى بكل الخ من قوله وقوع كل فهنا عمومان أحدهما متعلق بالرديف مستفاد من كل والثانى متعلق بمجموع الرديفين مستفاد من اللام

(قول الشارح وهو الجمع أى الدم (٣٨٢) ذوالجمع فاندفع الاعتراض (قوله ولكنه أقرب إلخ) أى وحينئذ بين كلامي المصنف تناقض

تأمل (قول الشارح وأجيب باختياره وقع إلخ) حاصله أنا نختار الأول وقولك لو وقع أمامينا فيطول بلا فائدة إنما يلزم إذا وقع البيان بجانبه أما لو وقع غير مبین ثم بین ففيه الفائدة فهو منع لعلية نفي الفائدة عند البيان وإنما زاد قوله ليفيد كالتلايد أنه وقت عدم البيان غير مفيد فيلزم ما في الشق الثاني

(١) قوله فيه أن هذا لا ينتج إلخ أى بل إنما ينتج ثبوت الاحتمال كما أشار إليه بقوله أى لا مانع من ذلك فكيف يحتاج به على الجزم بالثني كما أفاده قول المصنف والشارح في نفيه ذلك مطلقا اه بنائي وقوله على أن الفارق إلخ أى ومع الفارق لا يسلم قياس كونه من لغة واحدة على كونه من لغتين في نفي الوقوع فافهم اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله اتحاد الموضوعات أى بالنسبة للغة الواحدة فلا يتأتى حينئذ قوله لأن ضم لغة إلى أخرى إلخ وقوله واختلافها أى الموضوعات بالنسبة إلى اللغتين فتأتى حينئذ قوله لأن ضم إلخ (٣) قوله وما هنا عن الثلاثة أى من أنهم نفوا وقوعه

فلم لا يجوز مثله في لغة أى لا مانع من ذلك وقال إن القول الأول أى الجواز الاظهر في أول النظر والثاني حق (و) خلافا (لليضاوى و) الصنى (الهندي) في نفي ما ذكر (إذا كانا) أى الرديفان (من لغتين) لما تقدم أماما تعبد بلفظه كتكثير الاحرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويمكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضهير بلفظه للآخر (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (واقع) في الكلام جوازا (خلافا لثعلب والاهرى والبخي) في نفيهم وقوعه (مطلقا) قالوا وما يظن مشتركاً فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة في الباصرة ومجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس لضياها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض أى جمعه فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وما هنا عن الثلاثة (١) أقرب بما في شرحي المختصر والمنهاج أنهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) في نفيهم وقوعه (في القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع في القرآن

فالتقدير يصح وقوع كل رديف من كل رديفين مكان الرديف الآخر وحاول الشارح بهذا أن الخلاف في لزوم الصحة لا في الصحة في الجملة إذ الصحة في الجملة لا يتصور فيها خلاف ولم يستقم قولهم لو صح لصح خدأى أكبر (قوله وإذا عقل ذلك) أى نفي الصحة أى فهمت علته (قوله فلم لا يجوز إلخ) فيه أن هذا لا ينتج (٢) الجزم بنفي الوقوع على أن الفارق بين اللغتين اتحاد الموضوعات (٣) واختلافها (قوله أى لا مانع) إشارة إلى أن الاستفهام انكارى وقوله في أول النظر أى بحسب النظرة الأولى لا في نفس الامر كما أشار إليه بقوله والثاني الحق (قوله لعروض التعبد إلخ) إشارة من الشارح للاعتراض على المصنف بأنه لو حذف قيدان لم يكن تعبد ما ضرر فإن الكلام في صحة الوقوع في حد ذاته وهذا المانع عارض والكلام في الصحة اللغوية لا من حيث الجواز شرعا وعدمه فلذلك قال العراقي أن هذه المسئلة غير مسئلة جواز الرواية بالمعنى وعدمها (قوله ويكن تامة) لا يتعين ذلك بل يصح أن تكون ناقصة واسمها ضمير يعود إلى الرديف وتعبد فعل مبنى للمفعول (قوله جوازا) المراد به الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين فتكون القضية ممكنة خاصة وبهذا الاعتبار حسن التقابل بين الاقوال الآتية وقوله خلافا لثعلب مقابل الوقوع وقوله وقيل واجب مقابل الجواز وقوله وقيل ممتمنع مقابل الامرين لأن الممتنع لا يقع (قوله) قالوا وما يظن إلخ جواب عما أورد عليهم بالالفاظ المشتركة ومحصله منع كونها مته بالتأويل المذكور (قوله أو متواطىء) فيكون مشتركا معنويا كالانسان الموضوع للامر السكلى الذى استوت افراده في معناه (قوله كالعين) مثال لما هو حقيقة ومجاز وقوله كالذهب والشمس مثالان لقوله غيرها وقوله لصفاته ولضياها إشارة للجامع فيكون مجازا استعاره وقوله وكالقرء مثال للتواطىء وهو عطف على كالعين واعاد الكاف لانه راجع إلى المتواطىء بخلاف ما قبله فانه راجع للحقيقة والمجاز (قوله وهو الجمع) قال سم الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر إذ الحيض الدم المخصوص وخروجه والطهر الخلو من ذلك اه وأجيب بتقدير ذوو الدم ذوالجمع والطهر كذلك كما أشار لذلك الشارح بقوله والدم يجمع إلخ (قوله أقرب) لانهم نفوا الوقوع ونفي الوقوع أعم من القول بالجواز والاستحالة ولم يعلم مرادهم ولكن الأقرب إلى نفي الوقوع القول بالجواز (قوله بما في شرحي المختصر إلخ) ظاهره بل صريحه أن الاستحالة مصرح بها في الشرحين وعبارة متن المنهاج أرجه قوم لوجهين ذكرهما وردهما ثم قال واحاله آخرون ثم قال والمختار مكانه ووقوعه اه فالتصريح بالاستحالة وقع في متن المنهاج فليحذر (قوله في القرآن) كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقروء الليل إذا عسعس فانه مشترك بين أقبل وأدبر قاله شيخ

(قول الشارح فان لم يبين الخ) حاصله انا نختار الثاني قوله فلا يفيد ممنوع لانه يفيد بحمله على المعنيين تأمل (قوله) قد يريد الخصم الجزئية) فيه انه حيث لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله) وإلا فلا نسلم ذلك الخ) حاصله جواب الشارح بعينه المشار اليه بقوله فان انتفت حل الخ وإتمازاد قوله والفائدة الخ وهو لو اذ الذي في كلام المعلن الاحلال بالفهم لا بالفائدة تدبر (قوله) المستند الخ) فيه ان المستند الى القرينة هو التفصيل لا الاجمال (قول) (٣٨٣) المصنف مسألة يصح لغة اطلاقه الخ)

اعلم ان المشترك يراد به مجموع المعاني أو المعنيين من حيث هو مجموع ويراد به كل من المعاني على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة أخرى ويراد ذلك ويراد به أحد المعاني لاعلى التحعين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك مثل تربصى قرأ أى حضا أو طهرا ويراد به كل واحد من معنييه وهو غير ارادة المجموع لان في هذا كل واحد من المعاني الحكم وعلق الارادة والاثبات والتنفى بخلاف ما اذا أريد المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل والافرادى والكل المجموعى وهو مشهور بوضوحه انه يصح كل فرد تسعة هذه الدار ولا يصح كل الافراد ثم ان استعماله في المجموع المركب من المعاني بحيث لا يفيد ان كلامها مناط

لوقع إمامينا في طول بلا فائدة أو غير معين فلا يفيدو القرآن يزه عن ذلك ومن نفي الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير معين ويفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذى سبين وذلك كافى في الافادة ويترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حل على المعنيين كما سأتى (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا وكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه

الاسلام (قوله) لوقع إمامينا الخ) محط الجزاء قوله إمامينا فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء ثم ان هذا ترديد صورى وإلا فالبيان لا بد منه ما فى الحال أو المال كما بينه الشارح بقوله الذى سبين فالطول لازم مطلقا على كل حال وقد نقض هذا الدليل بجزائه في أسماء الاجناس فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ما ذكرتم (قوله) فيطول) فيه نظر إذ لا يلزم من البيان الطول فانه قد يكون البيان بنفس الحكم الذى لا يصلح لغيره نحو شربت عينا فانه مساو لشربت ماء وأجيب بان القضية جزئية أى قد يطول وفيه انه حيث لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله) بلا فائدة) ان اريد الطول بالمعنى اللغوى فالوصف مخصص وان اريد الطول الاصطلاحي وهو الزيادة على أصل المراد لا لفائدة فالوصف كاشف قال سم وفيه انه لا يلزم من الطول عدم الفائدة لان فيه التفصيل بعد الاجمال وهى فائدة عظيمة لا فادتها الكلام فضل تمكن في ذهن السامع (قوله) أو غير معين فلا يفيد) قد يقال لا ضرر في ذلك لانه يكون من جملة المتشابه ووقوعه في القرآن غير منكر (قوله) أحد معنييه) المراد فرد معين في الخارج لا فرد غير معين بدليل قوله الذى سبين (قوله) مثلا) أى أو معانيه (قوله) الذى سبين) نعت لاحد أى وغاية ما يلزم تاخر البيان الى وقت الحاجة ولا ضرر فيه (قوله) بالعزم) متعلق بترتب أى العزم الآن (قوله) حل على المعنيين) أى عند من يرى حمله عليهم وهذا غير قاذح في افادة أراد أحدهما (قوله) لان المعاني أكثر) أى المعاني الموضوع لها الالفاظ فلا ينافى في ما تقدم من أنه لا يلزم ان يكون لكل معنى لفظ قاله في المعاني مطلقا (قوله) الدالة عليها الخ) اشار بذلك الى أن المراد بالمعاني الموضوع لها (قوله) بمنع ذلك) ان منع أن المعاني الموضوع لها الالفاظ أكثر من الالفاظ أكثر بل ادعى الامام في المحصول أن الالفاظ المشتركة أغلب من بقية الالفاظ قال لان الافعال بأسرها مشتركة الماضى بين الخبر والانشاء والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والتدب كذا الحرف بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالبا ورده البدخى في شرح المنهاج بان اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك لبعض كصيغ العقود وغيرها واشتراك المضارع

الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وجواز مجاز ان وجدت علاقة مصححة ولا يصح بعلاقة الجزئية إذ ليس كل ما يعتبر جزأ من كل يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واستعماله في كل على سبيل البدل ولا نزاع في صحته وكونه حقيقة وفي أحد المعاني لاعلى التحعين قال السعد ليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن وفيه انه حيث لا يشترط مشترك معنى لا لفظي إذ المراد به واحد لا بعينه والكلام في الثاني لا الاول إذ استعماله في كل واحد بحيث يكون كل واحد متعلق الارادة الوجه انه حقيقة إذ المعنى الموضوع له اللفظ المستعمل فيه هو كل من المعنيين

لابشرط أن يكون وجوده ولا بشرط (٣٨٤) أن يكون لا وجوده على ما هو شأن الماهية لا بشرط شي هو متحقق في حال الانفراد

عن الآخر والاجتماع معه وليس الانفراد قيدا فيه فالقول بان استعماله كذلك مجاز بناء على جعل الانفراد قيدا فيه وهم به على جميع ذلك السعدويه تعلم صحة قول الشافعي دون غيره وحاصل الفرق بين مختار اليانين والشافعي أن اليانين اعتبروا أن تكون ارادة المعنى جارية على قانون الوضع أن لا يراد إلا أحد المعنيين نعم لا مانع من ارادتها عقلا وفيه أنه وضع لكل لا بشرط ارادة الآخر وذلك صادق مع ارادته فلم تخالف قانون الوضع فلذلك لم يعتبره الشافعي هذا الخلاف إنما هو فيما اذا أريد مع الحقيقة المجاز في الافراد أما المجاز العقلي لجائز اتفاقا به عليه الشهاب على القاضي ولعل وجهه أن التجوز إنما هو في الاستناد والكلمة باقية على معناها الحقيقي فلم تخرج عن قانون الوضع من أنه لا يراد إلا أحد المعنيين بذات الكلمة فتدبر (قوله بل سياقه الخ) حيث قال الشارح هناك الخلاف في المشترك مع أن قول

(وقيل) هو (ممتنع) لا خلا له بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بأنه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي أو الاجمالي المبين بالقرينة فان انتفت حمل المعنيين كإسيان (وقال الامام) الرازي هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشيء وانتفائه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم ينفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل في العقل وأجيب بأنه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما (مسئلة المشترك يصح)

مختلف فيه إذا الكثير منهم على أنه مجاز في أحدهما والاصح في الامر أنه لا وجوب اه (قوله وقيل ممتنع) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتي كما قال في الاول لمقابلة القول الثاني اه سم وقد يقال لم يقله لعله من السياق والسباق (قوله المقصود) صفة لفهم المراد لا للبراد بقرينة الجواب بعده (قوله التفصيل) أي الذي يدل عليه اللفظ بذاته (قوله أو الاجمالي) أي كافي المشترك فلا يقال ان المقصود من الوضع الفهم بدون قرينة (قوله المبين بالقرينة) فيه تسامح فان المبين المفهوم لا الفهم الاجمالي وأجيب بان فيه حذف أي المبين متعلقه وانه اطلق الفهم بالمعنى المصدري أولا واعاد عليه الضمير بمعنى المفهوم (قوله حاصل في العقل) أي قبل السماع قال سم ويمكن أن يدفع بان حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ (قوله وأجيب بأنه قد يغفل) أو يقال البيان يحصل بالقرينة بعد ذلك (قوله يصح إطلاقه) استدل عليه بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هي من الله مغفرة ومن غيره استغفار وكلا المعنيين مراد في الآية إذا لجأ في حق تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة بالعكس والوقوف دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون متعدد لان فيه ما يعود الى الله وما يعود الى الملائكة فيتعدد الفعل المستند اليهما وحيث لا يكون أعمال لفظوا - د في المفهومين بل لفظين قلنا يتعدد الفعل معنى لا لفظا إذ الملفوظ واحد يراد به المعاني المختلفة وهو المدعى وتكرير لفظ يصل في تقديره بما لا حاجة اليه فلا حسن الجواب بمنع ان الصلاة من المشترك اللفظي بل من قبيل المتواطىء وانها موضوع لا مر كلى وهو الدعاء على ما حققه البعض وبقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجال والشجر والبواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الأرض دون من عداهم اذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم الانقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لهما فيستعمل فيهما معا فوقع عموم المشترك فان قيل حرف العطف بمثابة العامل لكونه في حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من في الأرض وهكذا إلى قوله وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظا متعددة في معاني مختلفة وهذا غير مانع فيه قلنا لان سلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لاله ولئن سلم فمعنى كونه بمثابة تعيينه له بمعنى أنه قرينة تدل على انسحاب عمل هذا العامل بعينه على المعطوف لانه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا والمعاني مختلفة وهو المطلوب وبهذا سقط ما قيل أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس ويؤيد مسئلة العاطف ما قالوا في قول الرجل لا مرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى انها لا تطلق الا بدخول الدار الثانية طلقا واحدا ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة قيل وإنما يصار الى الاستبداد في قوله جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلان طالق وفلانة مشاركة الاثنين في مجي واحد و امرأتين في طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وقال صاحب التنقيح يجوز ان يراد

القاضي خاص بما هناك دون ما هنا كإسيان وسلف شيخ الاسلام في ذلك السعدني حواشي العنبد (قوله ولا في اطلاقه بالسجود على أحدهما مبهما) قد عرفت أنه حقتد مشترك معنوى ليس الكلام فيه (قوله على خلاف فيه) أي في صحته لعدم العلاقة كما أشير اليه

بالسجود الانقياد في الجميع وشمول الجميع الناس ممنوع فان الكفار المنكرين لم يسهم الانقياد أصلاً وأيضاً لا يعد أن يراد وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات اهـ وبحث فيه التفتازاني بأنه إن أريد بالانقياد امثال التكالييف لم يصح في غير المسلمين وإن أريد امثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر ولا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امثال التكالييف وقوله ولا يعد الخ بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس أن ليس وضع الرأس من القفا يجوز أو لو سلم فثبتت حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم في مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال لم تر وقوله لا يحكم باستحالته الخ فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله بل باعتبار أن ليس لها وجود ولا حياة كالحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي ونحو ذلك بخلاف سائر الخوارق اهـ وأجاب البدخشى في شرح المنهاج بأن مراد صاحب التنقيح أو المراد هنا واحد حاصل للكل لان يراد بالمشارك جميع معانيه ولا خفاء في أنه لا يضر كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً كما قال في ان الله وملائكته يصلون على النبي أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كالدهاء أو مجازياً كإرادة الخير وبأن عدم تحقق الوجود والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الارجل لا يستلزم استحالة البطش بالايدي اهـ وما استدلل به أيضاً قوله تعالى تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن فإن تسبيح السموات والأرض بلسان الحال وتسييح من فيهن بلسان المقال وأجيب بأنه على حذف العامل في من أي ويسبح له من فيهن أو بان المراد بالتسييح مطلق التعظيم أو أن التسييح على حقيقته وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسييح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسييحهم يحقق أن المراد حقيقة التسييح لا الدلالة على وحدانيته تعالى وما قيل أن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ومنع أن ولكن لا تفقهون لا يناسب بل يناسبه لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لا خلاصهم بالنظر الصحيح له ممنوع أما أولاً فدعوى أكثر المفسرين على التأويل طريق اثباتها الاستقراء ولا يمكن لعدم الاحاطة بالمفسرين كلهم حتى يعلم الأكثر من الأقل وأما ثانياً فلأن الاخلال بالنظر الصحيح لا يوجب جملة الألوهية من كل وجه ولا انكارها رأساً قال تعالى حكاية عن عبدة الاصنام ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اعترافهم بألوهيته تعالى والله در القائل

وهل في التي دانوا لها وتعبدوا * لذاتك ناف أو لوصفك جاحد

هذا كله على أن الخطاب في تفقهون يختص بالكفار فان كان الخطاب للؤمنين خاصة أو للجميع فالمناسبة على ان المراد حقيقة التسييح ظاهرة (قوله لغة) زاده لاجل المقابلة بالصحة العقلية في بعض الاقوال الآتية (قوله على معنيه) سواء استعمل في حقيقته نحو تربصى قرأ أى طهراً أو جيضاً أم في مجازية أو حقيقته ومجازاً نحو لا اشترى ويريد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتى اهـ زكريا قال سم ينبغي ان يتأمل في هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابقين قبيل مبحث العلم وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشارك ولا حقيقة ومجازاه وقول الشارح في أول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه الآتى فالظاهر أنه أراد قوله الآتى وفي الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان

(قوله أحد المعنيين على
البدل) قد عرفت أنه
حيث أن مشترك معنى
لا لفظي (قوله بل مثله
قصد الإبهام) فيه أن
الوضع لقصد الإبهام
يتضمن أن لا يستعمل
فيهما معاً لعدم الإبهام
حيث أن فلا يتأتى جريان
القول المقابل بعلته أعنى
نظراً لوضعه لكل منهما
إذ لا يكون إلا عند
الاطلاق فليتأمل

مثلا (معا) بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك عندي عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسى الجون وتريد الاسود والايض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (بجازا) لأنه لم يوضع لهما معا وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد الواضع أو وضع الواحد ناسيا للآخر (وعن الشافعى والقاضى) أبى بكر الباقلانى (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه

وحينئذ يتوجه عليه منع عليهما من ذلك إذ هذا لا يدل على أن الحقيقة والمجاز والمجازان من قبيل المشترك بل سيقا صريح في أن ذلك ليس من قبيله خصوصاً مع ملاحظة كلام الشارح وأقول يلزم على ما قرره الشيخ أيضاً أن اللفظ إذا استعمل في معنى حقيقى وبجازى معا يكون من قبيل استعمال المشترك في معنييه معافى بسبب الاعتراض الجمل بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أنهم قد يتخلصون عنه بأنه من عموم المجاز ولا يعرجون على دعوى الاشتراك أصلاً تأمل (قوله مثلاً) أى أو معانيه (قوله بأن يراد به الخ) تحرير لمحل الخلاف بأنه لا يجرى في إطلاقه على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا في إطلاقه على أحدهما مبهماً بل هو مجاز وحقيقة من حيث اشتماله على المدين ولا في إطلاقه على المجموع على خلاف فيه بل هو كذلك ولا في إطلاقه من متكلمين (قوله كقولك عندي عين) أشار بتعداد المثال إلى أنه لا فرق (١) بين أن يكونا خلافيين (٢) كالأول أو ضدّين كالثاني أو نقيضين كالثالث (قوله وتريد) أى فى آن واحد وأما الحصول فى آن واحد فلا يمكن فى نحو الطهر والحيض (قوله وإنما وضع لكل) أى فهو من استعمال الجزء فى الكل وهذا ظاهر أن التفت لهيئة مركبة منهما لالكل على حدته (قوله من غير نظر إلى الآخر) أن أريد بشرط عدم النظر للآخر فهو دعوى لا دليل عليها وإن أريد أنه لا يشترط النظر للآخر الصادق بالوجود وعدمه فقيه أنه لا ينتج المجازية بل يكون فيهما حقيقة لأن كلا منهما هو الموضوع له فلم يستعمل اللفظ إلا فيما وضع له ولا يتوقف كون اللفظ حقيقة فيهما على وضعه لهما معاً واستعماله فيهما لا يخرجهما عن الموضوع له ويوجب باختيار الثاني ولا نسلم أنه لا ينتج المجازية بل ينتج لأنه إذا كان موضوعاً لأن يستعمل فى هذين هذين ولها دون هذا كان استعماله فى أحدهما مع الآخر على خلاف الوضع فانه وضع لأن يستعمل فى أحدهما واستعماله فيهما استعمال له فيهما وضع له مع زيادة ثم انه قيل العلاقة هنا الجزئية والكلية ونظرفيه بأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحدهما المعنيين جزء منه ولو سلم فليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل لما تقرر من تخصيصه بالمركب الحقيقى وأن يكون لذلك الجزء خصوصية بأن ينتفى الكل باتفائه عرفاً كإطلاق الرقبة على الإنسان أو يكون مقصوداً من الكل كإطلاق العين على الجاسوس وليس الأمر هنا كذلك فليتأمل (قوله بأن تعدد الخ) تصوير لقوله وإنما وضع الخ (قوله ناسياً للآخر) غير لازم إذ قد يضعه مع تذكره للأول لقصد الإيهام ويكتفى فى تعيين المراد بالقرينة وبهذا يظهر أن تعدد الوضع ليس بلازم وهذا على أن الواضع البشر أما إن قلنا أنه الله كان ذلك اختياراً (قوله وعن الشافعى) عبر بعبارة إلى أن القول بأن ذلك حقيقة عند هؤلاء غير مجزوم به عندهم هو كذلك فى حق الشافعى والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهما فى أنه حقيقة أو مجاز والمراد هنا بالمعتزلة أبو على الجبائى ومن تبعه اهـ زكريا (قوله نظراً لوضعه الخ) فيه إشارة إلى دفع

(١) قوله إلى أنه لا فرق الخ قال الباقى وإلى أنه لا فرق فى المشترك بين أن يكون اسماً أو فعلاً هـ
(٢) قوله خلافيين هما المعنيان المتباينان الوجوديان بلا تقابل وقوله أن هذين هما المعنيان الوجوديان المتقابلان بحيث يتعاقبان على المحل ولا يجتمعان فيه وقوله أو نقيضين هما الأمر الوجودى ورفعه ولكن فى جعل الحيض والطهر من المتناقضين تساهل لا ينعنى كما فى حاشية الباقى اهـ كاتبه

لكل منهما (زاد الشافعي و ظاهر فيها عند التجرد عن القرائن) المعينة لأحدهما كالصاحب بالقرائن المعجمة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما

ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فياوضع له فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الأفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئية واللازم باطل بالاتفاق وجه الدفع أن محل النزاع كما قرره الأئمة استعماله في كل واحد من المعنيين ثم على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة إنما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والأمر كذلك ثم إن الاحتمالات العقلية أربعة وهو أن يكون موضوعا لهما معا على الاجتماع بأن يكون كل من المعنيين جزء الموضوع له أو وضع لأحدهما بشرط مصاحبه الآخر أو له بشرط انفراده عنه أو له مع قطع النظر عن انفراده عنه أو مصاحبه له لاجازان براد الأول ولا الثاني لأنه يلزم عليه منع استعماله في الواحد حقيقة والواقع بخلافه ولا الثالث لأنه يلزم عليه منع استعماله فيهما حقيقة ولا الرابع لذلك لأن وضعه لمعناه عبارة عن تخصصه به أي جمعه بحيث يقتصر عليه ولا يتجاوز له إلى غيره فلا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضع اللفظ لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة وكذلك اعتبار وضعه للمعنى الآخر والجواب باختيار الشق الرابع واستشكله مبنى على التباس أحد معني التخصيص بالآخر إذ هو مشترك بين التخصيص بمعنى قصر أحد الأمرين على الآخر وأنه لا يتجاوز له إلى غيره وهذا هو المعنى بالقصر عند علماء المعاني وله طرق منها النفي والاستثناء وإنما وغيرهما ثانيا فيهما جعل الشيء منفردا من بين الأشياء بالحصول للتخصيص به كما يقال في إياك نعبد نخصك بالعبادة وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه له وجعله منفردا به من بين سائر الألفاظ وهذا لا يوجب أن يراد باللفظ المعنى الآخر فيختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراده واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الأخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة قال سم وقد يشكل قول المجيب وجمعه منفردا بذلك من بين الألفاظ بوضع المترادفين إذ لا يصدق الانفرد من بين الألفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الآخر إلا أن يراد من بين الألفاظ ولو في الجملة (قوله) كالصاحب بالقرائن المعجمة) أي التي تدل على أن المراد كل من المعنيين فيكون المشترك عام لهما وهو مثال للتجرد عن القرائن لا لتظهير كما قد يتوهم لأن القرائن المعجمة لهما غير المعينة لأحدهما فيكون المصاحب بالمعجمة مجردا عن المعينة (قوله) فيحمل عليهما) أي وجوباً لإذلا مانع من الحمل على الجميع وإلا فاما أن لا يحتمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحتمل على البعض فيترجح بلا مرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لأننا لا نسلم بطلان الإهمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان قاله البدخشي في شرح المنهاج ثم إن الحمل عبارة عن اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل عليه مراده فهو من صفات السامع وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة معناه فهو من صفات المتكلم وأورد أنه إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى أو نصلاً يقال فيه يحمل إذ لا يقال ذلك إلا عند انتفاء الظهور أو التخصيص على المراد منه وأجاب شيخ الإسلام بأن الحمل هنا مجازي وأن المراد انصراف اللفظ إليهما وقال سم لعل الأولى أن المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد الخ ثم قال شيخ الإسلام وتسمية الشافعي له ظاهراً فيها ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله العضد قال والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وخالفه المصنف في شرح المختصر فقال هو عنده كالعام وليس عاماً لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها ولا يخفى أنه لا خلاف بينهما لأن العضد

(قول المصنف و ظاهر فيهما الخ) لأن الأصل إرادة كل منهما لو ضمه له ولا مانع (قول الشارح) كالصاحب بالقرائن إلى آخره) مقتضاه سواء كان مثلاً أو نظيراً أنه ظاهر لأن نص بناء على أن القرائن قد تقع اتفاقاً بدون قصد (قول المصنف فيحمل عليهما) أي يجب على السامع حمله عليهما عند الإطلاق عملاً بالظاهر فيفارق مذهب القاضي بأن وجوب الحمل هنا للظاهر وهناك للاحتياط وليس مختار الشافعي أحسن من مختار القاضي خلافاً للسعد في حواشي العضد ثم إن المراد بصحة الإطلاق عليهم ما عند الشافعي والقاضي الصحة اللغوية بخلافها عند أن الحسين والغزالي فإن المراد بها الصحة العقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة (قوله) وهو باطل (أي ذلك) اللازم باطل بالاتفاق فإن منعت الملازمة مستنداً بأنه يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للمجموع فجوابه أن استعماله في المجموع حيث يكون استعمالاً في أحد المعاني ولا نزاع في صحته قاله السعد في التلويح (قوله) لكن قد

يشكل الخ) اختار عبد الحكيم في حواشي القطب أن المراد التخصيص التعيين والجعل لا الحصر وبه يندفع إيراد المترادفين

(وعن القاضي) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعجمة (بجمل) أى غير متوضح المراد منه (ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين) البصرى (والغزالي يصح أن يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لأنه) أى ما يراد من معنييه (لغة) لا حقيقة ولا مجازا المخالفة لوضعه السابق إذ قضيته أن يستعمل في كل

بين أن أحد قسميه مختلف الحقيقة فلا يضره تسميته عاما ولا يؤثر فيها أن العام في الأصل غير مختلف الحقيقة (قوله وعن القاضي الخ) ما نقله عنه المصنف هو الذى نقله عنه الامام الرازى والذى في تقريب القاضي لا يجوز حمله عليهما ولا على أحدهما إلا بقرينة ويعدان يقال هذا مقيد لذلك (قوله احتياطا) أى لا من حيث أنه ظاهر تالسم في إطلاقه نظر إذا الاحتياط قد لا يكون إلا في حمله على أحدهما فقط كالا يخفى على المتأمل اه يريد أنه قد يكون الاحتياط في الحمل على أحدهما كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فانه محتمل لكل من معانيه إذ يحتمل أن يكون النهى معلقا برؤية جميع المعاني وبرؤية واحد منها والاحتياط هنا الحمل على أحدها لا كلها (قوله والغزالي الخ) قال الكوراني نقل المصنف عن الغزالي انه يصح أن يراد بالمشارك المعنيان باللغة وفي شروحه أى لا حقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصفي لا يدل على شيء من ذلك ثم ساق عبارة الغزالي وقال في آخرها وليس في هذا الكلام شيء بما قاله المصنف لأنه لا حقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليشمل المعاني المرادة من اللفظ بل تقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظا على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة واجاب بم بأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف عن الغزالي في غير المستصفي لأن كتيبه الاصولية تنحصر فيه ولا مفاداته الاصلية مختصة بكتبه فجاز أن يكون النقل المذكور في غير المستصفي او من مفاداته التي لم توضع في كتيبه والمصنف ثقة مطلع على انه يؤخذ من كلامه في المستصفي قبيل ما نقله الكوراني ما قاله المصنف فانه قال احتج القاضي أى على صحة استعمال المشترك من معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى آخر جاز فإى بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ لكل بخلاف ما إذا قصد بلفظا مؤنن الدلالة على المؤمنين والمشركون جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركون بخلاف اللفظ المشترك فتقول إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرّة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كإفى لفظ المؤمنين فان العرب وضعت إسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع اه فقوله فتقول إن قصد الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كالا يخفى واما قوله بل تقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط لان المصنف وشرحه لم يدعوا عن الغزالي أن اللفظ المشترك استعمل في اللغة استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وإن صح عقلا أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر اه هذا محصل ما قاله وأقول أن ما ادعاه من الجواز وأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف الخ لا يجدى نقعا في الرد على الخصم وليس من القوانين الموجهة وإن كثرت من أمثاله في مقام الرد عليه وعلى الناصر واما ما ساقه من عبارة المستصفي قائلا انه عين ما نقله المصنف ففيه مناقشة لان الغزالي عبر بالامكان وهو محتمل للامكان الفرضي والامكان الوقوعي والاستدراك يرجح إرادة الاول لاسيما وقد عقبه بقوله كإفى لفظ المؤمنين فان شموله للكافر على سبيل الفرض العقلي فقوله فهذا ممكن أى يمكن فرضه واما المصنف فقد عبر بلفظ الصحة المتبادر منها الحصول بالفعل او الغرض المطابق للواقع وكلاهما لا يتم ففرق بين العبارتين تأمل (قوله لمخالفة الخ) لانه إنما وضع لكل على حدة وفيه أن غايته نفي الحقيقة دون المجاز فانه لا يلزم موافقته للوضع واجيب بان المجاز تابع للحقيقة فاذا كانت لا تستعمل إلا في المعاني مفردة فكذلك المجاز ولا يخفى بعده وحيث قد لا دليل لا ينتج المدعى (قوله لوضعه السابق) أى على الاستعمال على وضع آخر (إذ قضيته الخ) فانه وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر

(قوله قلناه بظوله) هى عبارة التلويح بالحرف (قوله فالمراد بحمله الخ) قد عرفت أن المراد وجوب الحمل على السامع وهو الموافق لما قاله سم (قوله وبمصاحبة القرائن الخ) أى كما نص عليه الشارح بقوله كالمصحوب بناء على أنه مثال (قوله لا ينافى استعماله مع الآخر) لان معنى استعماله فيه منفردا أن يكون متعلق الارادة بدون شرط انضمام الآخر اليه وهو هنا كذلك تدبر (قول الشارح لوضعه السابق) أى السابق على الاستعمال فيهما معا وهو الوضع لكل بانفراده (قول الشارح إذ قضيته الخ) هذا التعليل من طرف أبي الحسين والغزالي وهو مبني على أن اللفظ موضوع للمعنى مع النظر لعدم معنى آخر وهو مردود كما مر بأن مختار الشافعى ومن معه أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط افراد واجتماع نص عليه العضد والسعد وهو معنى كلام سم هنا وكلام المحشى مكابرة لا تسمع واعلم أنه على مختار الشافعى يكون من قبيل العام فالعام عنده

قسمان قسم مختلف الحقيقة وقسم متفقها

منهما منفردا فقط وعلى هذا النفي البيانون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (في النفي لا الاثبات) فنحو لا عين عندى يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندى عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد ويزاد النفي على الاثبات معهودة كافي عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفي نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كافي الأمثلة المذكورة فإن امتنع كافي استعمال صيغة أفعل في طلب الفعل والتهديد عليه على ما سياتى مرجوحا أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعاً ولظهور ذلك سكوت المصنف عن التنبيه عليه (والأكثر) من العلماء (على جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندى عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذها

وفيه أن عدم النظر إلى الآخر لا يستلزم النظر إلى عدمه ودعوى الاستلزام بما لا دليل عليها (قوله منفردا) متعلق بالاستعمال أى لا دون هذا الاستعمال ونظر فيه الناصر بأنه قدم أن الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظرا إلى عدمه يريد أن قولنا من غير نظر إلى الآخر بيان للاطلاق لا قيد معتبر في المفهوم كما قالوا في الماهية لا بشرط شيء وإن قيد فقط يفيد اعتبار عدم مصاحبة الآخر كدنى الماهية بشرط لا شيء ومعلوم أن الثاني أخص من الأول ولا شك في تباين مفهومي العام والخاص ويكفى هذا القدر في الاعتراض وأما أنه من قبيل التناقض كما فهم سم فلا داعي له وإن أمكن رجوعه إليه وقد يجاب بان الشارح بصدد توجيه كل قول بحسب ما يناسبه وجاز أن لا يسلم صاحب كل قول ما علل به مخالفته ولا يرد الاعتراض إلا لو كان التوجيهان لقول واحد أو ما قول سم على أنه إن أراد الخ فتكلف بل تعسف لا يرضى بمثله من ذاق حلالة المتقول والكلام في غنية عنه وبالجملة فهذا الاعتراض وجوابه على الوجه الذي قرره سم بما لا ينبغي أن يسطر في الصحف (قوله وعلى هذا النفي) لم يقل وعلى هذا القول لأنه لم يقع منهم التصريح بالصحة عقلا وإنما وقع منهم التصريح بالمنع لغة (قوله وغيرهم) أى كالحنفية كما نقله الكمال في تحريره (قوله يجوز لغة أن يراد) أى يجوز ذلك مجازا على الراجح والمراد بالنفي ما يشمل النفي والاثبات ما يشمل الأمر (قوله وزيادة النفي الخ) جواب عما يقال للفرقة بين النفي والاثبات بلا فارق (قوله دون المثبتة) أى فلا تعم عمر ما شموليا (قوله وهو أنسب) أى بكلامه السابق (١) قال الكمال أن يجوز أنسب من وجه آخر هو أولى بالاعتبار وهو أن قوله يصح عقب قوله يصح أن يراد أنه لغة يوم أن المعنى وقيل يصح أن يراد في النفي دون الاثبات لأنه لغة وليس المعنى على ذلك فعدل إلى قوله يجوز لبعده عن الإيهام مع كونه بمعنى يصح (قوله فيما إذا أمكن) أى في الإرادة لا في الخارج لأنه ذكر من جملة الأمثلة أقرأت هنداً أى حاضت وطهرت (قوله فإن امتنع) بأن كان المعنيان ضدّين (قوله في طلب الفعل والتهديد) فإن طلب الفعل والتهديد عليه ضدان لأن مقتضى الطلب الثواب ومقتضى التهديد العقاب (قوله ولظهور ذلك) أى القيد (قوله باعتبار معنييه) وكذا تنبيهه ومقتضى هذا أن العلم العارض الاشتراك فيه الخلاف مع أنه متفق عليه وأجاب الجار بردي في شرح المنهاج بأن الجمع في العلم لا يؤدي إلى اللبس وفي مثل العميون يؤدي إليه لاحتمال إرادة المختلفات أو المتغيرات اه قال البدخشي والحق أنه لا يجمع إلا بعد التناول بالمتواطىء كالسمعى يريد مثلا اه قال الناصر وكان ينبغي للشارح أن يزيد أو معانيه لأجل الثاني من مثاليه اه ودفعه سم بأن ذلك علم من قول المصنف في أول المسئلة على معنييه مثلاً فانه أشار إلى أن ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين أو الأكثر فلم يحتج الشارح هنا لزيادة أو معانيه (قوله وتريد مثلاً) أشار به إلى أنه لا فرق في أفراد الجمع بين كونها أفراد المعان كما في المثال الثاني أو أفراد معنيين كافي الأول واما جمعه باعتبار أفراد

(قول الشارح وزيادة النفي الخ) فيه أن تلك الزيادة إنما جاءت في النفي من عدم صدقه عند تحقق بعض الأفراد بخلاف الاثبات وهنا المدار على صحة تناول اللفظ وهو موجود في النفي والاثبات جميعاً (قوله واجتماع طلب الفعل الخ) أى في أن واحد من طالب واحد (قول المصنف والأكثر الخ) وجهه أن الجمع هو المفرد مع زيادة العلاقة ومقابله ينظر إلى المعنى والكلام إنما هو في اللفظ

(قول الشارح لا يبنى عليه فيها فقط) لعله نقي البقيد مع القيد لا القيد فقط إذ لا معنى لبناء صحة الجمع باعتبار المعاني على المنع ولذا قال الشارح بل يأتي دون بل يبنى تأمل (قول الشارح هل يصح أن يراد بها) بأن يراد في إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي (٣٩٠) فهذا هو المتنازع فيه على قياس ما تقدم في المشترك أجاز استعمال اللفظ في معنى مجازي

(ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبنى عليه) في صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبنى على المنع والأقل على أنه لا يبنى عليه فيها فقط بل يأتي على المنع أيضا لأن الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمال كل مفرد في معنى ولولم يقل المصنف ان ساغ الزيد على ان ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبنى على المفرد صحة ومعنا وقيل لا بل يصح مطلقا فؤدى العبارتين واحد والإفادة أصرح في التنبيه على الخلاف (وفي الحقيقة والمجاز) هل يصح

معنى واحد فلا خلاف فيه (قوله ان ساغ ذلك) شرط لصحة الجمع وأورد أنه يصير المعنى ان صح الجمع فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وأجيب بأن الشرط هو القول بالصحة والمعنى ان قيل الخ (قوله وهو ما رجحه ابن مالك) وقد استعمله الحريري في بعض قصائد المقامات فقال

جاد بالعين حين أعمى هواه قلبه فائثنى بسلا عيسين

يريد الباصرة والذهب وعليه حديث أبي داود باسناد جيد الأيدي ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى تليها ويد السائل السفلى أفاده الكمال ولا يخفى أنه ليس في كلام الحريري جمع وإنما هو تنذية فالتشثيل به من جهة أن التنبيه في حكم الجمع كانه عليه وان الاستشهاد بالحديث مبنى على ان استعمال اليد في النعمة حقيقي وليس كذلك بل هو مجازي (قوله مبنى عليه) أى على المفرد المشترك لقول الشارح في صحة إطلاقه الخ ويجوز عود الضمير إلى جواز استعمال المفرد في معنييه وهو أولى لعدم الاحتياج لقوله في صحة إطلاقه الخ (قوله كأن اتنع) أى من الجمع مبنى على المنع في الاستعمال وهذا يشير للأمر الثاني فأفاد بقوله مبنى عليه الخلاف في بناء جمع المشترك باعتبار معنييه على ما ذكر والخلاف في جواز جمعه أيضا لبناء المنع على المنع المستفاد من بناء جواز الجمع باعتبار معنييه على جواز إطلاق المفرد عليهما وأفاد قوله ان ساغ الخلاف الثاني كما أفاده البناء المذكور ولكنه أصرح منه في التنبيه عليه كما ذكره الشارح (قوله والأقل) مقابل قوله والاكثر وقوله على أنه أى الجمع لا يبنى عليه أى على المفرد فيها أى في الصحة بل وإن قلنا بالمنع (قوله لان الجمع الخ) إشارة إلى الفرق بين الجمع والمفرد حيث قيل بجواز الجمع ولم يقل بالصحة في المفرد (قوله في قوة تكرير الخ) فإذا قلت عندى عيون كأنك قلت عندى عين وعين وعين (قوله المزيد) بالنصب صفة ان ساغ (قوله فؤدى العبارتين الخ) أى عبارة ان ساغ وعبارة عدمها لان كل واحدة منهما أفادت بناء جواز الجمع وامتناعه على صحة استعمال المفرد في معنييه واعترضه الناصر بأنه ليس مؤداهما واحدا لان العبارة التي فيها ان ساغ إنما تدل على بناء الصحة على الصحة ولا تدل على بناء المنع على المنع وأما عبارة اسقاطها ففيها البناء أن عبارة المصنف ناقصة وأجاب سم بأننا لا نسلم ذلك لانه إذا كانت الصحة مبينة على الصحة يفهم منه أن المنع مبنى على المنع فبناء المنع على المنع وإن لم يستفد بطريق الصراحة فهو مستفاد بطريق المفهوم والمفهوم مدلول اللفظ فهو من المؤدى والشارح لم يدع إلا تأديتهما معنى واحدا وإن اختلفا في طريق الدلالة (قوله أصرح) التعبير به يقتضى ان في الاسقاط صراحة وهو كذلك (قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف) مبتدأ وخبر أى أن الخلاف في استعمال اللفظ المشترك في معنييه يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه (قوله هل يصح الخ) أى في جواب هذا الاستفهام وهو بدل اشتمال من الحقيقة والمجاز إذ الخلاف ليس في الحقيقة والمجاز ثم ان البيانين يمنعون الجمع بينهما ووافقهم الخفية

يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض فلا خلاف فيه وحينئذ قول الشارح هل يصح أن يراد بها معالج تصريح بأن عمل الخلاف إنما هو تلك الارادة وكذلك قال السعد لكنه قال أن اللفظ حيثئذ مجاز اتفاقا اما على القول باشتراط القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له والشارح خالف ذلك فيما ساقى وقال انه حقيقة مجاز باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وهذا هو الحق بناء على ما تقدم من أن اللفظ موضوع لكل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والقائل بأنه مجاز حيثئذ جعل الانفراد قيدا فيه وليس

كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قيدين لوصف الاستعمال لنفس المعنى * والعجب من السعد رحمه الله والاصوليون حيث قرر هذا الكلام في حواشي العنصر وجزم في حواشي التلويح بأن اللفظ حيثئذ مجاز اتفاقا ولعل مراده أنه اتفاقا للبيانين المشترطين

أن يكون المعنى وحده فليتأمل (قوله مبنى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا) أى ويكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين أما على أن يكون مجازاً فلا يضر هذا الاشتراط لأن البيانيين اعتبروا في وضع اللفظ للمعنى أن يكون بحيث يدل عليه وحده فالقرينة تنبع عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ويكون اللفظ مجازاً حيث على رأى البيانيين وإن قال السعد أنه اتفاق فتأمل فانه من (٣٩١) المزاتي (قوله فيكون الموضوع

له مراداً أو غير مراد) أى وهو محال (قول المصنف خلافاً للقاضى) لعل وجه خلافه هنا دون ما مر هو أن في المشترك المعنيين حقيقين لا حاجة للانتقال من أحدهما إلى الآخر فلا مانع أن يرادامعاً بناء على صحة اخطار أمرين معا بالبال في أن واحداً بخلاف الحقيقة والمجاز فانه لا بد في المجاز من الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازى فيكون مراد الذات على أنه متعلق الحكم ومراد الأجل الانتقال منه إلى المعنى المجازى فيلزم قصده وعدم قصده في آن واحد اللهم إلا أن يكون ذلك تبعاً وأما ما قيل أن إرادتهما جميعاً على وجه الحقيقة والمجاز تستلزم توجه ذهن إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجازاً وكل منهما قضية والذهن

أن يراداً معا باللفظ الواحد كفاي قولك رأيت الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) في المشترك (خلافاً للقاضى) أبى بكر الباقلاني في قطعه بعدم صحة ذلك قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولاً وغير الموضوع له معا وأجيب بأنه لا تنافي بين هذين وعلى الصحة يكون مجازاً أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره

والاصوليون يجوزونه قال السكالي في تحريره لا خلاف بين لمحققين في جوازه على أنه حقيقة ومجاز باعتبارين ولا في جوازه في معنى مجازى يندرج فيه الحقيقي ويسمونه عموم المجازاه مثل أن يراد بلفظ أسد المستعمل في الرجل الشجاع والحيوان المفترس مطلق صائل مثلاً فان هذا مركبى صادق عليهما صدق المتواطىء على إفراده وأن يراد بوضع القدم فيمن حلف لا يضع قدمه في دار زيد الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهو المجاز وقد نقض ابن السمعاني وغيره على الخفية بمسائل خالفوا فيها أصلهم منها ما قالوه من أنه لو حلف لا يضع قدمه في دار زيد ولم يسم دار ابعتها ولا نية له فانه يحنث بدخول ما يدخله زيد باعارة أو إجازة وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز لأن الإضافة إلى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي عن غير الملك (قوله أن يرادامعاً) لا يقال المجاز مشروط بالقرينة المانعة فكيف الجمع هـ لا نأقول اشتراط القرينة على القول بالمنع لا على القول بالصحة أو أن القرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده وهذا لا يتنافى جواز إرادته مع غيره (قوله خلافاً للقاضى) قال زكريا كذا نقله عنه المصنف ووجهه الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله في حقيقته ومجازه وانما منع حله عليهما بلا قرينة فاختلفت مسألة الاستعمال بمسئلة الحمل ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعاني إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته والامتنع الحمل قطعاً (قوله لما فيه) هذا استدراك بوجه عقلى والحق أن الامتناع من جهة اللغة (قوله حيث أريد) حيثية تعليل (قوله وغير الموضوع له) أى أولاً (قوله بانه لا تنافي) لأن شرطه اتحاد الحمل ولم يتحد (قوله يكون مجازاً) لانه إنما وضع للحقيقة وهنا استعمل فيه وفي غيره فاستعمل في غير ما وضع له أولاً لأن الشئ مع غيره غير نفسه (قوله باعتبارين) أى باعتبار ما وضع وما لم يوضع له وهذا أن استعمل في المعنيين من حيث وضعه لكل واحد على حدة فان استعمل فيهما من حيث وضعه لا مركبى يندرجان تحته فهو من عموم المجاز وقد علمت الاتفاق عليه (قوله على قياس ما تقدم عن الشافعى) راجع

لا يتوجه في حالة واحدة إلى حكيم باتفاق العقلاء انما المختلف فيه

توجه ذهن إلى تصورين فوهم إذ القضية المحكوم فيها بان هذا حقيقة وهذا مجاز لا موجب لاختطارها بالذهن حيث أصلا بل الحاصل فيه وقت الاستعمال هما التصوران فقط كما يعرف بالتأمل (قول الشارح يكون مجازاً) أى بان يراد باللفظ مجموع المعنى الحقيقي والمجازى وفيه أن الكلام في إرادة كل من المعنيين لافى إرادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه على أنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء بحيث لو انتهى انتهى الكل عرفاً قاله السعد

(قول الشارح ويحمل عليهما مع الخ) يعني أن عل الخلاف هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم تقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده فيحمل عليه فقط أو لم تقم قرينة أصلا فيحمل على الحقيقة كذا قررته المصنف في شرح المنهاج ناقلًا له عن والده (٣٩٢) قال لكن ينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر استعمال المجاز كثرة

يوازيها الحقيقة بحيث يتساويان فهما عند الإطلاق كما نقله المصنف من القواطع لابن السمعاني (قوله قد يقتضى الخ) فيه أن قيام القرينة هو وجدانها وقد نص عبد الحكيم في حاشية المطول على أنه وإن كان المعبر هو نصب المتكلم للقرينة إلا أنه لما عثر الاطلاع على قصده أقاموا الوجود مقام النصب وحيث فلا سكوت عنها في الاستعمال (قوله لأنه يمكن الخ) فيه أن ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها إن دل على نفي الوحدة فقط فقد دل على إرادة غير الحقيقة معها وهو حيث ذكاف في الاستعمال والحمل وإن دل على نفي المقيد والتقدير جميعا لم يكن كافيا في أحدهما كما يعرفه المتأمل (قوله وهذا نظير جمل عموم متعلق الامر الخ) فيه أن عموم متعلق الامر خارج عن محل التجوز وهو صيغة الامر

ويحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى أو لامستم النساء على الجنس باليد والوطء (ومن ثم) أي من هنا وهو الصحة الراجعة المبني عليها الحمل عليهما أي من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملا لصيغة أفعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والتدب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا للواجب والمندوب (خلافاً لمن خصه بالواجب) بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (للقدر المشترك) بين الواجب والمندوب أي مطلوب الفعل بناء على القول الآتي أن الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والتدب

لقوله أو حقيقة ومجازاً وغيره عائد لقوله مجازاً (قوله إن قامت قرينة الخ) فيه تنبيه على أن محل الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم يقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها فتحمل عليها فقط أو على قصد المجاز وحده فتحمل عليه فقط أو لم يقم قرينة على قصد المجاز ولا انتفاء فتحمل على الحقيقة فقط ثم إن ذكر القرينة في الحمل دون الاستعمال مع أنه لا بد فيه من القرينة أيضا لأن القرينة هنا خاصة وهي الدلالة على إرادة الحقيقة مع غيرها وذلك لا يكون إلا في الحمل لافي الاستعمال فإن المشترك فيه القرينة المانعة من الحقيقة فقط وإلا الحمل على الحقيقة فظهر الفرق (قوله كما حمل الشافعي) والقرينة الدالة على إرادة المعنيين مشاركة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في المعنى الذي لا تجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة (قوله على الجنس باليد) الذي هو حقيقة والوطء للذي هو مجاز وكذا حمل الصلاة في قوله تعالى لا تقرؤا الصلاة وأنتم سكارى على الصلاة لقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وعلى مواضعها لقوله تعالى إلا عابري سبيل (قوله الراجعة) المستفادة من لام العهد في قوله الخلاف أي المعهود ترجيحه (قوله عم نحو وافعلوا الخير) أي عم نحو الخير في نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والتدب أو أن المراد عم افعلوا في نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وتدب المندوب ثم أن قوله ومن ثم الخ يقتضى أن العموم مسبب عن حمل صيغة أفعل على معنيها مع أن حملها على معنيها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا الخ ويحاجب بأن المراد أنه لا أجل ما ذكر عم ذلك أي حكم بعمومه لا أجل حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لأجل صلاحية نحو الخير للعموم فانه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم

(قوله)

فصلح أن يكون قرينة وما ذكره أشبه بالعلاقة لكن كلامه هنا مبني على ما سيأتي من أن التجوز في المتعلق (قول المصنف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) أي شملهما بأن كانا متعلقين له وذلك للعموم لأجل الحمل المتقدم أنه مبني على الصحة وهو حمل صيغة أفعل على المعنيين وحيث فالحمول هو صيغة أفعل كما يصرح به قوله حملا لصيغة أفعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والتدب والقرينة شمول المنعك ولا إشكال في ذلك بوجه تدبر

(قول الشارح أو تساويا في الاستعمال) تقدم عن ابن السمعاني مثله في الحقيقة والمجاز وانظر ما وجه تركه هناك (قول الشارح واطلاق الحقيقة الخ) وكذلك اطلاقهما على استعمال اللفظ في المعنى قال السعدو حل هذين الاطلاقين على خطأ العوام من خطأ الخواص (قوله ان كانت بمعنى الفاعل) بان تكون مأخوذة من حق اللازم واطلاق الحقيقة (٣٩٣) على ذات الشيء المناسبة لهذا المعنى

لكونها ثابتة لازمة ثم ان هذا الوجه ساقط عن درجة الاعتبار لان اللفظ إنما يصير حقيقة بالاستعمال فالانساب به الحقيقة بمعنى المثبتة (قوله) فالتاء فيها للتأنيث لان فعلا بمعنى فاعل لا يستوي فيه المذكور والمؤنث والحقيقة هنا صفة للكلمة فدخلت التاء (قوله) وان كانت بمعنى المفعول بان تكون مأخوذة من حق المتعدي (قوله) وان استوى فيه المذكور والمؤنث أى بان كان مستعملا استعمال الاسماء الجامدة بان لم يجر على موصوف مذكور أو مقدر كما هنا فلا تدخل التاء الفارقة إذ لا تدخل المفرقة إلا في المشتقات (قوله) بل لنقل اللفظ من الوصفية) بان اعتبر صفة لمؤنث غير مذكور ثم نقل عنه واعلم انهم فرقوا بين فعيل بمعنى فاعل وفعيل بمعنى مفعول بان ما كان بمعنى فاعل الاغلب فيه قصد الحدوث فاشبه الفعل والفعل يجب فيه الفرق

أى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يراد ما باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لا أشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجعة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويان في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع) له ابتداء

(قوله أى طلب الفعل) بيان للقدر المشترك قال سم وهذا غير لازم بناؤه على ما ذكر لجواز أن يقال انه موضوع للقدر المشترك على طريقة عموم المجاز (قوله) وتريد السوم) والعلاقة السببية والمسببية (قوله) والشراء بالوكيل) لعلاقة المشابهة في الادخال في الملك في كل (قوله) فيه الخلاف) اشارة الى ان قطع القاضي السابق لا يأتي هنا لانتفاء علته (قوله) وعلى الصحة الخ) أى ويتفرع على الصحة انه يحمل اللفظ الواحد على المجازين (قوله) أو تساويان في الاستعمال) لم يذكر الشارح هذا القيد إلا في المجازين فيهم اختصاصه بهما وليس كذلك بل هو معتبر في الحقيقة والمجاز أيضا وعليه جرى البرامى في شرح ألفيته (قوله) ولا قرينة تبين أحدهما) وإلا حمل عليه وأما القرينة المانعة من الحقيقة فلا بد منها (قوله) اسم الدال) وهو اللفظ وقوله على المدلول وهو المعنى قال التفتازاني فهو من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص اه وفيه تعريض بصدر الشريعة حيث قال ان هذا من المجاز أو من خطأ العوام على سبيل التريدها قال بعض الفضلاء وهذا حتى لان ذلك الاطلاق ان كان مع الخبرة وملاحظة انه من اطلاق الدال على المدلول كان مجازا وان كان للغة عن أصل الاصطلاح وعدم التفتن لتعيين المحل الذى ينبغى أن يطلق عليه كان من خطأ العوام (قوله) الحقيقة) قدم الكلام عليها كغيره لان التقابل بينها وبين شبه التقابل بين العدم والملكية لا تقابل العدم والملكية كما قد يتوهم إذ ليس المجاز عدم الحقيقة عما من شأنه ان يكون متصفا بها وهو ظاهر إلا أنه لما كان الاستعمال فيما وضع له جزء مفهوم الحقيقة وعدم الاستعمال فيه لازم مفهوم المجاز كان بينهما شبه تقابل العدم والملكية ومفهوم الملكية اشرف لكونه وجوديا وأيضا الاعداد إنما تعرف بملكاتها وهى فعيلة بمعنى فاعلة أو مفعولة من حق الشيء ثبت ثبوتها مكانها الاصل فهى ثابتة فيه أو مثبتة والتاء على كل النقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث لانه غير منظور اليه ووجه كونه للنقل ان المنقول فرع المنقول عنه كما أن المؤنث فرع المذكر (قوله) لفظ) عدل عن المنقول مع انه جنس قريب لاشتهاره في الرأى والاعتقاد وعن الكلمة ليشمل المركب على ما هو الحق من أنه موضوع قال معرب فارسية العصام ان بعض القوم خصص الحقيقة والمجاز والكناية باللفظ المفرد والحق عمومها الى المفرد والمركب كما اختاره المحقق هنا إذ الوضع ليس مختصا بالمفرد بل ما يعم المفرد والمركب فيلزم من عموم الوضع عموم ما يدور عليه أيضا فكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة إما مفرد أو مركب وساق أمثلتها وبهذا استغنيت عما أطال به العلامة تان بما يشوش الاذهان (قوله ابتداء) خرج المجاز فان وضعه ليس ابتداء بل بالنسبة لغيره فان أصل وضع اللفظ

(٥٠ - عطار - أول) بين المؤنث والمذكر بالتأويله على الوضع الاصل للفعل وهو نسبة الحدث للفاعل

ون ما كان بمعنى مفعول فيهما وفيه كلام يعلم من شرح الرضى للسكاكية (مبحث الحقيقة) (قول المصنف لفظ الخ) يتناول لركب وهو وان كان موضوعا باعتبار الهيئة التركيبية على التحقيق لكن لا يطلق عليه الحقيقة في الاصطلاح قاله عبد الحكيم على لطلول وبه يعلم اندفاع ما قاله سم هنا (قوله) عدم توقف الخ) بان لا يكون الوضع معنى يجب أن يكون بينه وبين معنى آخر علاقة تصحح الوضع له

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والفاظ كقولك خذ هذا الفرس مشير إلى حمار والمجاز (وهي لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد الحيوان المفترس (وعرفية) بأن وضعها أهل

(قوله) لأنه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور (لأن استعمال أهل الشرع لها في الدعاء الموضوع له لغة لا يصح إلا بملاحظة وضع الشرع وكون الدعاء من توابعه وكذلك استعمال أهل اللغة في الأركان واعلم أنه على هذا الكلام يتعين أن يكون المجاز موضوعاً له كما هو رأى الأقل إذ لو جرينا على رأى الأكثر مع أنه يكفي في استعمال اللفظ في المعنى المجازي مجرد المناسبة لم يخرج المجاز أصلاً لاستعماله فيما وضع له ابتداءً وصنيع سم هنا ربما أفاد أن هذا الجواب مبنى على عدم وضعه (قوله) ولهذا قال المضد (الخ) قال السعد لا خفاء أن هذا ليس وضعه الأول لأنها صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة (قوله) ما لم يتعين ناقله (أي من نقله عن الاصطلاح اللغوي

المعنى الحقيقي والمجاز موضوع له ثانياً بالتوسع وبهذا يظهر أن المراد بالوضع في التعريف ما هو أعم من النوعي والشخصي وبه يندفع ما قيل إن أريد بالوضع الشخصي خرج عن التعريف ما وضعه نوعي من الحقائق كالاشتقاقات وإن أريد ما هو أعم دخل المجاز وإن أريد النوعي خرج من الحقائق ما وضعه شخصي ولا حاجة إلى ما أجاب به الناصر من اختيار ما هو أعم وإخراج المجاز بقوله وضع بناء على أن الوضع تعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فإنه على أحد القولين في تفسير الوضع وإن المجاز غير موضوع وأورد أنه لا يشمل المشترك بين معنيين حقيقتين فإنه لم يوضع للثاني ابتداءً ولا يشمل ما لا وضع له ثان من الحقائق فإن قوله ابتداء يقتضي بفهمه أنه لو وضعاً ثانياً والجواب أن المراد بقوله ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر فلا يكون تابعا لغيره ووضع المشترك للمعنى الثاني غير تابع للاول كما مر وما ليس له وضع ثان من الحقائق يصدق عليه أنه غير تابع لغيره وأورد أيضاً أنه كان الأولى أن يزيد قيد في اصطلاح التخاطب ليخرج من المجاز ما له معنى حقيقي باصطلاح آخر كالصلاة المستعملة في الدعاء عند أهل الشرع والجواب أن قيد الحثية ملاحظ في مثل هذا التعريف أي من حيث أنه موضوع له واستعمال الشرعي الصلاة مثلاً في الدعاء ليس من حيث أنه موضوع له بل للعلاقة التي بينه وبين الأركان لكنه يلزم على هذا الجواب استدراك قوله ابتداء فيجيب بأن قيد الحثية وإن كان مراداً في مثل ما نحن فيه وسلبنا كفايته هنا في الإخراج لانسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض عنه والتصريح بما يغني عنه بل هو بمنه قال شيخ الإسلام وأورد على التعريف الاعلام فإن الحد صادق عليها وليست بحقيقة ولا مجاز ويحجب بحمل هذا على اعلام صدرت عن لا يعتبر وضعه كما هو الغالب أما الصادرة ممن يعتبر وضعه فهي حقيقة ومجازاه (قوله المهمل) أراد به غير الموضوع له بدليل ما بعده وهو خارج بقوله المستعمل فيما وضع له (قوله) وما وضع ولم يستعمل (خارج بقوله المستعمل أن شرط في الاستعمال القصد الصحيح فإن الغلط اللساني لا قصد معه وإن لم يشترط كان خارجاً بقوله وضع فإن اللفظ الواقع غلطاً لم يستعمل فيما وضع له قال منجم باشا في حاشيته على تعريب الرسالة الفارسية الاستعمال إطلاق اللفظ على معنى وإرادة فهمه منه فيكون لإرادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال المصطلح الواقع على قانون الوضع اعني الاستعمال الصحيح ثم قال ولا يتوهم من أخذ إرادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال توقف الدلالة الوضعية على الإرادة المعترض على من زادها في تعريف الدلالة الوضعية فإن إرادة الفهم غير فهم الإرادة والمألزم في الاستعمال هو الأول وأما الثاني فليس له دخل لافي تمام الدلالة الوضعية ولا في صحة الاستعمال قيل أن الغلط الجنائي حقيقة لأن اللفظ مستعمل فيما وضع له والخطأ إنما هو في إثبات الصورة لغير ذي الصورة اه وأقول هو مفرع على أن التصورات لا يقع فيها الخطأ وتقدم الكلام فيه في المقدمات (قوله) أو توقيف (أي على أن الواضع هو الله تعالى وأورد الناصر أن الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو غير التوقيف فإنه تفهيم المعنى وإيضاحه إذ ينبغي أن أول عبارة المقيد أن الواضع هم على كل حال ولو قال بأن واضعها واضع اللغة أعم من أن يكون هو الله أو غيره كان أولى وأجيب باسم أن المراد وضعها حقيقة على أن الواضع البشر أو حكما على أن الواضع هو الله فإن استعمالهم لها وظهورها على ألسنتهم كالوضع وإنما ارتكب الشارح هذا لأجل النسبة في قوله لغوية فإنها لا تنسب لهم إلا إذا كان الواضع لهم ولو عبر كما قال لدخلت الشرعية وقد يقال كان يمكن الشارح الاستغناء عن ذلك بأن يقول بأن يكون موضوعاً بينهم

(قوله وكان هذا الخ) حيث كان معنى يعين الناقل اختصاصه بقوم مخصوصين ومعنى عدمه عدم ذلك فلا معنى لهذا الكلام تدبر (قول الشارح بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة الخ) أى من نقله لغيره سواء كان مناسباً للنقل عنه أولاً (قول المصنف ونفى القاضى الخ) أى نفي وقوع الحقيقة الشرعية في كلام الشارع قال القاضى ومتابعوه لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لأفهمها للمكلف لأن الفهم شرط التكليف ولو أفهمها إياه لنقل إلينا ولو نقل فاما (٣٩٥) بالتواتر ولم يوجد أوبالآحاد فلا يفيد

القطع والجواب أنها فهمت بالترديد بالقرائن كالإطلاق يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى لا متناعه بالنسبة لمن لا يعلم شيئاً من الألفاظ كذا ذكره العضد آخر وهو يفيد أن مذهب القاضى أن الألفاظ الواقعة في كلام الشارع باقية على معانيها اللغوية وهو الحق في مذهب القاضى وإن اضطربت عبارات القوم في التعبير عنه قال الصفوى في شرح المنهاج اضطربت عبارات القوم في التعبير عن مذهب القاضى والذى قاله الأستاذ في شرحه مختصر المنتهى أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالإسلام والصوم واليمان والكفر في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم الحقيقي بل هي مقررة على حقائق اللغات لم تنقل إلى غيرها اه فعلم أن الشارح رحمه الله إنما جرى على الحق في مذهب القاضى خلافاً لما ذكره

العرف العام كالأبواب لذوات الأربع كالخمار وهي لغة لكل ما يدب على الأرض أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الاوليان) أى اللغوية والعرفية بقسمها جزماً وفي خط المصنف الاوليان بالفوقانية مثنى الاول وهى لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير الاول كذا ذكره النووى في مجموعه فثناه الاوليان بالتحانية مع ضم الهمزة (ونفى قوم إمكان الشرعية) بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره (و) نفي (القاضى) أبو بكر الباقلاني (وابن القشيري وقوعها) قالوا ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوى أى الدعاء بخير

ه لا يقارن في تقسيم الحقيقة إلى هذه الأقسام تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره فان المعروف الحقيقة العرفية عند أهل الأصول ه لا نقول التقسيم لمفهوم الحقيقة من حيث هي (قوله العرف العام) وهو ما لا يتعين ناقله (قوله لذوات الأربع) قال البدخشى خصها العرف بذوات الحوافر وهي الخيل والبغل والخمار فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء (قوله ما يدب على الأرض) أى مثلاً (قوله أو الخاص) وهو ما تعين ناقله ومن هذا القبيل الأعلام الشخصية فان واضعها خاص وهو المسمى وأورد أن العرف الخاص ما خص طائفة والأعلام ليست كذلك فلا ظهر أنها من العرف العام وأورد أن العام لا يتعين واضعه وهذه واضعها معين فانما يجزم بأن الواضع واحد أو اثنان مثلاً وإن لم يعرف خصوصه ويجاب بأن هذا باعتبار الغالب أو أن شيوع هذه الأعلام فيما بينهم وموافقهم عليها بمنزلة الوضع (قوله بأن وضعها الشارع) هذا ما عليه الجمهور خلافاً لمن قال إنها عرفية للفقهاء فاذا وجدت الصلاة والزكاة ونحوهما في كلام الشارع محتملة للمعنى الشرعى والمعنى اللغوى - لم تل على الشرعى عند الجمهور وعلى اللغوى عند غيرهم اه زكريا (قوله جزماً) تبع في الجزم بوقوع العرفية الزركشى قال العراقي وهو مسلم في العرفية الخاصة أما العامة فانكرها قوم كالشرعية اه زكريا (قوله وهى) أى الاول (قوله قليلة) أى فى أصل اللغة وقوله حرث على الألسنة أى السنة الماردين فلا تافى (قوله فى مجموعه) هو شرح المذهب (قوله ونفى قوم إمكان الشرعية) هو كإقال وأما قول الإمام والآمدى أنها ممكنة اتفاقاً فلمهما لم يطلع على قول الثاني أو لم يعتبر اه زكريا (قوله بناء على أن بين اللفظ والمعنى الخ) فيه نظر ماؤلاً فهذا التعليل لا ينتج المدعى إذ لا مانع من تحقق المناسبة بين معنيين سلبنا أنها لا تكون إلا بين اللفظ ومعنى واحد لكن لا يفيد نفي الحقيقة المرتجىة غير المنقولة إذ لا يلزم من نفي المنقول نفي غيره فانه لا يلزم من نفي الإخص نفي الاعم وأما ثانياً فهذا التعليل يوجب عدم نفي العرفية أيضاً وقول سم أن هؤلاء القوم لعلمهم يلتزمون نفي العرفية أيضاً وإنما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفي غيرها مع احتمال فرقه بينهما والتصرف في الدليل بحيث يخص الشرعية مردوداً فانه مثله يتوقف على النقل لا على مجرد الترجي والاحتمال لأن المصنف بصدد نقل الأقوال فلو وقع منهم تصريح بذلك لنقله تأمل (قوله ونفى القاضى الخ) قال إمام الحرمين في البرهان نقلاً عن القاضى أنها مقررة على

العضد أولاً من أن مذهب القاضى أن هذه الألفاظ مجازات لغوية في كلام الشارع كما بينه السعد فان هذا لا يوافق دليل القاضى وبهذا ظهر أن ما قاله الناصر هنا منشؤه عدم التأمل وإن ما قاله سيم في دفعه خروج عن الحق كما يعرفه من تأمل كلام العضد وحواشيه ثم إن هذا الخلاف إنما هو في الألفاظ الواقعة في كلام الشارع أما الواقعة في كلام أهل الشرع أعنى أهل الكلام والفقه والأصول فلا كلام في أنها صارت حقائق شرعية في معانيها أما باشتغالها فيما بينهم أو بوضع الشارع إياها لها على خلاف رأى

لكن اعتبر الشارع في الاعتداده أموراً كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقاً وقوم) وقعت

حقائق اللغات لم تنقل ولم يزد في معناها وشم قال واستمر القاضي على لجاح ظاهر فقال ان الصلاة الدعاء والمسمى به في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال ثم الشرع لا يزرع عن تسمية الدعاء المحض صلاة وطرد ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام وهذا غير سديد فان حلة الشريعة يجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ومسايق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس الامر كذلك اهـ وقال البدخشي في شرح المنهاج اختلف في تفسير قول القاضي فقال الاستاذ يعني أبا اسحاق الاسفرايني أن استعمال الشارع الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع اللغة بل هي مقررة على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أي هي باقية على معانيها اللغوية والإبداعات غير داخلية في معانيها قال العبري وكلام الاستاذ أولى بالاتباع لعلوم رتبته قال البدخشي أقول لا خفاء في ضعفه إذا تحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه إن أراد بتقريرها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لافي المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردي فهي مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لا تستعمل العام في الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع أن قول الشارع صلو ليس معناه افعلوا الدعاء الذي في ضمن الاركان الخصوصية وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها في هذه المعاني فله وجه والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الالفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها المناسبة أو لا واستعمالها فيها المناسبة بقرينة مجاز من غير وضع معن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتمة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما تحمل فاختار القاضي الثاني وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الأول وهو أنه بوضعها وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها الثواني أيضاً وأنها إذا وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من أهل اشرع تحمل على المعاني الشرعية اهـ كلام الفاضل البدخشي فقد علمت بما نقلناه عن البرهان وما نقله البدخشي عن الاستاذ أن كلام الشارع في تقرير مذهب القاضي موافق لما نقلناه وقد تبعهما في ذلك النقل المراغي وبقية الجماعة الذين ذكرهم البدخشي وإن ما قاله البدخشي يرجع للبحث في المنقول لا في صحة النقل وما قاله شارح المختصر وهو العضد تأويل لكلام القاضي وظاهر لك الحق عياناً وقد رت على تزييف ما تنازع فيه العلامتان الناصر وسم وإن كلاهما لم يصب المحزن إن كنت ذكياً فتبصر في كلام الافاضل تدبر ولا يهولك هذه التهايل وكثرة القول والقليل (قوله) لكن اعتبر الشارع الخ أي لا على أن هذه الامور جزء من مفهوم الصلاة وإلا كانت مجازاً لغوياً حقيقة شرعية ويحمل كلام الشارع على هذا المعنى توافق مع قول إمام الحرمين في البرهان والمسمى بها في الشرع إلى آخر ما تقدم (قوله) وقال قوم وقعت مطلقاً هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا

القاضي هذا هو الكلام الجيد في هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قول المصنف وقال قوم وقعت مطلقاً) مقابلة هذا وما بعده لكلام القاضي تفيد أن القاضي أنكرها مطلقاً دينية وألا وهو كذلك كما نص عليه الصفوى في شرح المنهاج ثم أن هؤلاء قالوا ان الايمان في الشرع هو الاعمال (قوله) دينية كانت الخ قال السعد الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً أو لا فيكون موضعاً مبتدأ والحقيقة الدينية اسم لنوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط ثم أن تسمية ما يجرى على الذوات سواء ذوات الصفات أو الموصوفات كالايان والكفر والمؤمن والكافر دينياً وما يجرى على الافعال المفتقرة إلى علاج كالصلاة والزكاة والمصلى والمزكى شرعياً والفرقة بينهما بما مر للمعتزلة وهي دعوى

لا برهان عليها اهـ (قوله) فهي على هذا مجازات لغوية الخ

بهذا تتم المذاهب الثلاثة وضعت ابتداء من الشارع مستعملة في معناها اللغوي استعير لفظها للدلول الشرعي ثم صارت حقيقة فيه (قول المصنف ومعنى الشرعي الخ) يعني ان الشرعي بقسميه أعني الفرعي والأصلي المعبر عنه بالديني هو ما لم يعرف ان هذا الاسم اسم له إلا من جهة الشرع فلا فرق بين الديني وغيره فالمراد بهذا رد تفرقة المعتزلة بينها (٣٩٧) بما مر كما مر عن السعد (قوله)

فلو اسقط اسمه لكان

أخصر) فيه أنه حيث ذكر بما

توهم ان نائب الفاعل

عائد للمعنى الذي هو المضاف

(قوله نعم قد ينفرد الخ)

الأولى تركه لأن المدعى ان

الأول بجامع هذه الثلاثة

أى يتحقق معها ان وجدت

(قوله لمناسبة هي ان الخ)

بيان للنسبة المصححة

للفعل وهو اتصاف الكلمة

بالتعدي أو كونها موضع

الاتصال وقد أشار إلى الثاني

بقوله وان المستعمل الخ

وقوله إلى المعنى المذكور

أى الكلمة الجائزة مكانها

الأصلي أو المجوزها مكانها

الأصلي فهو كقول الحقيقة

إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة

في مكانها الأصلي فحصل

التناسب بين لفظي الحقيقة

والمجاز ولا حاجة إلى جعل

المصدر بمعنى الفاعل أو

المفعول لتحقيق العلاقة

الصحيحة للنقل بدونه فتدبر

(قوله وسبب له) إذ لولا

استعمال ذلك اللفظ لم ينتقل

(قوله أو عقليا) صوابه

عربيا كما في نسخ (قوله

بمعنى اللفظ) بخلافه بمعنى

الكلمة فهو الفرد (قوله

(إلا الايمان) فانه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أى تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في الاعتداد به التللفظ بالشهادتين من القادر كسيأتى (وتوقف الآمدى) في وقوعها (والخيار وفاقا لابي إسحق الشيرازى والامامين) أى إمام الحرمين والامام الرازى (وابن الحاجب ووقوع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالايان فاتها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي (ومعنى الشرعي)

في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا ولا للعرب فيها تصرف وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى انه استعير لفظها للدلول الشرعي لبلالة ففى على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية هذا والخيار عند المصنف ماسيد كراه زكريا (قوله الايمان) أى فقط لا غير فغاير الخيار الآتى (قوله أى تصديق القلب الخ) بحث فيه الناصر بان الايمان شرعا معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة بحجته به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعاً وإن صدق عليه بدون العكس اه وعحصل ما أجاب به سم ان استعمال العام في الخاص حقيقة من حيث تحقق العام فيه وهو ليس بشئ إذ للخصم أن يقول ان استعماله في الخاص هنا من حيث خصوصه فيعود الاشكال فالحق ان مبنى البحث على ان التصديق الشرعي مغاير للتصديق اللغوي بالعموم والخصوص وهو قول للتكلمين والمحققين منهم على ان التصديق اللغوي هو الشرعي بل المنطوق كما في شرح المقاصد وحواشي شرح العقائد وعلى هذا الاشكال ولذلك قال الكمال وجعل المتعلق خاصا في الايمان لا يقتضى نقله عن كونه تصديقا بالقلب هو باق على الاستعمال في المعنى اللغوي (قوله وإن اعتبر الشارع) قال الناصر لا يتم إلا إذا كان اعتبار التللفظ على انه شرط لا شطر اه قلنا هو كذلك على التحقيق فتم (قوله أى إمام الحرمين) قال في البرهان رأما الخيار عندنا فيقتضى بيا انه تقديم أصل وذكره ثم قال فاذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا الدعاء التماس وأفعال المصلح أحوال يخضع فيها لربه عز وجل ويتبغى فيها التماسا فعمم الشارع عرفاني تسمية تلك الآف ال دعاء تجوز واستعارة وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الالفاظ الشرعية عن هذين الوجهين وهما ملتقيان من عرف الشرع فمن قال ان الشرع زاد في متمتضاها أو أراد هذا فقد أصاب الحق وإن أراد غيراه فالحق ما ذكرناه ومن قال انها نقلت نقلا كلياً فقد زل فان في الالفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة من الدعاء والقصد والامساك في الصلاة والصوم والحج اه (قوله لا الدينية) أى المتعلقة بأصول الدين الشامل للايمان وغيره فهو أعم من قوله ووقوم إلا الايمان (قوله ومعنى الشرعي الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي وضعه الشارع مفهوم كلى ميزته مع افراده الشدرجة تحته ميزلة الجنس مع انواعه فافراد ذلك المفهوم لفظ صلاة وزكاة ونحوهما ولتلك الالفاظ مسميات هي حقائق كلية ايضا وحيث علم من الكلام السابق معنى الحقيقة الشرعية علم ما صدقات تلك الحقيقة فان معرفة المفهوم الكلى تستلزم معرفة ما صدقاته فذكر المصنف هذا الكلام هنا مجردا لايضاح ويرتب عليه قوله وقد يطلق الخ ثم ان كلامه لا يخلو عن قلاقة فان المتبادر بمقتضى ما مهدناه وبمقتضى إضافة معنى للشرعي هو اللفظ وهو المناسب أيضا لقوله بعد وقد يطلق الخ لأن المراد بالاطلاق هنا الاستعمال وهو من صفات الالفاظ ولكنه لما أخبر عنه بقوله ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع انصرف عن هذا المتبادر إلى إرادة المعنى المقتضى لجعل الإضافة يائية والاستخدام في قوله

بخالف لقوله السابق الخ) فيه ان معنى قوله السابق انه في التركيب ان المجاز تعلق بما هو جزء وصورى للركب وهو النسبة التى هي متعلق التركيب وليس المراد بالتركيب الكلام المركب وان المصنف لم يذكره فيه ان كلامه شامل له (قوله قد يقال الخ) هذا كلام مكتوب لسم على قوله بوضع ثان فالمراد بالحقيقة الخارجة به المنقول

الذي هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية (ما) أى شئ (لم يستفد اسمه إلا من الشرع) كالهئية المسماة بالصلاة (وقد يطلق) أى الشرعى (على المندوب والمباح) من الاول قولهم من التوافل ما تشرع فيه الجماعة أى تدب كالعبد ومن الثانى قول القاضي الحسين لوصلى الترابيح أربعا بتسليمه لم تصح لانه خلاف المشروع وفي شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح ايضا يقال شرع الله تعالى الشئ أى أباحه وشرعه أى طلبه وجوباً أو نهيّاً ولا يخفى

وقد يطلق الخ حيث أريد بالشرعى أو لا المعنى وأعيد عليه الضمير بمعنى اللفظ ولو أنه حذف لفظ اسم لبقى الكلام على هذا المتبادر وانتفتت الفلاحة والشارح رحمه الله حمله على المعنى حيث قال الذى هو مسمى لان المسمى المعنى ثم مثل لذلك بقوله كالهئية المسماة فكل هذا صريح فى الحمل على المعنى فلنعد لحل العبارة عليه فتقول معنى الشرعى أى ويان هذه الحقيقة الكلية التى هى مسمى أى مدلول ماصدق أى افراد الحقيقة الشرعية أى ويان المعانى الكلية المدلولة للالفاظ الشرعية التى هى أى تلك الالفاظ الشرعية ماصدقات أى افراد الحقيقة الشرعية وقد عدت ان مفهوم الحقيقة الشرعية لفظ وضعه الشارع فأفراده ماصدقات ذلك اللفظ التى هى الصلاة ونحوها وقوله كالهئية بيان لمسمى تلك الماصدقات وبهذا تعلم أن معنى قوله لم يستفد اسمه أى وضع ذلك الاسم له إلا من الشرع سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية أم مجازاً شرعياً وإنما انتصر الشارح على الحقيقة لان الكلام فيها أو لم يستفد كون اللفظ مخصوصاً اسماً لذلك الشئ إلا من الشرع فالمستفاد من الشرع وضعه أو وصفه بكونه اسماً لذلك الشئ لا ذاته فالكلام على حذف المضاف أى وضع اسمه أو وصفه قال الكمال وكان الأليق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى المصدق بالحقيقة الشرعية والمجاز الشرعى لان الاول إضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الأليق أن يقول والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه إلا من الشرع اه وهو كلام جيد موافق لما قلناه ومناقشة سم له فى ذلك غير مقبولة نعم الاولى الالية للمصنف للشارح لانه بصدد حل عبارة المصنف على ما هو المتبادر منها بحسب الاضافة إلا أنه صد عن ذلك قضية الاخبار وزيادة لفظ اسم فحملها على ما هو المتبادر بحسبها وأما اعتراض الناصر بقوله ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كل شئ لم يستفد اسمه إلا من الشرع وان الصلاة مثلاً موضوع بازاء الهئية المذكورة وان الهئية من جزئيات ذلك المفهوم لان نفسه فهى أخص منه والأخص لا يحمل على اعمه فهو كإفعل الشارح اه فلا اتجاه له أصلاً بل هو محض مغالطة لان قوله ومعنى الشرعى معرف وقوله ما لم يستفد اسمه الخ تعريف والتعريفات لاحتل فيها بحسب الحقيقة كما حقق فى موضعه ولئن سلمنا ان الحمل حقيقى فليس من قبيل حمل الأخص على الأعم لان قوله ومعنى الشرعى على ما قررناه ومعنى اللفظ الشرعى أو وهذا المعنى أعنى المفهوم الكلى للفظ الشرعى هو بعينه مفهوم ما لم يستفد الخ فهما متحدان ماصدقان غير ان بالاجمال والتفصيل كما هو شأن المعرفة مع المعرفة وأما قول الشارح كالهئية الخ فهو تمثيل بذكر فرد من افراد تلك الحقيقة فهو نظير ما يقال الفاعل هو الاسم المرفوع الخ كزيد من قام زيد وليس هو من الحمل فى شئ كما زعم هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام ولسم ههنا تطويل عمل لا يخلو عن شغب يحير الافهام (قوله الذى هو مسمى) صفة للمعنى وما صدق الحقيقة الشرعية هو ماصدقه أى حملت عليه من افرادها كلفظ صلاة وزكاة فانه يقال الصلاة حقيقة شرعية مثلاً أى لم تستفد إلا من الشرع (قوله كالهئية) مثال لمعنى اللفظ الشرعى وهو المسمى (قوله وقد يطلق الخ) استطراداً لمناسبة الاشتراك فى الاسم فاندفع قول الكورانى هذا بما لا تعلق له بالخلاف (قوله لانه خلاف المشروع) أى المباح فان المباح مأذون فيه وهذا ليس بمأذون فيه ويمثل له أيضاً بقولهم بيع المجهول غير مشروع وشرع السلم

وما صنعه المحشى صحيح أيضاً لكن قوله ويخرج العلم المنقول أيضاً فاسد (قوله فيما بينه وبين معناه الاول) معناه الاول اما حقيقة على رأى المصنف من وجوب سبق الوضع للمعنى الحقيقى أو تقديره أى ما حق اللفظ أن يستعمل فيه على رأى غيره (قوله ولا يخفى ما فيه من التعسف) هو كذلك والحق أن قيد الحئية فى التعريفين ملاحظ ويكون معنى قولنا فى تعريف الحقيقة كلمة مستعملة فيما وضعت له ابتداء من حيث أنه موضوع له ابتداء فى الجملة وإن لم يكن ابتداء على الإطلاق كما قاله السعد فى حاشية العنصر وبه يدخل فيها المنقول فى اللغة إلى معنى آخر لان وضعه ابتداء بالنسبة إلى المجاز

(قول الشارح خرج العلم المنقول) يحتمل ان المعنى خرج عن المجاز وهو حقيقة الامر ويحتمل انه خرج من المجاز وليس بحقيقة أيضا وهو ما صرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان في (٣٩٩) امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد

وعمره والشارح لم ينص على دخوله في الحقيقة ليشمل المذهبين ثم ان المراد بالمنقول ما نقلته اللغة من معنى لآخر وهذا موجود في غير الاعلام كلفظ الايمان المنقول في اللغة الى التصديق فلعل الشارح قصره على الاعلام لقصر الامدى على ذلك ولا وجه له كما انه لا وجه لاصل دعواه وإن شارك فيها الامام الرازى (قول الشارح ومن زاد الخ) تقدم ما فيه (قوله للقطع بعدم اعتبار العلاقة) وان كان لابد منها في كل منقول ولا بد من عدمها في كل مرتجل كائن عليه السعد في التلويح ثم قال فان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعمس الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول

ولا يخفى بجامعة الاولى لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز) المراد عند الاطلاق وهو المجاز في الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثان) خرج الحقيقة (لعلاقة) بين ما وضع له أولاً وما وضع له ثانياً خارج العلم المنقول كفضل ومن زاد كاليانيين مع قرينة مائة عن اداة ما وضع له أولاً للحاجة (قوله ولا يخفى بجامعة الاولى) أى تفسير الشرعى بما لم يستفد منه إلا من الشرع لكل من الاطلاقات الثلاثة أى على الواجب والمندوب والمباح إذ يصح ان يطلق على الشئ انه شرعى بمعنى ان اسمه لم يستفد إلا من الشرع وانه شرعى بمعنى انه واجب أو مندوب أو مباح وينفرد عنها في صلاة الخائض مثلاً والصلاة في المنصوب فانها لا توصف بواحد مما ذكر واسمها مستفاد من الشرع بناء على أن الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفساد فان وصف الصحة ليس داخل في مفهوم الحقيقة الشرعية (قوله المجاز) هو مصدر ميمى أصله يجوز بمعنى الجواز نقل الى الكلمة الجائزة مكانها الاصل أو المجوز بها على ما هو مشهور (قوله المراد عند الاطلاق) أى بهذا الوصف هنا دون الحقيقة لان المصنف سياًق يقول وقد يكون في الاسناد فاشار الشارح الى أن المعروف هنا المجاز عند الاطلاق لا ما يشمل المجاز في الاسناد لان التعريف لا يشملها ولما لم يتعرض المصنف للحقيقة في الاسناد أغناه ذلك عن أن يقيد به فيما هنالك لعدم انتموه أيضاً الحقيقة وان انقسمت الى مفردة ومركبة لحقيقتيهما واحدة بخلاف المجاز في الافراد فان حقيقته تباين حقيقة المجاز في الاسناد (قوله في الافراد) أى الكلمات فيشمل المجاز المركب لشمول اللفظ له وأورد الناصر أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر الميمى أى التجوز في الافراد اه أقول يحصل هذه المناقشة عدم صحة الحمل في قوله وهو المجاز في الافراد لأن فيه حمل المتباينين لار الموضوع مراد به اللفظ والمحمول الحادث والجواب منع ان المراد بالمحمول المصدر لم لا يجوز ان يراد به اللفظ وفي الافراد حال وفي الظرفية الاعتبارية أو المصاحبة أو الظرف لغو متعلق به على نحو ما قيل وهو الله في السموات وفي الارض انه متعلق بالاسم الشريف لتأويله بمعنى المعبود ولئن سلمنا ان المراد به المصدر قدرنا المضاف أى وهو مجاز المجاز أى اللفظ المتجوز به (قوله اللفظ المستعمل) خرج ما لم يستعمل من الالفاظ المهمة وما وضع ولم يستعمل على نسق ما تقدم (قوله خرج العلم المنقول) بناء على ان الثانوية في الزمن مع ان المراد الثانوية في التباعد وحينئذ فالعلم المنقول خارج بقوله بوضع ثان وقوله لعلاقة قيد لبيان الواقع وأورد الناصر ان في كلام المصنف تلفيقاً وذلك لانهم عرفوا المجاز بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له على وجه يصح ثم اختلفوا فقيل المراد بالوجه العلاقة وقيل الوضع الثانوى وأجاب سم بانه لا ضرر في ذلك وفيه أنه يلزم القول بما لم يقل به أحد فالاحسن في الجواب ان الغائل بالوضع الثانوى لا ينفي العلامة لانها لا بد منها اتفاقاً وإنما الخلاف هل هي كافية عن الوضع الثانوى أو لا بد منه معها وهو التحقيق ومفاد كلام الشارح ان العلم المنقول واسطة بين الحقيقة والمجاز وقد قال التفتازانى صرح الآمدى في الاحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمره (قوله كفضل) قال الناصر فيه ان العلاقة موجودة بين المنقول عنه والمنقول اليه في فضل فالاولى التمثيل بجعفر وفيه نظر فان وجود العلاقة مجردة غير كاف بل لا بد من ملاحظتها كما هو مفاد لام التعليل وهي غير ملاحظة فضل على اننا لنسلم عدم وجودها في جعفر فانه في الاصل النهر الصغير فيمكن ان العلاقة المشابهة (قوله كاليانيين) الاحسن أنه تشبيه أى من زاد من علماء الاصول كاليانيين لان الكلام في الاصول

وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالعين لهذا المعنى فتأمل لتزداد يقيناً بطلان ما قاله الناصر (قوله وليس مراداً) أجاب سم عنه بما فيه شئ والاولى ان علم عدم وجوب سبق الاستعمال إنما هو من المقام بقرينة تقييد أحدهما وترك الآخر

مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا (فلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثاني (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) أي وجوب ذلك (اتفاق) أي متفق عليه في تحقق المجاز (لا الاستعمال) في المعنى الاول فلا يجب سبقه في تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أي عدم الوجوب (المختار) إذ لا مانع من أن يتجزأ في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أو لا وقبل يجب سبق الاستعمال فيه ولا لعرى الوضع الاول عن الفائدة وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانيا وما ذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقا والأصح) تفصيل للمصنف

(قوله مشى على أنه) ممنوع بل هو ما شى على أنه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز كما أنه ليس بحقيقة قاله الناصر وأجاب بان المراد لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة الخ أي من حيث أنه حقيقة ومن حيث أنه مجاز وصحته في الكناية ليست كذلك بل من حيث أنه كناية والحق أنه لا معنى لا يراد هذا السؤال أصلا أما أول فلان الكناية فيها خلاف صريح كلام المفتاح وغيره أنها من قبيل الحقيقة قاله في التلويح ولئن ورد هذا السؤال على ظاهر بعض تفاسيرها فيندفع بان المعنى الحقيقي في الكناية إنما أريد الانتقال منه إلى المعنى المجازي بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد قصد ادوار لذات وقول الشارح لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا أي على وجه يقتضي تعليق الحكم بكل منهما بأن يقصد معا وقد قال في التلويح أنه ممنوع وأما ثانيا فلان كلام الشارح في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يبينها وبين الكناية فايراد صورة الكناية من قبيل قول الشاعر

سارت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

(قوله بالثاني) متعلق بتقييد أي تقييده بهذا اللفظ (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطاف على الوضع الواقع في حيز قوله فلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مرادا بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار إليه الشارح اه وأقول قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ما ذكر لو كان العطاف على الوجوب أمالو كان على الوضع فلا إذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أي علم مخالفة هذا السبق لذلك السبق في الوجوب أي إن هذا واجب وإن سبق ذلك ليس بواجب كما تقول علمت استحقاق زيد دون عمرو وهذا صريح في عدم علم وجوب سبق المعطوف اه سم (قوله كالعكس) أي كالاتسليم الحقيقة المجاز بلا خلاف فقد يرد جد لفظ حقيقي لم يتجزأ عنه البتة وللافتقار عليه جعله أصلا مشبها به اه كال (قوله وقيل يجب) أي فالمجاز يستلزم الحقيقة (قوله ولا لعرى) أي وإن لم يجب سبق الاستعمال كما هو المتبادر لانه المدعى فيرد عليه انه لا يلزم من عدم وجوب سبق الاستعمال عزو الوضع الاول عن الفائدة فان عدم وجوب سبق الاستعمال يصدق بالاستعمال على سبيل الجواز فالاحسن أن يقال لا أي وإن لم يسبق الاستعمال لعرى وإن كان هذا بعيدا وعرى بكسر الراء بمعنى خلا وما عرا بفتح الراء فهو بمعنى نزل (قوله وأجيب بحصولها الخ) إذ لا الوضع الاول لما وجد الوضع الثاني كما صرح به المصنف بقوله فلم وجوب سبق الوضع (قوله قيل مطلقا) أي لا يجب سبق الاستعمال مطلقا سواء كان في المصدر أو في غيره (قوله تفصيل للمصنف الخ) نبه به تبعا لشيخه البرماوى على أنه من عند ياته وإن أوهم كلامه انه خلاف منقول وقول العراقي انه مختاره تبعا للامدى سهو فان الامدى لم يذكره فضلا عن انه اختاره وإنما اختار عدم الوجوب مطلقا وهو الذي اختاره المصنف متقيدا له بما صححه فالعراقي نظر إلى لفظ المختار ولهذا عبر به كسر فوق في السهو ثم ما صححه المصنف فيه وقفة إذ لا يلزم من كون المشتق مجازا وجوب سبق استعمال مصدره حقيقة اه زكريا وقال الكوراني ان ما اختاره المصنف لا يساعده عقل ولا نقل أما أول فلان وضع المصدر غير وضع المشتق ومعناها كذلك

(قول الشارح ولا لعرى الخ) إن كان المراد انه عرى قبل الاستعمال المجازي فلا يضرب المداور على وجود الفائدة للوضع الحقيقي وإن كان المراد انه عرى بعده أيضا فهو ممنوع إذ قد يستعمل بعده في معناه الحقيقي إذ الكلام في عدم سبق الاستعمال الحقيقي على الاستعمال المجازي لا في عدمه رأسا وقد يجاب بأنه لما كان فائدة الوضع إنما هو افادة المعنى ولم يوجد ذلك بين الوضع والاستعمال المجازي كان وضعه حينئذ خاليا عن الفائدة تدبر (قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اما بناء على تسليم العراء عن الفائدة باستعماله في معناه الحقيقي ولو بعد الاستعمال المجازي أو تسليم انه لا بد في حصول الفائدة من أن يستعمل في معناه الحقيقي قبل الاستعمال المجازي فليتأمل (قوله وفيه شيء) لعله ان فتح الراء نقل عن الباء المحذوفة فتدبر (قول الشارح بحصولها باستعماله الخ) أي يجوز استعماله الخ أو بتحقيقه

(قول الشارح اختاره مذهبا) حيث قال بعد تحقيق ايراد لفظ الرحمن على من اشترط سبق الحقيقة وعند هذا أقول مذهبي ان المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق منه بطريق الحقيقة سواء استعمل مع ذلك بالحقيقة فيما استعمل بالمجاز ام لا فاقول مثلا إنما يستعمل الرحمن إذا استعملت العرب الرحمة ثم إذا استعملت الرحمة كان لنا أن نتصرف فيما يشق منها (٤٠١) من فعلان وفاعل ومفعول وغير ذلك

وان لم تنطق به العرب البتة ولا اشترط ان تكون العرب استعملت الرحمن الذي هو فعلان بالحقيقة اه وهذا منه مجرد تمثيل وإلا فهو اختار ان الرحمن المنكر استعمل حقيقة في قول بني خنيفة لازلت رحمانا والمعرف بالاضافة استعمل في قولهم ايضا الرحمن النمامة والمورد على من مرأى هو المعروف باللام ووجه الاستزمام الذي ذكره ان الاشتقاق إنما يكون بعد معرفة معنى المشتق منه ولا دليل عليه الا استعماله فيه قال المصنف في شرح المختصر ما معناه ان يقال لمن استدل بلفظ الرحمن على عدم لزوم الحقيقة للمجاز انه لا بد من الوضع للمعنى الحقيقي ولم يوضع له ولا مخلص الا بما اخترناه مذهبا اه أي لأننا شرطنا الاستعمال في المشتق منه لتحقيق الاشتقاق وبعد ذلك فوضع المشتقات نوعي لاحاجة فيه إلى سماع الاستعمال فتدبر لكن يرد على المصنف نحو عسى وجذا من الافعال التي لم تستعمل لزمان معين مع الاطلاق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من

اختاره مذهبا كما قال في شرح المختصر وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب للمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن

فأى لو لم في ان اللفظ المشتق إذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا في معناه لموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى الاستقراء والتنبع لكلام البلغاء فلا يتم له اذ هو غير ممكن استيعابه وان نظر إلى خصوص لفظ الرحمن وان مصدره مستعمل في معناه حقيقة فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجدي به نفعنا وأما ثانيا فلأن علماء البيان والاصول يجمعون على عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفته العقل والنقل اه راجب سم بما محصله انه يكفي في مثل ما هنا الاستقراء الناقص وانه لما كان المجاز من الجواز والاتصال لم يبدل ا تحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الاتصال عن المعنى الحقيقي اه وأقول هذا حكم لفظي طريقه النقل عن استعمال البلغاء وليس للعقل فيه مدخل وكان يكفي السكوراني في الرد على المصنف قوله أنه يخالف لما أجمع عليه علماء البيان والاصول ولا سند له في ذلك الا أنه وسع دائرة البحث بما زاده فالجواب في مثله اثبات سند للمصنف بعزو هذا الخلاف لغير المصنف أيضا أو سرد موارد وقع فيها ذلك كالرحمن فالعدل عن هذا الطريق الى غيره عدول عن الجادة (قوله لا يجب لما عدا المصدر الخ) مفاده أن المصدر إذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة وليس مراد ابل المراد انه إذا استعمل مشتقه مجازا يجب ان يكون مصدره مستعملا في حقيقته فذلك قال الشارح ويجب لمصدر المجاز الخ أي يجب لمصدر المشتق الذي تجوز فيه أن يكون ذلك المصدر مستعملا في معناه الحقيقي وقول الناصر لو قال للمصدر المجاز بالاعت لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذي لم يشق منه شيء اه مدفوع لانه على هذا التقدير إنما يصدق على المصدر المستعمل مجازا مع أنه غير معلوم الارادة للمصنف ولا يشمل الذي لم تجوز فيه بل في مشتقة الذي هو مراد (قوله فلا يتحقق في المشتق مجاز) قال الناصر ينتقض بنحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لاستعمالها في الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادر هالا حقيقة ولا مجازا اه ومحصل ما اجاب به سم انه يحتمل ان يكون تفصيل المصنف مقيد بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر يتفرع عنه وجوده تفرعا محققا فاسب ان يتفرع تجوز عن استعماله ولا كذلك ماله مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعا في الاصل للزمان حتى لزم الآن انها مجازات لاستعمالها في مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع في الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب ومادة النقص لا يكفي فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره في معناه الحقيقي فقوله هو من الرحمة الخ بيان لوجوب كونه مجازا في حقه تعالى لاحقيقة لاستحالاته وبهذا يتم التمثيل وأما قوله لم يستعمل إلا له تعالى فهو زيادة فائدة إذ لا يوقف التمثيل على نفي استعمال لغير الله وقول سم أن التجوز في الرحمن يقتضي على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب في حقه تعالى وهو غير مسلم وما اجاب به من أنه لا مانع من السابق المذكور ولم يثبت خلافه اه

(٥١ - عطار - أول) الازمنة الثلاثة فانها مجازات لم تستعمل مصادر هالا ان يخص مذهبه بما من جهة المادة (قوله لاستعمالها مجازات الخ) هذا إذا كانت مستعملة فيما ذكر مع النظر للمعنى الاول أما لو كانت مستعملة فيه مع قطع النظر عنه فهي من المنقول كما يعلم ذلك من التلويح (قوله الا أن يكون تفصيله مقيدا الخ) هو كذلك والفرق مامر وما فرق به ليس بذلك

لفظ المجازى وما انفرد به من وجوب سبقها لما اشتق منه (قوله) حيث استعملوا المختص بالله) لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايته لان فيه مبالغة باعتبار زيادة البناء فيكون معناه ذو الرحمة بالمبالغة غاية الكمال ولا بد أن يكون منعما حقيقيا إذ لو احتاج في انعامه الى غيره لم تكن رحمته بالمبالغة غايتها وحيث فلا يصح وصف غيره تعالى به كذا في تفسير القاضى وعبد الحكيم ولا يلزم في الغلبة التقديرية جواز تعدد الافراد خارجا وبه يدفع الاشكال لا بمجرد كونها تقديرية تأمل (قوله ولا مجازا) هو كذلك والاشكال مندفع بما مر (قول الشارح) وقيل انه معتد به) قال به المصنف في شرح المختصر كما مر ولكنه غير مستقيم لما مر عن القاضى وعبد الحكيم (قول الشارح) خلافا للاستاذ) علل بان المجاز يخفى بالفهم لكنه لا ينكر استعمال الاسد للشجاع وأمثاله بل يشترط في ذلك القرينة ويسميه حقيقة وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة

لم يستعمل إلا الله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى وأما قول بنى حنيفة في مسيلة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا هـ وأنت غيث الورى لازلت رحمانا أى ذارحة قال الرخشرى فمن تعنتهم في كفرهم أى أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجأهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير البارى من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداده وقيل انه معتد به والمختص بالله المعروف باللام (وهو) أى المجاز (واقع) في الكلام (خلافا للاستاذ) أبى اسحق الاسفرائينى (و) أبى على (الفارسى) في نقيهما وقوعه

لا اتجه له أما السؤال فلا ورود له فان الكلام مفروض في استعمال الالفاظ بحسب القانون العربى وقد استعملت الرحمة في معناها الحقيقي وساغ بحسب هذا القانون استعمال رحمن في معناه الحقيقي لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله في معناه الحقيقي لاستحالة في حقه تعالى كالرحمة ايضا فوجوب استعماله مجازا لا حقيقة لدليل خارجى وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما قلنا ان بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي وهو يمتنع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هي يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي ولا يقدح فيه امتناعه لخصوص المادة كما هنا وأما الجواب فساقط عن رتبة الاعتبار عند أولى الا نظار وقد تفتن رحمة الله مثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم راد أعلى شيخ الاسلام وغيره في قولهم انهم خرجوا بمباغتتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره اهـ بانه حيث كان رحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جوازا اطلاقا على غيره تعالى كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونظما بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله ما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة ويجوز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لدليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه وبعض الحواشى المتأخرة ههنا كلام توجه الاسماع وتأباه الطباع (قوله) وأما قول بنى حنيفة الخ) جواب عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا الله وهو انه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر (قوله فمن تعنتهم) التعتت تطلب الايقاع في العنت أى الامر الشاق فاما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه (قوله) ان هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره انه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتى كالأستعمل كافر الخ وقد يستشكل ذلك اهـ وقد علمت وجه اشكاله (قوله) كالأستعمل كافر الخ) جواب عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الرخشرى فمن تعنتهم في كفرهم فانه اعترض بما حاصله أن التعتت سبب في الاطلاق ومتى ثبت الاطلاق فقد وجد الاستعمال في الجملة غايته انه ذكر سبب الاطلاق وهو التعصب وحاصل الجواب انه ليس اطلاقا صحيحا وإنما حادهم عليه اللجاج في كفرهم فانهم كفروا ابداعهم لمسيلة النبوة وتوغلوا في الكفر باطلا فهم عليه ما يختص بالاله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة قاله الكمال وفيه ان اللجاج لا يخرج العربى عن لغته ولا أدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فينبى سد باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام انه مختص به شرعا لا لغة لان قياس اللغة يقتضى ان كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع (قوله) وقيل انه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف في شرح المختصر وإنما أخره

(قوله وإن أراد الخ) هذا هو الثاني (قوله) وكلام سم هنا لا يقول عليه) حاصل كلامه في الجواب عن الاول أن معنى كلام الشارح أن الكذب حقيقة تمتنع مع اعتبار العلاقة وهو المضر والكذب بحسب الظاهر لا يضمر وتركه الشارح لظهوره اه والذي يظهر من كلام الشارح أنه لا كذب أصلا ولا بحسب الظاهر لأن السامع أن اعتبر العلاقة فلا توهم للكذب وإن لم يعتبرها بأن لم يفهمها فذلك لخلل في السامع وهو غير معتبر كما إذا لم يفهم القرينة وحاصل كلامه في الجواب عن الثاني أن المحقق لأرادة المعنى المجازي الدافع للكذب إنما هو العلاقة وأما القرينة فانما هي علامة على تلك الارادة فانتفاء الكذب إنما هو لاعتبار العلاقة فاما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب إنما هو لأجل القرينة منشؤه اشتباه سبب الشيء بسبب العلم به اه وهو مستقيم لا عيب فيه موافق لقولهم أن العلاقة هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل كما في بحر الزركشي (قوله) قلت أو

(مطلقا) قالوا ما يظن مجاز انحور أيت أسدا يرمى فحقيقة (و) خلافا (للظاهرة) في تفهيم وقوعه (في) الكتاب والسنة) قالوا لانه كذب بحسب الظاهر كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزّه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة

الشارح لأنه أضعف الأوجه قاله الكمال وقد علمت ما فيه ولا يخفى أن كلام المصنف لا يخرج عن هذا القول (قوله مطلقا) أي لا بقيد الكتاب والسنة (قوله فحقيقة) إنا كنفوا في الحقيقة بمجرد الاستعانة رجوع الخلاف لفظيا وإن أرادوا استواء الكل في أصل الوضع فهذا مراغمة في الحقائق فإن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد وما أنهم ينكرون أن العرب لم تستعمل لفظ أسد في الشجاع مثلا فبعيد جدا لأن أشعار العرب طافدة بالمجازات قالوا الوقع المجاز لزم الاخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة ورد بأن هذا الدليل لا ينتج امتناعه بل استبعاد وقوعه مع أنه واقع قطعاً وبالجملة فأدلة الثاني لا تخلو عن ضعف (قوله لأنه بحسب الظاهر) كذب بدليل أنه يصح نفيه وإذ أصبح نفيه لم يصح إثباته للتناقض ه وأجيب بأن شرط التناقض اتحاد الجهة والنفي واردة على الحقيقة والاثبات على المجاز ثم لا يخفى أن الكذب إنما يجري في المركب الخبري فإن أراد بالمجاز هنا المجاز اللغوي كما يقتضيه اقتصار الشارح في التمثيل له أشكل وصفه بالكذب لأنه مفرد وإن أراد مطلق المجاز الشامل اللغوي والعقلي وهو الذي يقتضيه قول العضد في شرح المختصر لنا على وقوع المجاز في اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت له الليل وقامت الحرب على سائر مما لا يحصى مجازات اه فالوصف بالكذب ظاهر بالنسبة للمجاز العقلي والمجاز اللغوي بتأويل أن نسبة الكذب إليه بعد اعتبار نسبة شيء إليه أو نسبتها إلى شيء وعلى هذا يكون الدليل تام التقريب وعلى صنيع الشارح يكون أعم من المدعى وذلك غير قاذح في تمامية التقريب كما بين في علم الآداب وإنما قصر الشارح الكلام على المجاز المفرد لأن المصنف لم يتعرض للمجاز العقلي هنا وإن كان يرد عليه مؤاخذه في تخصيص مدعاهم إلا أن يجاب بأنه قصره على أحد الفردين لخفائه ولم يعلم منه حال الفرد الثاني ه فان قلت إنما تعرض علماء المعاني للفرق بين الكذب والاستعارة ولذلك اعترضهم العصام في الرسالة الفارسية بأنه لا وجه لتخصيص الفرق بالاستعارة فان التفرقة التي ذكرها تجري في المجاز المرسل أيضا قلت أجاب منجم باشا عن اعتراضه بأن الاستعارة أشد احتياجا إلى بيان الفرق بينها وبين الكذب لكونه أشبه به من المجاز المرسل من وجوب أحدهما أنها مشتملة على ادعاء اتحاد المشبه والمشبّه به مع مغايرتهما في نفس الأمر وهذا عين الكذب لو لم يكن التأويل بخلاف المرسل إذ ليس فيه هذا الادعاء وثانيهما أن البعد بين المعنيين المجازي والحقيقي في الاستعارة أزيد من البعد بينهما في المرسل لأن علاقة الاستعارة ضعيفة بالنسبة إلى علاقة المجاز المرسل إذا المشابهة أضعف علائق المجاز وزيادة البعد بين المعنيين تقتضي زيادة المشابهة بالكذب اه ثم إن تعمد الكذب بكونه بحسب الظاهر إن كان واقعا في كلام النافي قالوا مر ظاهرا وإن لم يكن واقعا فعذر الشارح في زيادته أنه تصرّح بمراعاة وإن أطلقوا الإذلال يسوغ لهم دعوى كونه كذبا في الحقيقة فيرد حيث نذ ما قاله الناصر إذ تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملائم للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر اه ووجه عدم الملاقة أن مرجع الدليل لقياس اقتراني نظمه هكذا المجاز كذب بحسب الظاهر وكل ما هو كذلك لا يقع في كلام الله ورسوله ومرجع الجواب نفع الصغرى فني كونه كذبا في الواقع الذي هو مفاده

المراد الخ) عطف على قوله باعتبار الغالب الخ

أى عدم الفهم (ولأنما يعدل اليه) أى إلى المجاز عن الحقيقة الأصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالتنفيق
اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلا (أو يشاعتها) كالخرافة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان
المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو

تبقى معه الصغرى على حالها وهو أنه كذب بحسب الظاهر وبهذا سقط قول سم إن إيهام الكذب بحسب
الظاهر لا التفات اليه لاقتضائه بقاء الدليل سالم من المنع فيتم نعم قول الناصر المناسب سوق الدليل
مجردا عن قوله بحسب الظاهر ممنوع لما علمته بما قدمناه فلا حسن أن يقال إن المخاطب الذى يلقى اليه
المجاز هو المتفطن العارف بأساليب الكلام ووجوه اعتباراته ومن كان بهذه المثابة إذا خوطب بالمجاز
محتفيا بقرينة حاله أو مقالية فهم المعنى المجازى ولا يتبادر ذهنه للمعنى الحقيقي أصلا فلا كذب فى
المجاز أصلا لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الظاهر * ويذكر فى كتب الأدب نواذر كثيرة تقتضى بأن
العرب الخلف وصلوا إلى غاية من الفطنة فى أساليب الكلام وسرعة البديهة ما وصل إليها أحد من الأمم
سواهم * من ذلك ما حكى أن مهلهلا كان فى سفر مع عشرين له ففهم منهما أنهما يريدان اغتياله فأوصاهما
إذا وردا الحى أن ينشدا هذا الشعر

من يخبر البتتين أن مهلهلا * بالله ربك ورب أيك

فاتفق أن قتلاه ووصلا للحى فستلا عنه فقال مات فقيل وهل أوصى بشئ قال نعم أوصى بأن نشد هذا
الشعر فقيل إن لهذا الشعر بقية وإن كما قتلاه فأقر بذلك وأنشد البتتان هذا الشعر بحسب سليقة تنهما على
هذا الوجه من يخبر البتتين أن مهلهلا * أضحي قتيلا بالفلاة بجندلا

بالله ربك ورب أيك * لا تترك العبدن حتى يقتلا

فقتل العبدان فانظر كيف اهتمت باصفاها اذهانها بالكلام مطوى لم ير من اليه بشئ فما ظنك لكلام المحتف
بالقرائن فظهر لك بهذا صدق ما ادعينا ولكن يرد على الشارح ما أورده الناصر أن الكذب لازم لارادة
المعنى الحقيقي فارتفعه انما هو بارادة المعنى المجازى والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود
القرينة على المعنى المجازى لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح * وهو وجه إذ قد صرح به البيانين
قال فى الرسالة الفارسية أن المستعير يؤول كلامه ويصرفه عن الظاهر وينصب قرينة تدل على أن الظاهر
ليس بمراد له بخلاف الكاذب فإنه يدعى الظاهر ويريد به ويصرف همه على اثباته مع كونه غير ثابت فى
نفس الامر وما أجاب به سم بأن المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب فى الواقع انما هو اعتبار
العلاقة وأما القرينة فانما هى دليل على ذلك الانتفاء إلى آخر ما أطال به انما يناسب التعرض لنفى الكذب
فى الواقع الذى هو مساق كلام المجيب وقد علمت ما فيه فتخلص أن الخصم إنما يدعى الكذب ظاهرا وجواب
الشارح لا يلاقى دليله وأن الثانى للكذب ظاهرا هو نصب القرينة إذ لاها لتبادر الذهن للمعنى الحقيقي
فيجىء الكذب فتأمل (قوله أى عدم الفهم) قال سم وجه كونه صفة ظاهرة أنه بما يطلع عليه بالمخاطبة
ونحوها فإن عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب * وأراد بنحو المخاطبة
تركيب الشكل والسجدة فقد ذكروا فى كتب الفراسة علامات فى الاشخاص ظاهرة تدل على أخلاق
باطنة من أحاط بتلك العلامات خبرا استدلل بها على صحة ما قالوه وكنت ظفرت ببذرة من ذلك فى شرح
العلامة الشيرازى على القانون ذكرت بعضها منها فى شرحى على نزهة الاذهان فى علم الطب (قوله الاصل)
بالجر نعت للحقيقة أو عطف بيان لأن للمجاز ابقى عليها باعتبار سبق وضعها أو لأن الحقيقة هى الراجح عند
الاطلاق كما حمل عليه الشارح قول المصنف وهو والنقل خلاف الاصل (قوله مثلا) أى كالتائبة
والحادثة (قوله أو جهلها للمتكلم) أى مع علم المخاطب بها والمراد بالعدول عدم الاتيان ولا يلزم من

(قول الشارح عن الحقيقة
الاصلى) الاصل بمعنى
الراجح لأن المجاز يحتاج
لوضع الاول والعلاقة
والنقل إلى المعنى الثانى
والحقيقة تحتاج إلى الوضع
الاول فقط (قول
المصنف أو جهلها للمتكلم)
كان يعلم أن الرطب من
النبات له لفظ حقيقى يدل
عليه ولا يعلم أنه لفظ خلاف
فيعبر عنه بلفظ حشيش مع
عليه بأن مدلوله اليابس
مجازا باعتبار ما يؤول اليه
(قوله لا يخفى تعسفه)
لا تعسف فيه مع اجداثة

(قول الشارح فانه أبلغ من شجاع) أى بالغ حد الكمال فى إفادة المقصود فهو مشتق من البلوغ مصدر ببلغ من حد نصر لا من البلاغة من ببلغ من حد كرم لأن الحقيقة إذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز أكثر بلاغة منها بل لا يكون بليغا وما قيل أنه من المبالغة فهو يستلزم اشتقاق أفعل من المزيد واستعماله بمعنى المفعول إلا أن يقال بالاستناد المجازى اه عبد الحكيم على المطول لكن هذا لا يوافق قول المصنف أو بلاغته إلا أن يكون الشارح حمله على معنى مجازى بأن شبه ما يفيد المجازى من تأكيد المساواة فى زيدا أسد مثلالا أنه كدعوى الشيء ببيئة بالخصوصيات التى هى مقتضى الحال (قوله لعله من المبالغة) قد علمت ما فيه زيادة على ما ذكره (قوله ولعله) أى ذلك البعض (قوله إنما يقتضى الحمل الخ) أى لا للداع كإسيأتى (قوله فالمانع الخ) تأمله (قوله بل قد يفتنى الخ) قد عرفت أنه متى كان مقتضى الحال الحقيقة أو المجاز لا يكون الآخر بليغا (قول الشارح فى قوله أنه غالب الخ) قال الزركشى فى البحر بالغ ابن جنى فادعى أن الغالب على اللغة المجاز ونقله ابن السمعاني عن أبي زيد الدبوسى وعبارة ابن جنى وأكثر اللغة لمن تأمل (٤٠٥) مجاز لاحقيقة وذلك عامة

الأفعال نحو قام زيد وقد عمرو ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضى والحاضر وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير وغرض ابن جنى من هذا أن الله غير خالق لأفعال العباد كما صرح به بعد حيث قال وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض ونحوه قال لانه تعالى لم يكن كذلك خلق لأفعالنا ولو كان حقيقة لا مجاز الكان خالقا للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا ويتعالى عن ذلك وكذلك علم الله بقيام زيد

للمخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع (أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كإخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكإقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جنى) بسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم فى قوله أنه غالب فى كل لغة

معرفة أن هذا اللفظ مجاز معرفه الحقيقة بعينها فلا يقال المجاز مصحوب بالعلاقة وهى ارتباط بينه وبين المعنى الحقيقى فيلزم من العلم بالمجاز العلم بالحقيقة (قوله أو بلاغته) ليس المراد البلاغة البيانية إذ لا تكون فى المفرد بل المراد الأبلغية فى الوصف لأن المجاز انتقالا من المألوف إلى اللازم فهو كدعوى الشيء ببيئة كما أشار لذلك الشارح بقوله فانه أبلغ من شجاع (قوله زيد أسد) التمثيل به على مختار التفتازانى أنه استعارة والجمهور على أنه تشبيه بليغ (قوله فانه أبلغ) من شجاع قال الناصر تعبیر الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم فى اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة أيضا يقتضى أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى اه قال سم وقد يوجه عدول المصنف عن التعبير بأفعل التفضيل لعدم اطراد إذ قد يفرد المجاز بالبلاغة دونها بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة إليها فانه مطرد سواء تشاركا فى الأصل أولا اه أقول ولو عبر المصنف الأبلغية لوجه أيضا فانه نقل دده أفندى فى حاشيته على شرح تصريف العزى للتفتازانى إن أفعل التفضيل قد يكون المشاركة المستفادة منه تقديرية فرضية اعتقادية ومنه حديث اللهم أبدلنى خيرا منهم أى فى اعتقادهم وأبدلهم بى شرا أى فى اعتقادهم وإلا فليس فيه صلى الله عليه وسلم شر وقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقر وأحسن مقيلا ومن هذا القليل قولهم زيد أعلم من الحمار وعمرو أفصح من الأشجار أى لو كان للحمار علم وللأشجار فصاحة (قوله غالب فى كل لغة) إشارة إلى أن أفعال اللغات

مجاز أيضا لأنها ليست الحالة التى علم عليها قيام عمرو ولست أثبت له تعالى علما لانه تعالى عالم بنفسه لا مع ذلك فعلم أنه ليست حالة علمه بجلوس عمرو وهى حالة علمه بقيام زيد قال وكذلك ضربت عمر اجماز الآن الضرب إنما وقع على بعضه قلت وقد استدرج هذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تزهده الله عنها اه وعبارته صريحة فى أن المراد أن أكثر الألفاظ المستعملة مستعملة فى معنى مجازى دون القليل فانه مستعمل فى معنى حقيقى لكر قول الشارح أما من لفظ لا ويشتمل الخ فيبدأ أن مراده أن كل لفظ يشتمل فى غالب استعماله على معنى مجازى أى كما يشتمل فى ذلك الغالب على معنى حقيقى وإلا فلا وجه للتعبير بالاشتغال مثلا ضربت زيدا معناه الحقيقى ضربت كلهو المجازى ضربت بعضه ومثله ضربت عمرا وضربت بكر او هكذا وحيد فيه أمران الاول أنه مخالف للنقول عن ابن جنى الثانى أن هذا يصدق بالمساواة إذ يصدق بما إذا كان لكل لفظ معنى حقيقى ومعنى مجازى واحد كالبعض فى الأمثلة مع أن المراد أن المعنى المجازى غالب على المعنى الحقيقى أى أكثر أفرادا منه إلا أن يكون المراد بالعلبة أن هذا المعنى هو المراد فى الاستعمال الغالب فعنى الغلبة على الحقيقة الغلب عليها فى إرادته والاستعمال فيه

فيندفع الثاني والاولى أن يقال أن قول الشارح يشتمل في الغالب تفسير لقول ابن جني غالب في كل لغة لازائد عليه فمعنى علمته على الحقيقة هو اشتغال كل لفظ عليه في الغالب مع المساواة المذكورة وانما يفسر بذلك لانه المواقف الواقعة إذ ليس لكل لفظ معان مجازية متعددة فليتامل (قوله وهذا هو المتبادر الخ) فيه نظر بل عبارته محتملة لان تكون الكثرة في بعض بالنسبة لبعض آخر ولان تكون في استعمال بالنسبة لاستعمال آخر ولو سلم فكثر الاستعمال في معنى مجازي واحد لا تفيد غلبة المعنى المجازي على المعنى الحقيقي نعم تفيد غلبة الاستعمال فيه ظاهر والدعوى أن المجاز أي المعنى المجازي غالب (٦، ٤) على المعنى الحقيقي أي أكثر أفراداً منه (قوله) وحيث ينظر الخ قد علمت وجه

على الحقيقة أي مامن لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز تقول مثلاً رأيت زيدا وضربته والمرئ والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة

استغراقية وان على معنى في ويمكن بقاؤه على حالها ويوجه بانه لما كثر في اللغات صار غالباً عليها (قوله على الحقيقة) أي على الكلمات الموضوعات لمعان وضعا وليا أي إن أكثرها استعمال في معان مجازية (قوله أي مامن لفظ الخ) قال الصفي الهندي الغالب في الاستعمال المجاز لا الحقيقة بالاستقراء اما بالنسبة لكلام الفصحام والبلغاء في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات وكنيات واستنادات قول أو فعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدمر والاطلال والزمن ولا شك أن كل ذلك يجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد دوراً رأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد معاً ما سافر كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع أنك ما ضربت إلا جزءاً منه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل استناد الأفعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاستنادها إلى غيره مجاز عقلي اه وفي شيخ الاسلام ان قوله مامن لفظ الخ لا يوفي مدعى ابن جني من ان المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتها وهو غير وارد بقوله في الغالب لان المعنى انه مامن لفظ إلا وهو في أكثر استعمالاته مستعمل في معنى مجازي لانه حكم بان كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا اذا كان في أكثر استعمالاته مستعملاً في معنى مجازي فيكون استعماله مجازاً أكثر من استعماله حقيقة (قوله على مجاز) أي تجوزاً ومعنى مجازي (قوله والمرئ والمضروب الخ) فهو مجاز لغوي من اطلاق اسم الكل على البعض والمجاز الذي لا يخل الاعلام مجاز الاستعارة وقيل هو مجاز عقلي والحق انه حقيقة لغوية لان اللغة لا تبنى على مثل هذه المضايقة فلا يشترط استغراق الفعل لجميع أجزائه المفعول لان المعبر وضعاً في الفعل هو نسبة ايقاع الحدث على المفعول وتعلقه به مطلقاً سواء عمه أو لا وكل من الطرفين مستعمل في معناه الحقيقي فلا تجوز أصلاً (قوله) وان كان يتألم بالضرب كله) أي فانه لا يمنع اشتغال ضربت زيدا على المجاز من حيث أن المضروب بعضه لا كله لان الكلام في نسبة التألم الذي هو اساس الجسم بالآلة لا في نسبة التألم الذي هو أثر الامساس (قوله ولا معتمداً) أي معولاً عليه في ترتيب الاحكام وهذا لا ينافي ان استحالة الحقيقة من قرائن المجاز فلا يقال ان الاستحالة من القرائن الموجبة للمجاز فكيف يكون غير معتمداً عليه قال في التلويح لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل والراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف

كلام شيخ الاسلام رحمه الله والجواب عنه (قول الشارح والمرئ والمضروب بعضه) أي فهو مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء أو باسناد ما للاول والثاني وليس هذا من دخول المجاز في الاعلام الذي هو ممتنع على الاصح لان ذلك في استعمالها اعلاماً لما نقلت اليه وما هنا ليس كذلك وانما امتنع ذلك لان الاعلام لم تنقل لعلاقة لان المجاز يدخل ليفيد معنى في المنقول اليه غير الذي أفاده في المنقول منه كالبحر حقيقة في الماء الكثير نقل إلى العالم لكثرة علمه فأفاد في حقيقته كثرة الماء في مجاز كثر العلم فأما زيد وعمرو ونحوهما فانها موضوع للفرق بين الاعيان والاجسام وذلك حقيقة

من

لو استعملنا اسم زيد في غيره بما لا يسمى زيدا لم يفدنا

ذلك غير ذلك المعنى الذي أفاد في حقيقته وهو الفرق بين الاعيان والاجسام فلم يتصور دخول المجاز فيها كذا في البحر للزركشي لكن نفى ما نقل عن وصف كن سى ابنه مبارك كما لا ظنه فيه من البركة فانه لم يدخل في كلامه وسيأتي في الشارح اخر اوجه بمعنى آخر هو اولى من هذا الشموله ما نقل عن غير علم (قول الشارح ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة) لانه وان لم يتوقف المجاز على وجود المعنى الحقيقي بل يكفي مجرد تصويره في الانتقال إلى المعنى المجازي على ما في التلويح وغيره لانه لما كذب الحس ولا ضرورة تدعو اليه كان اشعار بالحريه غير قريب فالتى بخلاف ما اذا كذب الشرع لاحتماله في الجملة فجعل مجازاً عنها

(قول الشارح فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي) قد يقال أنه مع القرينة المائنة التي هي شرط المجاز لا يتأتى الاحتمال وأقول قديف مع بما في عبد الحكيم على تفسير القاضي من أن المجاز إنما يحتاج القرينة (٤٠٧) المائنة عند تعين المعنى المجازي أما إذا لم

يتعين بأن أراد المتكلم أن يحمله السامع على ما يشاء من المعنى الحقيقي أو المجازي فلا يحتاج لها فالأولى أن يفرض الكلام عند خفاء القرينة ويكون ذلك معنى قول الزركشي في البحر محل الخلاف فيما إذا صدر ذلك عن لاف عرف له ولا قرينة (قوله من الوضع الاول) ليس بقيد بل المدار على ماسبق قال في التلويح اللفظ ان تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل بينهما نقل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل وان كان لمناسبة فان هجر الاول فهو المنقول وان لم يهجر ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز اه ومعنى تخلل النقل أن يكون استعماله في المعنى الثاني بعد ملاحظة المعنى الاول فالمشترك سواء كان واضعه واحدا أو متعددا ليس فيه نقل لعدم ملاحظة الوضع الاول فيه فهو حقيقة من كل وجه في كل واحد من معنييه وأما المرتجل والمنقول فكل واحد منهما ان اعتبر استعماله في كل واحد من

خلا فالأبي حنيفة في قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبد الذي لا يولد مثله لثله هذا ابني أنه يعتق عليه وان لم ينو العتق الذي هو لازم للبنوة صونا للكلام عن الالفاء والغبناه كصاحبه إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر أما إذا كان مثل العبد يولد مثل السيد فانه يعتق عليه اتفاقا فان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذه باللازم وان لم يثبت الملزوم (وهو) أي المجاز (والنقل خلاف الاصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه واليه فالأصل أي الراجح حمله على الحقيقي

من جهة الخلفية فمذهبهما (١) الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى تكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أولا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان أكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو الاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن لا أكبر مخلوق من نقطة الاصفراء ونقل السكال عن شيخه في تحريره ان الشافعية لم يذكروا هذا الاصل اه لكن نقل سم عن شيخه الشهاب انه كتب بخطه على هامش السكال انه ذكر هذا الاصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب تخريج الفروع على الاصول فقال مسألة المجاز عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما انه خلف عنه في التكلم اه وحيث فلا حاجة لما اعتد به السكال بقوله وكان المصنف فهم من موافقتها في الفرع موافقتها في الاصل قال سم وظاهر انه غير معتمد عليه ولو مع التنية قال وعبرة القرافي مصرحة بذلك حيث قال إن اريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلا فالمجاز عندنا لا غ غير معتمد وعند أبي حنيفة معمول به مثاله اذا قال لعبد الذي هو أسن منه هذا ابني وأراد به العتق لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له فيلغى وقال ابو حنيفة يعتق اه قال سم ألا ترى إلى قوله واراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح في عدم الاعتداد به مع التنية اه والذي رايته بخط بعض افاضل المالكية الذين ادركنا عصرهم ان المفتي به عندهم العمل بالقرائن خلافا لما في القرافي ثم المراد بالاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان العبد معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا (قوله الذي لا يولد مثله) لكبر العبد وصغر سن السيد (قوله الذي هو لازم للبنوة) فتكون علاقة المجاز الملزومية وأنه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق * لا يقال هذا ابني من قبيل زيد اسد فهو تشبيه بليغ وليس باستعارة عند المحققين أي هذا كإبني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق كذا اورد صاحب التلويح * واجاب بانه ليس من قبيل زيدا سدا بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقاً من الحال ناطقة (قوله إذ لا ضرورة إلى تصحيحه) أي أصلاً لانه ليس من كلام الشارع مثلاً وانما هو من كلام آحاد الناس وحيث قد المراد عدم الاعتماد تماماً في الناصر أن قوله إذ لا ضرورة إلح احتراز عن مثل وجاء بك واسئل القرينة فان المجاز بالنقصان اعتمد فيه ضرورة الصحة العقلية في كلام الصادق إلى اعتماد هو أن الأمر معه إلى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل السككية لا في الجملة (قوله وان لم يثبت الملزوم)

(١) قوله أي لجهة الحكم وقوله وعنده أي إلى صيغة التكلم أي هي أي لجهة التكلم اه كاتبه

معنييه باعتبار وضعه له في نفسه مع قطع النظر عن وضعه لآخر حقيقة لانه مستعمل فيما وضع له وان اعتبر استعماله فيه بالقياس إلى المعنى الآخر لتخلل النقل بينهما فهو مستعمل فيما وضع له من وجه مستعمل في غير ما وضع له من وجه اه عبد الحكيم على المطول

لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحاباً للوضوع له أولاً مثلهما رأيت اليوم أسداً وصليت أي حيواناً مفترساً ودعوت بخير أي سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية (و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فإذا احتمل لفظ هو حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجازاً أو حقيقة ومنقولاً لحمله على المجاز أو المنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدى إلى الاشتراك لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى والمنقول لأفراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به والمشارك لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنیه مثلاً إلا إذا قيل

إشارة إلى الفرق بين هذه الصورة وصورة الاستحالة بأن الملزوم هنا ممكن الثبوت وهناك مستحيله اه ناصر (قوله لعدم الحاجة إلخ) أي من حيث ذاته وأما قرينة المشترك فلتعارض المعاني (قوله وصليت) أي إذا صدر من غير اللغوى والشرعى ولا حمل على المعنى اللغوى أو الشرعى فلا يقال إن أراد الحمل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة كان من قبيل احتمال اللفظ معناه الحقيقي والمجازي لا المنقول عنه والمنقول اليه وإن أريد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتي ثم هو أي اللفظ محمول على عرف المخاطب ففي خطاب الشرع الشرعى لأنه عرفه ثم اللغوى إلخ فإن معناه كما قال الشارح إن داله مع المعنى الشرعى معنى عرفي عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولاً على الشرعى إلخ (قوله أي سلامة منه) إشارة إلى أن صليت جزء من المثال فيكون المجموع مثلاً مشتملاً على شيئين والظاهر أنه لا يتعين بل المتبادر أن كلا مثال مستقل (قوله والمجاز والنقل إلخ) تفيدان اللفظ بالنسبة إلى معنیه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشارك وإن كان لفظاً واحداً متعدد المعنى والوضع وهو ما يفيد كلام التفاتاني في شرح الشمسية قال وإن كان الثاني أي إن كان معنى الاسم كثيراً فإن كان وضعه للعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كوضع لذلك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمي اللفظ بالنسبة إلى جميع المعاني مشتركاً وإلى أحدهما محلاً كالعين للبصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للعاني على السوية بل وضع أولاً لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما فاما أن يترك ويهجر المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح أولاً فإن ترك سمي منقولاً وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل اليه يسمى مجازاً اه وبه يظهر أن تعدد المعنى في المنقول بالنسبة إلى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فأتضح قول الشارح والمنقول لأفراد مدلوله إلخ وفي زيادة قيد تعدد الوضع في المشترك نزاع ذكره في شرحه على الوضعية وذكرنا ما يتعلق به فيما كتبناه من الحواشي على ذلك الشرح (قوله فإذا احتمل لفظ) هو حقيقة في معنى أي لا تردد أن يكون في معنى آخر حقيقة أي فيكون مشتركاً بين المعنى الأول وهذا المعنى الآخر ومجازاً أي وأن يكون مجازاً فيكون حقيقة في الأول مجازاً في الآخر ومثله يقال في قوله أو حقيقة ومنقولاً وإنما عطف قوله ومجازاً ومنقولاً بالواو دون أو لأن الاحتمال إنما يكون بين متعدد بخلاف الحمل فلذا أتى فيه بأو هنا بلفظ وفيما سبق باللفظ لأن اللفظ في الأولى تحققت له الحقيقة والمجازية والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً في المعنى المراد وفي الثانية تحققت إرادة المعنى الآخر به والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً أو منقولاً (قوله لأن المجاز أغلب) إنما لم يعمل بأن المشترك يقتضى التعدد في الوضع والاصل عدمه لأن مخالفة الأصل لازمة في المجاز والنقل أيضاً (قوله لأفراد مدلوله) بكسر الهمزة مصدر أي اتحاده وهو علة لقوله بعده لا يمتنع (قوله لا يمتنع) بل يعمل به اكتفاء بعرف المخاطب دون توقف على قرينة زائدة عليه (قوله مثلاً) أي أو معانيه (قوله إلا إذا قيل إلخ) فإن من يحمله عليهما لا يمتنع عنده العمل بالمشارك بدون قرينة فلا

(قول الشارح والمجاز والنقل إلخ) استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز بأن الاشتراك إنما يكون عند استواء حالاته في الدلالة على معانيه أو معنیه والمجاز إنما يكون حيث تكون دلالاته في أحدهما ضعيفة والآخر قوية واللفظ إنما يصير منقولاً إذا بطلت دلالاته الأولى وارتفعت وأجيب بأنه يتصور في لفظ استعمال في معنیه ولم يعلم تساوى دلالاته عليهما ولا رجحانه في أحدهما فيحتمل حينئذ أن يكون استعماله فيها بطريق الاشتراك أو النقل أو بطريق أنه حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر كذا في البحر للزركشي ويتصور في المجاز بخفاء القرينة أو عند عدم تعين المعنى المجازي كما مر وفي المنقول بأن لا يكون من الناقلين تدبر

بجمله عليهما وما لا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالأول كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر والثاني كالزكاة حقيقة في التمام أي الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لأنه يكون حقيقة أيضا أي لغوية ومنقولا شرعا (قيل و) المجاز والنقل أولى (من الاضمار) فإذا احتدل الكلام لأن يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار قليل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز لأن قرينته متصلة والاصح أنهما سيان (١) لا احتياج كل منهما إلى قرينة وإن الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الأول مثال الأول قوله لعبدته الذي يولد مثله لمثله المشهور بالنسب من غير هذا ابني أي عتيق تعبير عن اللازم بالمزوم فيعتق أو مثل ابني في الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثاني قوله تعالى وحرم الربا فقال الخفي أي أخذه وهو الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلا فإذا أسقطت صح البيع وارتفع الأثم وقال غيره نقل الربا شرعا إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلا والأثم فيها باق

ينتهض الدليل على مقتضى قوله نعم له أن يستدل بأن المنقول من قيل المنفرد والمنفرد أغلب من المشترك فاللاحاق به أولى (قوله فهو حقيقة في أحدهما) أي للاتفاق على ذلك ولذا ذكره بالفاء المؤذنة بتسبب ما بعدها عما قبلها (قوله محتمل للحقيقة) أي على الثالث وقوله والمجاز أي على الأولين وهذا الاحتمال باعتبارنا ولا فكل قائل جازم بما قاله وهذا أحسن من قول الناصر أن الأقوال في موضع الخلاف لا تدعي القطع لفظ والظن والاحتمال قائم معه (قوله في التمام) بالمدة الزيادة قوله بالصر صغار النقل (قوله قليل والمجاز) المراد به المجاز الاصطلاحي وهو التجوز في اللفظ فصح مقابله بالاضمار ولا فهو مجاز بالحذف (قوله) فإن احتمل الكلام الخ) إنما عبر هنا بالكلام دون اللفظ كما تقدم لأن اللفظ يسم المفرد والمركب والاضمار لا يكون إلا في المركب بخلاف المجاز والاشتراك (قوله) وعدم احتياج النقل إلى قرينة) أي واحتياج الاضمار إليها (قوله) لأن قرينته متصلة) لأن الاضمار هو المسمى سابقا بالاقتضاء وقد سبق أن قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم له وذلك غاية الاتصال اه ناصر (قوله والاصح أنهما سيان) أي واستواؤهما لا ينافي ترجيح أحدهما على الآخر لمدر ك يخصه كما في المثال الآتي وكذا يقال في قوله وإن الاضمار أولى من النقل لا ينافي ترجيح النقل في بعض الصور لمدر ك يخصه قاله سم (قوله) لا احتياج كل منهما) إلى قرينة يعني وأما كثرة المجاز فمقابلة (٢) باتصال قرينة الاضمار وهذا في التحقيق تمام العلة اه ناصر (قوله) لسلامته من نسخ المعنى) وأنه من باب البلاغة بخلاف النقل (قوله مثال الأول) أي الكلام المحتمل لأن يكون فيه مجاز واضمار (قوله عن اللازم) وهو عتيق بالمزوم وهو ابني إذ بنوة المملوك المالك تستلزم عتقه فيكون من باب المجاز (قوله أو مثل ابني) فيكون من باب الاضمار (قوله) وهما وجهان عندنا) فإن قيل ارجع من مذهب

(قول الشارح قوله لعبدته الخ) بخلاف ما إذا قال لزوجته الأصغر منه سنا هذه بنتي فإن المختار في زيادة الروضة أنه لا يقع به فرقة إلا إذا نوى لأنه لا قرار بانتفاء حل المحل وذلك حق الزوجة فلا يصدق في انتفاء حق الغير فإن نوى كان كناية في الطلاق كذا كتبه الشهاب مع زيادة التعليل من التلويح (قول الشارح نقل الربا شرعا إلى العقد) أي بدليل مقابله بالبيع في قول الله سبحانه وأحل الله البيع وحرم الربا

(١) قوله والاصح أنهما سيان قال الأنباي على البيانية اختار هذا القول الإمام الرازي في المحصول وتبعه البيضاوي في المنهاج اه
(٢) قوله وأما كثرة المجاز فمقابلة الخ قال الأنباي على أن قرينة المجاز قد تكون استحالة المعنى الحقيقي والاستحالة إن لم تكن من قبيل القرينة المتصلة كانت مثلاً إن لم تكن أبلغ إلا أن يقال إن صاحب القول الثالث يقول لا يعتمد المجاز حيث تستحيل الحقيقة اه ومراده بالقول الثالث القول بأن الاضمار أولى من المجاز اه كاتبه عن

(والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمل على التخصيص أولى أما فى الأول فلتعين الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فإنه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فللسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل مثال الأول قوله تعالى ولانا كلوا مما يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لما فعل ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تغييراً عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الأول دون الثانى ومثل الثانى قوله تعالى وأحل الله البيع قليل هو المبادلة مطلقاً وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعاً إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فاشك فى اجتماعهما لما يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثانى

الشافعى أنه يعتق عليه وإخذة باللازم وإن لم يثبت المزموم وذلك ترجيح للمجاز على الاضمار وهو مخالف لما مر من أن الراجح النسوية بينهما . أجيب بأن ترجيح المجاز هنا الخارج وهو تشوف الشارع إلى العتق وذلك خاص بهذا المحل لا يطرده فى غيره على أن المختار فى الروض أنه لا يحكم بعقده بمجرد هذا البنى بل لابد من نية العتق ومثل ذلك يجرى فى قوله وقال غيره أى كالشافعى ومالك نقل الربا شرعاً إلى العقد فدل على ترجيح النقل على الاضمار مع أن الراجح عكسه مرجح لالكونه قلاباً لمرجح خاص وهو تنظير الربا بالبيع فى قوله تعالى حكاية عن الكفار إمام البيع مثل الربا فإنه ظاهر فى العقد ولهذا رد عليهم بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وإنما يطابقه بحمل الربا فيه على العقد ومثل ذلك أيضاً يجرى فى تعارض التخصيص والمجاز الآتى فى قوله تعالى ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اهـ ذكرى (قوله والتخصيص) أى إخراج بعض أفراد العام من العام (قوله فلتعين الباقي من العام الخ) فإذا ورد لفظ عام ثم آخر جزمته بعض أفرادها بدليل بقى الباقي متعين الإرادة فيعمل به (قوله بخلاف المجازى) أى المعنى المجاز (قوله) فإنه قد لا يتعين) إذ لا يشترط فى المجاز مصاحبة القرينة المعينة وإنما هو أمر مستحسن عند البلغاء فإذا قلت رأيت بحرافى الحمام احتمل الرجل الكريم والعالم ولا قرينة تعين أحدهما فإن القرينة الموجودة مانعة عن إرادة المعنى الحقيق فقط وهى غير معينة قال العصام فى الرسالة الفارسية القرينة التى هى داخلية فى مفهوم المجاز وتوقف حصوله عليها هى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له لا المعينة التى بها يتعين المجازى المراد من بين سائر المعانى المجازية وإن كان ذكرهما محسناً للكلام ولذلك استكره البلغاء المجاز الذى ليست فيه قرينة معينة إلا أن يريد المتكلم البليغ إذهاب نفس السامع إلى كل معنى مجازى ممكن فى المقام وتنويعها إلى التعيين فحينئذ يحسن تركها اهـ (قوله بأن يتعدد) كما إذا قلت والله لا أشتري وتريد السوم والشراب بالوكيل (قوله) فللسلامة التخصيص من نسخ المعنى) لا يقال أن فيه نسخاً لرفع الحكم عن بعض أفراد العام لانا نقول المراد نسخ المعنى الاصلى برمته ولم يوجد فى التخصيص بخلاف النقل (قوله) وخص منه الناسى) أى مذبح الناسى (قوله مما لم يذبح) أى ذبحاً شرعياً (قوله بما يقارنه) فهو مجاز علاقته المجاورة ولم تجعل العلاقة اللازمة والملزومية لانه قد يوجد الذبح بدون التسمية والانساب تأويل بعضهم بما ذكر اسم غير الله عليه أى بما ذبح للأصنام ونحوها ليطابق قوله تعالى فى الآية وأنه لفسق قوله فى الآية الاخرى أو فسقاً أهل لغير الله به فهو مجاز من إطلاق العام على الخاص ورجح المجاز هنا المدرك خاص فلا يلزم من كون المسئلة مرجحة فى الأصول أن تكون مرجحة فى الفروع (قوله هو المبادلة مطلقاً) أى صحيحاً أو فاسداً بناء على أن اللام فى البيع استغراقية (قوله يحل)

(قول الشارح ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده) الأصل فى كل حادث العدم فإذا علق عدم الصحة بالفساد فالأصل عدمه وإذا علقت الصحة بالاستجماع لشروط الصحة فالأصل عدمه وهما اعتباران مختلفان والثانى منهما أشق من الأول وبقي الكلام فى تعيين ما اعتبره الشارع منهما وهو لرأى المجتهد ولا معنى لتطويل الحواشى هنا فليتامل (قوله) إنما أخذ من السنة) وسبب نزول الآية يدل عليه أيضاً فإن سيده كما أخبرنى شيخنا العلامة الذهبى رحمه الله أن رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدها بعد عدتها فقتل هل يحلها هذا الوطء فنزلت قال وما ينسب للسعيدين لأصل له

لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار ان التخصيص أولى من الاشتراك وأن الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الاربعة العشرة التي ذكروها في تعارض

لانه شك في المانع والمراد بالحل عدم الحرمة وبالصفة عدم الفساد (قوله لان الاصل عدم فساده) أى المقتضى لاخر اجه أى والاصل بقاء ما كان (قوله لان الاصل عدم استجماعه) فيه ان عدم الاستجماع هو الفساد فيناقض قوله عدم فساده كذا للناصر والشهاب ورده سم بان القائل مختلف ولو حكما فان قولى التناقض باعتبار رأيين مختلفين وفيه أن شرط الدليل أن يكون مسلما عند الخصم كذا يازم الاستدلال بما هو محل الخلاف فلا بد أن يقول كل بعلة الأخر تأمل قال الناصر ولو قال لان البيع عام يتناول جميع افراده اخرج منها الفاسد أى المحكوم بفساده فاشك في فساده باق على عدم الاخراج لانه الاصل لا جاد ويتحصل هذا المعنى بان يستبدل عدم الفساد بعدم الاخراج في قوله لان الاصل عدم الفساد (قوله ويؤخذ مما تقدم) فى المتن والشارح فان مساواة المجاز للاضمار مأخوذة من الشارح فبعد أن تم الكلام على الستة أخذ في بقية العشرة وهى الاربعة الباقية (قوله من أولوية التخصيص) قال السكال في تمشيته على قانون العربية نظرا لا تنفاد شرط صحة الاثبات من الجارة للفضل عليه في قوله من المجاز وكان الاتفاق أن يقول الشارح ويؤخذ كون التخصيص أولى من المجاز الذى هو أولى الخ (قوله المساوى) أى المجاز فهو صفة كما يؤخذ من كلام الشارح فيما تقدم وفي بعض النسخ والمساوى بالواو وهى أولى لا بهام الاولى رجوع المساوى لما قبله وهو الاشتراك مع انه صفة للمجاز والثانية نص في انه معطوف على الاولى (قوله أولى) لان الاولى من الاولى من المساوى أولى (قوله وان الاضمار أولى لمساواة الاضمار للمجاز) الاولى من الاشتراك فيكون هو أولى من الاشتراك أيضا (قوله ومن ذكر المجاز) أى ويؤخذ من ذكر المجاز الخ وأخذ هذا من ذكر المصنف المجاز قبل النقل لانه لم يصرح بأولوية شئ ويؤخذ منها ذلك بأن يصرح بأولوية الاضمار المساوى للمجاز على النقل (قوله ووجه الاخير) أى ان المجاز أولى من النقل (قوله وقد تم بهذه الاربعة) وهى تعارض التخصيص والاشتراك تعارض التخصيص والاضمار تعارض الاضمار والاشتراك تعارض المجاز والنقل وقوله العشرة فاعل تم وهى مركبة من الخمسة التى ذكرها المصنف أعني المجاز والنقل والاشتراك والاضمار والتخصيص لان كلا منها يؤخذ مع ما بعده فتبلغ عشرة وقد جمعها بعضهم في قوله

تجوز ثم اضمار (١) وبعدهما • نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرها • نسخ فما بعده قسم يخلفه

• قال الناصر ان قلت هذا يشعر بان الكلام المتقدم انما يشتمل على ستة اثنان في قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك واثنان في قوله قليل ومن الاضمار على ما بين أنه مرادوا اثنان في قوله والتخصيص أولى منهما ولا شك أن قوله أولا والمجاز والنقل خلاف الاصل يشتمل على اثنين أيضا فاما بالشارح لم يرجع عليهما

(١) قوله تجوز ثم اضمار قال الانبائى في حاشيته على نيابة الصبان رجع التجوز على الاضمار ولو جرى

على الأصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجوز مثل لاضمار وبعدهما الخ اه كاتبه

ما يخل بالفهم مثال الأول قوله تعالى ولا تنكحوا ما تنكح آبائكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطئوه لأن
النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعى (١) أى ما عقدوا عليه فلا
تحرم ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى أنه
لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الرخشى أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجاً غيره فانكحوا
ما طاب لكم ويلزم الثانى التخصيص حيث قال محل للـ ل من عقد عليها أبوه فاسدا بناء على
تناول العقد للفاسد كالصحيح وقيل لا يتناوله ومثال الثانى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة أى
فى مشروعيتها لأن به يحصل الانكشاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو فى القصاص نفسه حياة
لورثة القتيل المتقصد بدفع شر القاتل الذى صار عدواً لهم فيكون الخطاب مختصاً بهم ومثال الثالث قوله
تعالى واستل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة فى الأهل كالأبنة المجتمعة لهذه الآية وغيرهات نحو فلولا
كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة المخصوصة فقيل هى مجاز

قلت لان المعانى التى ذكرها فى التعارض هى هذه العشرة وأما الحقيقة فلا يقع التعارض بينها وبين
خلافها من المجاز والنقل إذ لا تعارض بين أصل وغير أصل (قوله ما يخل بالفهم) أى من جهة اليقين لا الظن
ولهم خمسة أخرى تمل بالفهم وهى النسخ والتقديم والتأخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض
العقلى واقتصر كالمصنف على الخمسة الأولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع اتفائها (قوله مثال الأول)
أى من الأربعة المأخوذة وهو أن التخصيص أولى من الاشتراك (قوله حقيقة فى الوطء) كما أنه حقيقة
فى العقد (قوله لما ثبت) أى فى اللغة (قوله لكثرة استعماله) وهو من علامات الحقيقة والمجاز المشهور
خلاف الأصل (قوله نحو حتى تنكح) هى وما بعد من غير محل النزاع فالمراد بالنكاح فيهما العقد والوطء
مستفاد من خارج (٢) (قوله ويلزم الثانى) أى الشافعى (قوله بناء على تناول العقد) هو قول ضيف
عند الشافعية والراجح عندهم أن العقد لا يتناول الفاسد وإن أوهمت عبارة الشارح خلاف ذلك
والتحقيق عند الأصوليين أن الحقيقة العرفية موضوعة لمطلق الماهية صحيحة كانت أو فاسدة (قوله
وقيل لا يتناوله) فلا يحتاج للتخصيص (قوله ومثال الثانى) أى أن التخصيص أولى من الاضمار
(قوله أى فى مشروعيتها) أى فيكون من الاضمار (قوله فيكون الخطاب عاما) أى فى الحكم للقاتل
وغيره من جميع المكلفين (قوله أو فى القصاص) أى فيكون تخصيصاً (قوله فيكون الخطاب مختصاً
بهم) أى فيلزم التخصيص لأنه يلزم من التخصيص فى الخطاب التخصيص فى الحكم العام فان
الخطاب عام لكل مكلف فلا يرد أن التمثيل غير مناسب لما الكلام فيه من تخصيص الحكم العام
(قوله ومثال الثالث) أى أن الاضمار أولى من الاشتراك (قوله كالأبنة) أى كما أنها حقيقة
فى الأبنة فتكون مشتركة بين الأهل والأبنة المجتمعة (قوله لهذه الآية) أى الدليل على
الاشتراك هو هذه الآية وغيرها وفيها أنها لا تدل بل تحتل الاضمار (قوله فلولا كانت قرية آمنت)
حيث استدل الايمان إلى ضمير القرية (قوله ومثال الرابع) أى ان المجاز أولى من النقل (قوله فقيل
هى مجاز) يقتضى ذلك ان استعمال الصلاة فى الأركان مجاز

- (١) قوله وقال الشافعى أى ومالك أيضاً ابن بلى قال ابن رشد الحفيد فى بدايته اتفق المسلمون على تحريم
زوجات الآباء والأبناء بنفس العقد ولكن ما لكانوا يوافق فى مشهور مذهبهم بأخينة فى أن الزنى المحض
يغير حرمة المصاهرة كفى فروق القرانى فيحرم عنده أيضاً على الشخص مزنية أبيه
(٢) قوله من خارج أى من السنة ومن سبب الزول فان سببه كما قال الشربى نقل عن شيخه الذهبى
ان رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدها بعد عدتها فسئل هل يحلها هذا الوطء فنزلت

فيما عن الدعاء بخير لا شتمها عليه وقيل نقلت إليها شرعاً (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس صورته المنقوشة

مع أن الحق أنه حقيقة شرعية وإنما (١) الخلاف كما مر هل نقلت مع المناسبة للمعنى اللغوي أو بوضع ثانٍ مستقل إلا أن يقال أنه التفت لمجرد حكاية الأقوال من غير نظر إلى كون أحدهما راجحاً أو لا (قوله) وقد يكون الخ قد تحققت لا تقبلية لأن مجيء المجاز لهذه الأمور كثير (قوله من حيث العلاقة) أشار به إلى أن هذا التقسيم باعتبار ما هو شرط للمجاز والعمدة في ضبطها الاستقرار والمشهور بلوغها إلى خمسة وعشرين نوعاً ولتحقيق أن علاقات المجاز المرسل ثمانية عشر بخلاف والمصنف ذكر أربعة عشر نوعاً وقيل ترجع إلى ثلاثة عشر يرجوع الأخير منها إلى الثالث وهو قوله أو باعتبار ما يكون في المستقبل قال في الرسالة الفارسية وإن بلغت العدد المذكور ترجع إلى علاقيتين علاقة الجزئية وعلاقة الزوم إذ لا يتصور بدونها الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية بناء على أن الزوم عندهم أعم من العقلي والعادي بل هو قد يطلق على الملازمة في الجملة أيضاً فان قلت قد ذكر القوم أن المجاز له وضع نوعي لمعناه المجازي فحيث يكون دلالة عليه مطابقة وضعه لا تضمنية ولا التزامية قلت مجازية كل مجاز حالة تسمية إضافية إنما تحصل فيه بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الوضع الأول وأما الوضع الثاني فليس اعتباراً إلا لأن يقرر هذه الحالة المجازية لأن يجعله حقيقة فما لم توجد منه علاقة تصحح الدلالة التضمنية أو الالتزامية لم يصح تعيينه للمجازية فبني المجازية على الوضعين (قوله بالشكل) أي بالمشابهة فيه لأنها نفس الشكل فهو مجاز

(١) قوله مع أن الحق أنه حقيقة شرعية فيه أن هذا لا ينافي كونه حقيقة لغوية بحسب الأصل قال الأنباي على بيان الصبان ما حاصله والخلاف في أن الصلاة في الأركان مجاز لغوي عن الدعاء بخير لا شتمها عليها وهو قول الجمهور وهو أولى وأنها نقلت إليها شرعاً وهجر معناها اللغوي وهو قول المعتزلة كافي البحر المحيط للزركشي مبني على الخلاف في وقوع الحقيقة الشرعية وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة إلا أنهم اختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة نقل الشارع هذه الألفاظ من الصلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها اللغوية وأبدأ وضعها في هذه المعاني فليست حقائق لغوية ولا مجازات بل هي حقائق شرعية وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلاً فإن وجدت علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي كانت اتفاقية غير ملتفت إليها وقال غيرهم أنها مأخوذة من الحقائق اللغوية على سبيل المجاز بأن يكون نقل لفظها من مدلول الشرع لعلاقة وهو اختيار الإمام في المحصول فعلى قول المعتزلة لا يحتاج المعنى الشرعي إلى علاقته وعلى قول غيرهم يحتاج وأن الشرع لاحظ في نحو الصلاة والصيام وغيرهما المعنى اللغوي فهي مجازات لغوية صارت حقائق شرعية وهو الذي عليه جمهور أهل العلم قال المازري في شرح البرهان والمحققون من أئمتنا الفقهاء والأصوليين أن الحقيقة الشرعية ليست بواقعة وهو قول القاضي أبي بكر والإمام ابن القشيري ونقله عن أصحابنا فقال وقال أصحابنا لم ينقل الشرع شيئاً من الأناسى اللغوية بل النبي صلى الله عليه وسلم كلم الخلق بلسان العرب اه ونقل عن أبي حامد المروزي وأبي الحسن الأشعري فالصلاة والحج والزكاة والوضوء باقية على مبانيها اللغوية التي هي الدعاء والقصد والثناء والنظافة لكن اعتبر الشارع في الاعتداد بها أموراً على وجه الشرطية لا الشرطية اه كلام الأنباي قال فراد صاحب القول الأول في الصلاة أنها مجاز لغوي في العبادة المخصوصة بحسب الأصل ومراد صاحب القول الثاني أنها نقلت إليها شرعاً بدون ملاحظة معناها اللغوي وهذا تضح نسبة الأول إلى الجمهور والثاني إلى المعتزلة فتنه اه وحيث فلا حاجة لقوله بعد إلا أن يقال إن التفت الخ تأمل اه كاتبه عنى عنه

(أوصفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابطر لظهور الشجاعة دون البحر في الاسد المفترس (أو باعتبار ما يكون) في المستقبل (قطعا) نحو إنك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتالا) كالخمر للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان عليه قبل كالعبد لمن عتق فتقدم في مسئلة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة)

استعاره وقال شيخ الاسلام يخص هذا النوع باسم الاستعارة عند اليونانيين وبمجاز المشابهة عند الاصوليين (قوله أو صفة ظاهرة) فيه تسمح لأن العلاقة هي المشابهة في تلك الصفة والمراد بظهورها ظهور آثارها لأن الشجاعة من قبيل الملكات ثم ان قضية عطفها على الشكل انها نوع آخر وليس كذلك قال البدخشي في شرح المنهاج والمشابهة أى الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة كالاسد للشجاع باعتبار الشجاعة أو محسوسة وهي في إطلاقه على المنقوش على الجدار باعتبار الصورة والشكل فان الاشتراك في الشكل من قبيل الاشتراك في الصفة الظاهرة (قوله للرجل الشجاع الخ) مراده بالشجاعة مطلق الجراءة لا الملكة التي تحل على الاقدام فانها خاصة بالعاقل (قوله أو باعتبار ما يكون) مامصدرية أى باعتبار الكون وهو الايلولة في عبارة غيره وليس واقعة على معنى فان المعنى الذى سيقع ليس هو العلاقة بل المعنى الحقيقى (قوله أو ظنا) أى باعتبار الشأن والعادة لا باعتبار ظن المستعمل فلا يقال قد يحرم مالك العصير بشر به عصير أفان الظن وكذا قوله لا احتالا فلا يقال أنه قد يظن عتق العبد لحو وعده من السيد (قوله فتقدم) أى فهو مجاز لانه تقدم ان المشتق يكون لإطلاقه على الذات حالة الاتصاف حقيقة وبعدها مجاز (قوله وبالضد) أى بضدية الضد لأن الضدية هي العلاقة لا الضد لا نه ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف وإعاد المصنف الباء للفصل بينهما وبين المعطوف عليه بقوله قطعا أو ظنا لا احتالا وظاهره ان كل ضد يستعمل في ضده وهو مقتضى الاكتفاء بسماع نوع العلاقة وفي التلويح والرسالة الفارسية أن أهل التحقيق على رجوع هذا النوع من العلاقة إلى الاشتراك في الصفة أعنى إلى علاقة المشابهة فتكون مختصة بالاستعارة أيضا لأن من يستعمل اسم أحد الضدين في الآخر ينزل التضاد منزلة التناسب تكاوا استهزاء أو مطاوعة واستملاحا أو مشاكلة في شبه أحدهما بالآخر بناء على ذلك التضاد المنزل منزلة التناسب ويستعير لفظ المشبه به للشبه فيقول رأيت أسدا ويريد رجلا شجاعا ورأيت كافورا ويريد زنجيا وكفى إطلاق السيئة على جزاء السيئة ونحو ذلك (قوله والمجاورة) أى المجاورة فلا يقال ان المجاورة مفاعلة فيقتضى اعتبار العلاقة من الجانبين مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقى (١) قال سم لم أر لها ضابطا (٢) وقضية إطلاقها صحة التجوز بإطلاق نحو الأرض على النبات فيها من شجر وغيره

(قول المصنف باعتبار ما يكون) أى بنفسه قطعا أو ظنا وهذا هو الفرق بينه وبين المجاز بالمراتب كتسمية السنبل ثريدا في قوله الحمد لله العظيم الشأن صار الثريد في رؤس العيدان فان السنبل إنما يصير ثريدا بعد أن يحصد ثم يدرس ثم يصنف ثم يعجن ثم يخبز ثم يترد لكنه لا يكون بنفسه كذلك كذا في البحر

(١) قوله مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقى قال الانبائى هذه دعوى باطلة فان قوله المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة صادق على كل من الطرفين المنقول عنه والمنقول اليه كما لا يخفى وقد علمت أن المجاورة ليست بما يتعلق به الخلاف في اعتبار العلاقة من جانب المنقول عنه أو جانب المنقول اليه أو جانبيهما فتنبه اه بتغيير

(٢) قوله لم أر لها ضابطا الخ قال العلامة الانبائى على يانية الصبان قد قالوا المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة وهو شامل بلا شك لما في تلك الصور التي ادعى فيها البعد والغربة ثم قال ولا يخفى عليك أن جميع ذلك إما ذكره من الصور التي ادعى بعدها وغرابتها هو وما نختاره من المجازات لعلاقة أخرى سمع نوعها سواء فاه وجه بعد هذا وغرابة دون ذاك على أن في بعض ذلك أى الذى ذكره علاقة أخرى كما لا يخفى فاه إذا لوحظت الأخرى لا يكون

كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جبل أو بغل أو حمار (والزيادة) نحو ليس كئله شيء فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسئل القرية أى أهلها فقد تجوز أى توسع

ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد اه وفي التلويح المراد بالمجاورة ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل واحد وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه وبه يظهر ان علاقة المجاورة تعم هذه الاقسام كلها فلا وجه لجعلها قسما لها اه ولذلك قال في الرسالة الفارسية انها ليست بعلاقة مستقلة على ما يظهر بأدنى تأمل اه ومن قبيل المجاورة في الخيال علاقة المشاكلة قال ابن كمال باشا في رسالته المعمولة فيها ان المراد من الصحبة في قولهم ان العلاقة في المشاكلة هي الصحبة الحقيقية أو التقديرية مصاحبة مدلولي اللفظين ومرجعهما إلى مجاورتهما في الخيال نحو قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه ه قلت اطبخوا لي جبة وقيصا

ولدخول المشاكلة في النوع المذكور لم يذكرها مستقلة (قوله كالرواية) عدل عن المثال المشهور وهو إطلاق الغائط على الفضلة لما قال العيصام في الرسالة الفارسية ان العلاقة فيه تقول إلى الحالية والحلية لان المجاورة مشاركة الامرين في محل واحد وهذه المشاركة ليست بموجودة في المثال المذكور بل العلاقة الموجودة فيها هي الملازمة بين الحال والمحل (قوله وإلا فهي الخ) أى وإن لم تكن زائدة لم يستقم المعنى لانها بمعنى مثل الخ فالجواب محذوف وما ذكر بعد لإفادته (قوله واسئل القرية) قال المصنف ولقاتل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لاننا نقول هذا معارض بأن الاصل عدم المجاز اه وأقول المعنى الحقيقي هنا مستحيل وتقدم ان من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز استحالة المعنى الحقيقي فاحتمال المجاز قوى بل هو متعين تأمل ثم رأيت في حاشية الليث على المطول لاشك أن المقصود السؤال لطلب الجواب وهو إنما يكون بالنسبة لذوى العقول وأما خلق الله في الجماد الشعور والتكلم فهو وإن كان جائزا إلا أن ذلك إنما يكون عند خرق العادة إظهارا للمعجزة أو للكرامة وليس هذا الكلام في هذا المقام وأما السؤال في قول الرجل لصاحبه واعظا ومذكرا أو لنفسه متعظا ومعتبرا اسئل القرية عن أهلها فليس لطلب الجواب اه (قوله فالكاف زائدة) لتأكيدني المثل وقيل الكاف بمعنى المثل وقيل المراد بالمثل الذات وقيل أنه من باب الكناية على حد مذكور لا يخل أى إذا كان مثله لا مثله فأولى هو وقيل أنه على حد ليس لأخى زيد أخ كناية عن نفى الاخ لانه لو كان له أخ لكان أخا لأخيه فلو كان له مثل لكان هو مثله لذلك المثل فاذا اتفق مثل المثل انتهى المثل (قوله وإلا فهي بمعنى مثل) أى ولا تكن زائدة فهي بمعنى المثل فيلزم ثبوت المثل له تعالى (قوله نفيه) أى نفى المثل (قوله فقد تجوز أى توسع الخ) يشير إلى ان

بعيدا غريبا كما هو مقتضى عدم التوقف في إطلاق غير هذه العلاقة فالحق أن على القول بالاكْتفاء بسماع نوع العلاقة يصح التجوز مالم يعرض مانع ولا يصح القول لأن ذلك ليس على عمومته وان هذه العلاقة مقصورة على السماع وكيف ذلك وكثيرا ما يحمل الأئمة عبارات المؤلفين التي لم تسمع على المجاز لعلاقة المجاورة فتنبه اه وقوله فلا وجه لجعلها قسما إذ من شأن القسم التباين الكلى لا العموم المطلق فانهم اه كاتبه

(قول المصنف والزيادة)
قال الطرزي وإنما يكون
كل من الزيادة والنقصان
مجازا إذا تغير بسببه حكم
فان لم يتغير فلا فلو قلت
زيد منطلق وعمر وحذفت
الخبر لم يوصف بالمجاز
لانه لم يؤد إلى تغيير حكم
من أحكام ما بقي من
الكلام اه كذا في البحر
وجعل الزيادة والنقصان
علاقة ضعيف كما في التحرير
ولذا اعترض شارح
المنهاج بأن الزيادة
والنقصان علاقة ضعيف
كما في التحرير ولذا اعترض
شارح المنهاج بأن الزيادة
والنقصان ليسا بعلاقة
كذا في عبد الحكيم على
المطول

(قول الشارح وان لم يصدق الخ) اشارة الى ان الاولى ترك هاتين العلاقتين لان المجاز فيهما ليس مما نحن فيه (قول الشارح حيث استعمل نني مثل المثل في نني المثل) لانه يلزم من نني مثل المثل نني المثل ضرورة انه لو وجد له مثل لكان هو مثلاً مثله فلا يصح نني مثل المثل قال المصنف في شرح المختصر فان قلت اذا قررت ان المنى مثل المثل فالذات من جملة مثل المثل فيلزم كونها منفية قلت المنى مثل المثل عن شئ فان شيئاً اسم ليس وكنهه الخبر والمذلول نني الخبر عن الاسم والذات انما ينفي عنها انها مثل مثلاً لانه لا مثل لها فالشئ الذي هو موضوع قد نفي عنه المثل الذي هو محمول فهو منفي عنه لا منفي فيكون ثابتاً فلا يلزم ان تكون الذات المقدسة منفية وانما المنى مثل مثلاً ولازمه نني مثلاً وكلاهما منفي عنها (قوله او ان الجدار) اي في قوله تعالى جداراً يريد ان ينقض (قوله او ان الجدار الخ) الالف في بعض نسخ العبدو لا يخفى انهم لم تقع وقعها قاله السعد (قوله وهو كلمة تغير اعرابها) فتوصف بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصل الى غيره (قوله او الاعراب المتغيرة اليه) هذا يفهمه كلام (٤١٦) السكاكي وهو ظاهر في الحذف كالنصب في القرية والرفع في ربك لانه قد نقل عن عمله اعني المضاف واما في

وان لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نني مثل المثل في نني المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها

عد هما من أقسام المجاز المعروف بالتعريف السابق تسمح ولهذا قال في التلويح أن لفظ المجاز مقول عليها وعلى المجاز المعروف بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور وإنما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لالمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة أنه انما وضع للاستعمال في معنى لا ناقول لا نسلم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق واضح (قوله بزيادة كلمة) الباء للتصوير أو السببية وحيث جعله من العلاقات تسمح لانها لا بد ان تكون رابطة بين معنيين حقيقي وبجازي وهذا غير متحقق في هذين القسمين هذا ولو جعل القرينة مجازاً عن الال بهلاقة الحالية لم يحتج لتقدير ذلك المضاف كما لو جعلت مشتركا بين الجدران والاهل كما تقدم قال منجم باشا في حواشي الرسالة الفارسية ومن العجيب أنهم بأى مانع تركوا الرجاء هذين النوعين الى غلاقة الجزئية والكلية لان لنا ان نقول ان القرية مثلاً لفظ موضوع للجزء وهو معنى القرية اي الجدران ويستعمل مجازاً في الكل اي في المجموع المركب من معنى الال والقرية بعلاقة الجزئية والكلية مع قرينة السؤال وبكس ذلك فنقول ان كمثل لفظ مركب موضوع للكل اي لمجموع معنى الكاف والمثل واستعمل مجازاً في جزئه وهو معنى المثل فقط بالعلاقة المذكورة مع قرينة فقد المثل اه (قوله وقيل الخ) هذا ما قرره السيد في حاشية المطول قال المفهوم من كلامهم يعني الاصوليين ان القرية مستعملة في أهلها مجازاً ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الال مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذفت الاصل استعمل القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسيبه النقصان وكذلك قوله كمثل مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة ولو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز اه وكلام منجم باشا مأخوذ منه (قوله حيث استعمل الخ) مفاده ان المجاز في الكلام يتأمله لا في لفظ كنهه والاولى حذف نني لان المراد ان المجاز

المجاز بالزيادة فلا يتحقق ذلك الانتقال فيه اطول والظاهر أنه ليس مراد الشارح واحداً من المعنيين لان المجاز على كلامه كلمة متوسع بزيادة أو نقصا كالکاف في كنهه وأهل في واسئل القرية وليس كل منهما كلمة متغير إعرابها ولا إعراباً وقع التغير اليه بل مراده ان التجوز بمعنى التوسع وعدم المضايقة في التعبير للدلالة على المزيد أو المحذوف كما بينه سم (قوله وأن الذي عليه الاصوليون الخ) قال عبد الحكيم على المطول التحقيق عند الاصوليين أنه ليس من المجاز ولذا لم يذكرها الشيخ ابن

الحاجب في مختصره ثم استدلل بقول الشارح أنه تجوز اي توسع ثم قال وفي التحرير أن مجاز الحذف حقيقة لانه في معناه وانما سمي مجازاً باعتبار تغير إعرابه اه وفي البحر للزركشي قال العبدري في المستوفى وابن الحاجب في تكيته على المستصفي الزيادة ليست من أنواع المجاز بل فيها ضرب من التوكيد اللفظي فقوله تعالى ليس كمثل شئ فيه مبالغة في نفي المثل كأنه قيل ليس مثل مثله شئ والمعنى ليس مثله والزيادة حقيقة اه (قوله قلت فكان اللائق الخ) قد عرفت اندفاعه بأنه خلاف التحقيق عند الاصوليين (قول الشارح وقيل يصدق عليه حيث استعمل الخ) عبارة البحر في المجاز بالنقصان الاقرب انه من مجاز التركيب واختاره الاصفهاني وجماعة لان العرب وضعت السؤال ليركب لفظه مع لفظ من يصلح للجواب فحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الاصل الى تركيب آخر ولا معنى للمجاز المركب إلا هذا واجيب بوجهين ذكر اولهما ثم قال الثاني ان تعريف المجاز الاقراى صادق عليه لان قوله واسئل

القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكان مجازا وليس مجازا في التركيب فان مجاز التركيب مثل أنبت الربيع البقل فان الربيع لفظ مستعمل في موضوعه فقطضاه إسناده لا يثبت إلى الربيع ولكننا علمنا بالاعتقالات أن الربيع فعلنا أنه مجاز عقلي اه وهذا صريح في أن المجاز لفظ اسال حيث استعمل ما هو موضوع لنسبة السؤال إلى الال في نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها فانه إذا قيل أسأل أهل القرية فقد تعلق السؤال بها باعتبار كونها مضافا للسؤل وهو مردود بأن الفعل لا يدل إلا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على أن ما وقع عليه يصلح له أولا كارد (٤١٧) بذلك جعل أنبت الربيع البقل مجازا في الطرف بناء على أنه

وليس ذلك من المجاز في الاسناد (والسبب للسبب) نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسبية عن اليد بخصوصها (والكل للبعض) نحو يعملون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم (والمعلق) بكسر اللام (للمعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل (وبالعكس) أي المسبب للسبب كالموت للرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم

في استعمال مثل المثل في المثل وقوله وسؤال أهل القرية الأولى حذف سؤال كما علمت (قوله) وليس ذلك من المجاز في الاسناد) لأن الاسناد فيه على هذا التقدير إلى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه اه سم (قوله) والسبب للسبب أي السببية وكذا يقال في قوله الكل للبعض أي الكلية والبعضية وقس الباقي ففي كلامه تسمح اتكل فيه على ظهور المعنى المراد والمراد بالسبب والمسبب هنا ما هو بمعنى العلة والمعلول لا ما هو سبب محض بمعنى الطريق المفضي إلى الشيء لأنه ليس في معنى العلة إذ السبب بهذا المعنى العام لا يجوز إطلاق مسبيه عليه مجازا بخلاف السبب بمعنى العلة فان كل واحد من السبب والمسبب يطلق عليه الآخر مجازا لأن العلة أصل من جهة احتياج المعلول إليها وابتنائها عليها والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة الغائية والغائية وإن كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة فاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على مآلية والاسباب على آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الاحكام دون الاسباب قاله منجم باشا (قوله أي قدرة) أراد به الاقتدار وهو المعنى المصدري لا القدرة بمعنى الصفة القائمة بالنفس فانها لا تسبب عن اليد والناصر حل القدرة على الصفة فجعل التعبير عن آثار القدرة باليد مجازا على مجاز حيث تجوز باليد عن القدرة وبالقدرة عن آثارها ولا حاجة اليه (قوله أي أناملهم) من مقابلة الجمع بالجمع أي يجعل كل منهم أصبعه في أذنه فلا يخص كلامهم إلا أصبع وأتملة والأتملة بعض الاصابع المعبر عنها فلا يقال أن أقل الجمع ثلاثة وكل أصبع له ثلاثة أنامل ماعدا الإبهام فان له اثنتين كما تقرر في التشرية وليس المراد وضعها كلها وهما فائدة أنه عليه صاحب الكشف وهي أن الكلام الوارد لامر خطابي على وجه لا يطابق الواقع لا يقصده معناه الحقيقي بل هو مسلوب الدلالة عنه إلى معنى يناسب المقام حيث قال في شرح قول الكشاف على الجم الغفير من الناس في تفسير قوله تعالى وأني فضلنكم على العالمين أراد أنه مسلوب الدلالة على معناه الأصلي إلى المبالغة في الكثرة والمعتبر في الصدق والكذب المعنى المقصود في الكلام لا المعنى الذي وضع له وإن كان قد يلاحظ لأنه مقصود بل للانتقال منه إلى ما هو المقصود وبذلك تندفع الشكوك والأوهام عن الآيات والأحاديث النبوية المتضمنة للمبالغة لامر خطابي يناسب المقام كقوله تعالى يعملون أصابعهم في آذانهم فان ما يجعل في الأذن رؤس الأصابع وذكر الأصابع مبالغة فلا تجوز في لفظ الأصابع والإلفات المبالغة كما تفتوت إذا كان لفظ العدل مجازا عن العادل في قولك رجل عادل

في الطرف بناء على أنه وضع للتسبب الحقيقي وهو مختار ابن الحاجب كما صرح به في المنتهى وليس هو على هذا مجازا تبعا لعدم جريان التشبيه في المصدر بل مجاز مرسل علاقته السببية والمسببية وتقل في البحر عن الشافعي القطع بأنه ليس هنا مجاز حيث قال قال الشافعي في كتاب الرسالة قال الله تعالى وهو يحكي قول إخوة يوسف لا يبيهم ما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وأنا اصادقون فهذه الآية لا يختلف أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون آباءهم بمسئلة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا تفتيان عن صدقهم اه (قول الشارح حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) أي حيث ركب النفي والسؤال مع ما لا يصلح له

(٥٣ - عطار - أول)

كما هو ظاهر عبارة الشارح وصرح ما نقلناه عن البحر وابن الحاجب (قول الشارح وليس ذلك من المجاز في الاسناد) المراد بالاسناد ما هو أعم مما يدل عليه الكلام صريحا أو لزوما فانه يلزم من نفى مثل المثل أن يتنفى مثل المثل ومن سؤال القرية أن تكون القرية مسؤلة وإنما قال ذلك لأن بعض قائل هذا القول ينكر المجاز المركب كابن الحاجب ولأن الكلام في المجاز المفرد (قول المصنف والمعلق الخ) عبارة البحر العلاقة الثالثة عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول أو الفاعل الخ (قوله) يعني عنها قوله فيما مر أو باعتبار ما يكون الخ) قد عرفت أنه يعتبر في مجاز الأول أنه لا بد أن يكون إيلاء بنفسه والمستعد كالح في الذن ليس إيلاء للاستكثار بنفسه بل لا بد من شربه حتى يسكر فاندفع ما في الحاشية

والمتملق بفتح اللام للمتملق بكسرهما نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائماً أى قياماً (وما بالفعل على ما بالقوة) كالمسكر للخمر فى لندن

وكقوله عليه الصلاة والسلام فانها نصف العلم فى قوله تعلوا الفرائض الحديث فان المراد المبالغة فى الكثرة كما فى قوله وأنى فضلكم على العالمين اه (قوله والمتملق الخ) فيه أن مطلق التعلق أمر لا بد منه فى جميع العلاقات فلا يعد علاقة مستقلة فان أريد تعلق خاص رجوع لغيره وقد يقال المراد التعلق المعهود الخاص الذى يكون بين المشتقات فيرجع إلى علاقة الزوم وفسره بكون الشيء بحيث يجب عند وجوده وجود شيء آخر فهو أخص من الزوم والذى ينبغى عليه المجاز والكناية مطلقاً لأن ذلك الزوم هو لزوم أهل المعقول بمعنى امتناع الانفكاك فى أحد لوجودين أو فى كليهما كما فى لوازم الماهية بخلاف الزوم الذى ينبغى عليه المجاز والكناية فانه عبارة عن صحة الانتقال فى الجملة وهو لزوم أهل العربية على ما بين فى محله فحينئذ يندفع الاشتباه بين الزومين (قوله والبعض للكل) ليس كل جزء يصح أن يطلق اسمه على الكل وان كل جزئية تصلح لأن تكون علاقة معتبرة بل يجب أن يكون ذلك الجزء بحيث يلزم من انتفاءه انتفاء الكل غالباً وعرفاً مثل الوجه والرأس والرقبة بخلاف نحو العين واليد فانه يطلق الانسان على فاقد نحو العين واليد وأما إطلاق العين على الرقيب قائماً هو من جهة أن الانسان يوصف بكونه رقيباً لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجمان وإنما وقع التقييد بالغالب والعرف لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فى نفس الأمر ضرورة لأن أى جزء كان متى زال لم يبق الكل من حيث هو كل على ما كان عليه قبل زوال ذلك الجزء الزائل بل الباقى بعضه الذى هو ماعد الجزء الزائل لكن العرف يفرق بين الاجزاء بما سبق ذكره آنفاً والمعتبر عند أهل العربية غالباً فى أمثال هذا المقام هو العرف (قوله بأيكم المفتون) أى الفتنة فان الفتنة متعلقة بالمفتون لكونهم من أوصافه وسبباً عادياً فى اتصافه بكونه مفتوناً والسرفيه المبالغة كأنه قام بالمفتون مفتون وكذا يقال فى قوله وقم قائماً وقيل ان الباء زائدة وأصل الكلام أيكم المفتون فيكون حقيقة هـ فان قيل أن الأصل عدم الزيادة قلنا ان الأصل عدم المجاز وقوله قم قائماً محتمل أن يكون قائماً حالاً مؤكدة أى حال كونك قائماً فهو حقيقة أيضاً (قوله وما بالفعل) أى وقد يكون بإطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى الشيء المتصف بصفة بالفعل عـ الشيء المتصف بذلك الصفة بالقوة وإنما أخره عن قوله وبالعكوس لعدم جريان ذلك فيه ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعداد قال فى الرسالة الفارسية وهى كون الشيء بحيث يمكن أن يتصف بوصف ولم يتصف به بعد فيطلق عليه باعتبار هذا الاستعداد والامكان اسم المتصف به بالفعل اه قال منجم باشا فى حاشيتها وأوردوا مثالا له المسكر إذا أطلق على الخمر التى أرىقت إذ لا شك أن إطلاق المسكر عليها مجاز باعتبار علاقة القوة فحينئذ لا يكون ذلك عين علاقة الأول إذ لا يتصور للخمر المرافقة التى هى المسمى المجازى أن يتصف بالاسكار فى الزمان اللاحق ويدل على ذلك ما ذكره القوم فى وجه الضبط من أن المعنى المجازى الذى استعمل فيه اللفظ يجب أن لا يكون متصفاً بالمعنى الحقيقى فى حال اعتبار الحكم وإلا لكان حقيقة وهذا خلاف المفروض ثم انه إما أن يتصف به أى بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان سابق على زمان اعتبار الحكم فيكون مجازاً باعتبار ما كان عليه أو فى زمان لاحق به فيكون مجازاً باعتبار ما يؤل إليه أو يتصف به بالقوة لا بالفعل فيكون مجازاً باعتبار علاقة القوة والاستعداد كما فى إطلاق المسكر على الخمر المرافقة فظهر أن بين العلاقتين أعنى علاقة الأول وعلاقة القوة تفاوت ورفق واضح لان فى الأول قد اعتبر الاتصاف بالفعل لكن لا فى زمان اعتبار الحكم بل فى زمان لاحق به وفى الثانى اعتبر الاتصاف بالقوة دون الفعل ولم يعتبر

(قول الشارح للخمر فى الدن) قيد بقوله فى الدن لانه لو أطلق عليه باعتبار كونه مسكراً فى الاستقبال أى حال التلبس كان حقيقة لكن لا يكون حينئذ فى الدن (قوله أحد الامرين) فيه أنه يكون معنى عبارة المصنف وقد يكون أحد المجازين فى الاستناد ولم يتقدم للمجازين ذكر وايس المراد الاخبار بأن أحد المجازين يكون فى الاستناد (قوله ليس لاجل المالبسة) والبيانين لم يأتوا بلام التعليل بل بالى فلذا احتاجوا إلى آخر يخرج (قوله مجاز فى التسبب العادى) أى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى كذا فى العضد قال السعد وهو مردود بما أطلق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل إلا على الحدث

والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على أن فاعله يكون سنيا حقيقيا أو غير حقيقي (١٩٩) وفاقه السيد غير أنه قال أن هذا مختار ابن

الحاجب صرح به في المتن
ولادخل للعضد فيه ثم
ان المعنى هذا الكلام ان
زاد المتعدى موضوع
للتسبب الحقيقي بأن يكون
المسند اليه فاعلا حقيقيا
لكنه استعملها في
التسبب العادي أعني تسبب
الاديان في زيادة الايمان
فغير عن الزيادة بها الذي
هو التسبب العادي يزاد
المتعدى الذي هو للتسبب
الحقيقي مبالغة في سببها
العادية للايمان فالازدياد
بها هو التسبب العادي المعبر
عنه وزادتها للايمان هو
التسبب الحقيقي المعبر مجازا
للمبالغة فالذي في الآية هو
المتجوز به متعدد قطعاً ولا
معنى لاعتراض العلامة
المجنى على أن زاد في الآية
بمعنى ازداد بعد التجوز
ولا لاستشكال سم بقوله
ان تعديه للفعول مانع
من التجوز به إنما هو
لايقاع المتعدى موقع
اللازم مبالغة فليأمل
(قول الشارح إطلاقاً
للآيات) أى لضميرها
وانما قال للآيات لأن
الاستعارة لا تجرى في
الضمير باعتبار نفسه بل
باعتبار ما يعبر به عنه كما في
عبد الحكيم على المطول
في بحث المجاز العقلي (قوله)
فهذا الاطلاق وقع الخ
هذا لا يفيد لزوم توقف
نحو انبت الربيع البقل وشقي

(وقد يكون) المجاز (في الاسناد) بأن يسند الشيء لغير من هو له الملازمة بينهما نحو قوله تعالى وإذا نلت عليهم آياتهم ليماناً أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلافاً لقوم) في نقيهم المجاز في الاسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه

الزمان أصلاً اه وقال في شرح علاقة الأول أن المعتبر في هذه العلاقة أعني علاقة ما يؤول اليه هو كون المسمى المجازي متصفاً بالمعنى الحقيقي بالفعل في زمان لاحق بزمان اعتبار الحكم لا مجرد استعداده للاتصاف المذكور كما في علاقة القوة نعم قديكفي فيه تقدير الاتصاف لكن هذا أخص من القوة هذا ما حرره محققو القوة وبه يظهر أن الشارح لو عبر بالمثل الذي ذكره وسلم عما أورده على مثاله أن هذه العلاقة يغني عنها قوله فيامرو واعتبار ما يكون الخ وأن ما قاله شيخ الاسلام وسم بعيد عن مرام القوم كما يظهر للتأمل فيما نقلناه تأمل (قوله) وقد يكون المجاز في الاسناد الظرف متعلق بكون على أنها تامة أو بمحذوف خبرها على أنها ناقصة أي كاتأني الاسناد أي في عداده ومن افراده ولا يتعلق بالمجاز بمعنى التجوز وإن كان رعاية المعنى تقتضيه لكونه ليس مذكوراً في عبارة المصنف وإنما ذكره الشارح بيانا للضمير وفي شيخ الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مره والمطلق هو الاستعمال في غير الموضوع له ولا شك في تناوله القسمي المجاز اللغوي والعقلي وكون أحد القسمين لفظاً والآخر إسناداً لا يقدح في تناول القدر المشترك لهما ضرورة اختلاف الافراد بقيود زائدة عليه وأراد بذلك أن الضمير في يكون لا يصح عوده إلى المجاز السابق وإن كان هو المتبادر من عبارة المصنف لعدم استقامة الظرفية إذ يصير المعنى وقد يكون اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في الاسناد ولا معنى له فارجع الضمير للمجاز بالمعنى المذكور لتصحيحها فهو من ظرفية المطلق في أحد فرعيه بمعنى تحققه فيه وحيث أن عبارة المصنف استخدام والشارح رحمه الله مرز إلى ذلك حيث قال المجاز ولم يقل أي المجاز لأن أي تشعر بأن هذا الضمير تقدم تفسيره مع الايمان إلى الاعتراض على المصنف بأن الأولى التعبير بالاسم الظاهر ليفيد أن المجاز هنا غير المعروف السابق فان الاستخدام خلاف الظاهر وربما قرأه لك من بيان القدر المشترك يظهر لك سقوط قول سم أنه ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز في اسناد قدر مشترك لا اختلاف حقيقة ما وجوابه بقوله إلا أن يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق بكل منهما غير مستقيم إذ مع كونه بعيداً عن مذاق شيخ الاسلام مخالف لقواعدهم من أن القدر المشترك لا بد وأن يكون كلياً منطبقاً على أفرادهما معاً بحسب المفهوم ولا كذلك ما ذكره تأمل (قوله الملازمة بينهما) أي بين الشيء وما أسند اليه ثم ان المصنف حذف قيد بتأول الذي زاده البيانون في التعريف فدخل فيه صورتان ليستا من المجاز الأولى قول الدهر أنبت الربيع البقل الثانية الكذب كما إذا قال القائل جاء زيد عالماً أنه لم يجيء وأجيب بأن الأولى خارجة بملاحظة قيد الحيثية أي من أنه غير من هو له والدهري يعتقد أن الاسناد لما هو له والثانية بقوله الملازمة إذ المعنى باعتبار تلك الملازمة وملاحظتها والقول المذكور لم يلاحظ علاقة وإنما حذف المصنف القيد المذكور لأن في احتياج التعريف اليه نزاعاً كما بسطه الفتازاني في مطوله مع الاستغناء عنه بما ذكرناه ومثله غير منكور في تعاريف الأمور الاعتبارية ثم أن المسند والمُسند اليه قديكفي نان حقيقيين كآلية الممثل بها وقديكفي نان مجازين كما في أحيائي اكتحالي بطلعتك أر أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً كما في سرنى اكتحالي برؤيتك وأحتيتي رؤيتك (قوله سبباً لها عادة) قال الكمال المراد بالسبب في هذا المحل ما يحتمل الفاعل على إحداث فعله أعم من أن يكون علة أو غرضاً أو عذراً أو غير ذلك فتعقب بأن الحل لا يناسب إذا

الطبيب المريض على السمع وليس كذلك فإن مثل هذا التركيب صحيح شائع عند القائلين بأن أسماء الله توقيفية كما قاله السعد

(قول الشارح لانه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره) أي لانه غير مستقل بالمفهومية وكل ما هو كذلك لا يصلح ان يكون مشبها به لعدم صلاحيته لان يكون ملحوظاً بكونه موصوفاً بوجه الشبه وبالإشارة في المشبه فيه وهذا صحيح إلا أنه لا يتحقق فيما إذا قلنا أن المجاز فيه بالتبع للتعليق (٤٢٠) لانه مستقل والتشبيه فيه دون معنى الحرف فانظر لم غاير بين الحرف

والفعل (قول الشارح إلى ما ينبغي ضمه إليه الخ) قد عرفت سابقاً أن الواضع إنما وضع اللفظ لمعناه من غير ملاحظة صلاحيته لما يضم إليه أولاً وكلامه هذا مبني على أن الواضع وضع اللفظ ليركب مع اللفظ الصالح له ولعله مبني على أن العرب وضعت المركبات وفيه خلاف كما في البحر للتركيب والظاهر أن الامام يقول ان اعتبارت العلاقة المشابهة كان ذلك استعارة وإلا فمجاز مرسل كما في مجاز الافراد (قول الشارح) قال النقشواني (الخ) قال أيضاً لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب وليس كذلك الامام نفسه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة وقد يقال انه عند استعمال حقيقة لا يلزم تعقله موصوفاً بشيء بخلافه عند استعماله مجازاً كما

في المسند ومنهم من يجعله في المسند اليه فعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثاني زادهم الله تعالى إطلاقاً للآيات عليه تعالى لاسناد فعله اليها (و) قد يكون المجاز (في الافعال والحروف وفاقاً لابن عبد السلام والنقشواني) مثاله في الافعال ونادى أصحاب الجنة أي ينادى واتبعوا ماتلوا الشياطين أي تلت وفي الحروف فهل ترى لهم من باقية أي مازى (ومنع الامام) الرازي (الحرف مطلقاً) أي قال لا يكون فيه مجاز افراد لا بالذات ولا بالتبع لانه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره فان ضم إلى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة أو إلى ما لا ينبغي ضمه اليه فمجاز تركيب قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولا صلبنكم في جذوع النخل أي عليها (و) منع أيضاً (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للبصدر

كان الفاعل هو الله كما في الآية فلو قال ما يكون واسطة ولو بحسب الظاهر عادة بين الفاعل والمفعول لكان أقرب اه وقد يقال أنه لا يرد عليه ذلك فان كلامه في الامثلة المطردة وما نحن فيه منع منه مانع وهو كون الفاعل يستحيل في حقه ذلك وباعتباره يراد بالحل الثمرة المترتبة كما في نحو وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون (قوله في المسند) أي كإن الحاجب (قوله في المسند اليه) ومنهم السكاكي فانه يردده إلى الاستعارة المكنية (قوله ازدادوا بها) اعترضه الناصر بأن فيه تعسفاً من أوجه تفسير المتعدي باللازم مع أن نصب المفعول مانع منه وقلب التركيب يجعل الفاعل مفعولاً وبالعكس وزيادة الباء فالأولى قول العضد أن المعنى كانت سبياً في إيمانهم فشبّه السبب بالزيادة وهو متجه وأطال سم في رده بما أثار التكلف عليه لانه (قوله إطلاقاً للآيات عليه) اعترض بأن أسماء الله سبحانه توقيفية خصوصاً والآيات مؤثثة وأجاب سم بأن الشارح ناقل عن الغير فلعل ذلك الغير يرى القول بعدم التوقف وبأنه إطلاق في كلام الله ولا توقف بعده وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن القائل بعدم التوقف يشترط عدم الإيهام وهو موجود هنا وأما الثاني فلا قاطع في الآية على الإطلاق بل مجرد احتمال ومثله لا يثبت جواز الإطلاق وكل هذا إنما جاء من قول الشارح إطلاقاً الخ مع أن القائل بذلك كالسكاكي يجعله من قبيل الاستعارة المكنية وهي على مختاره ذكر المشبه وإرادة المشبه به بواسطة قرينته هي أن ينسب اليه شيء من الوازم المساوية للشيء به فالمراد بالربيع في أنبت الربيع البقل عنده الفاعل الحقيقي للانبات يعنى القادر المختار بقرينة نسبة الانبات إلى الربيع فليس في كلامه إطلاق بل مجرد ادعاء استعارة فيقال هنا المراد بالآيات المولى سبحانه وتعالى ادعاء نعم مذهبه في هذا التقرير لا يخلو عن تعسف وهو شهير في كتب البيان (قوله والنقشواني) بفتح النون وضم الشين (قوله أي مازى) فيكون مجازاً مرسلًا علاقته اللازمة والملزومية لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذي هو معنى النفي (قوله الحرف) أي المجاز فيه (قوله لا بالذات ولا بالتبع) قال شيخ الاسلام ليس كما قال وإنما منعه بالذات لا بالتبع في

الافراد

سبق وأجيب أيضاً بأنه لا يلزم من بيان

معانيها أنها تفيدها عند الافراد بل معناه أن لها معان تفيدها عند التركيب وفيه أن توقف افادتها على التركيب لا يضاف وضعها وحدها لتلك المعاني غاية الامر أن الواضع شرط في دلالتها ذكر متعلقاتها

(قول الشارح من غير تجوز في أصلهما) قيل أن المشبه في نحو أتى أمر (٤٢١) الله الاتيان المستقبل بالاتيان الماضي

لتحقق الوقوع فيكون
التجوز باعتبار المسادة
والصفة كيف ومدلول
الصفة مجرد الزمان ولا
فائدة في اعتبار التجوز فيه
نعم منشأ التجوز الصيغة
قال عبد الحكيم على القاضي
أن القول بالاستعارة
يفضي الى احداث قسم
ثالث للاستعارة إذ لا شك
أنه ليس استعارة أصلية وهو
ظاهر ولا تبعية لجرياتها
في المشتقات باعتبار المشتق
منه وهو هنا متحد (قول
الشارح ولا يكون المجاز في
الاعلام) أي بأن يكون
باعتبار استعماله في المعنى
العلمي مجازاً أما باعتبار
استعماله في معنى آخر مناسب
للمعنى العلمي فيكون مجازاً
كسابق (قوله اعتبار العلاقة)
نقل الزركشي في البحر
عن بعض شارحي الحصول
أن الغزالي لا يعتبر العلاقة
في المجاز بل هو عنده
ما استعملته العرب في
غير موضوعه ولعله لم يثبت
عند الشارح حتى جعل
الخلاف في التسمية (قول
الشارح أي لم يسبق لها الخ)
هذا اصطلاح في المرتجل
والمنقول غير ماسبق عن
التلويح وعبد الحكيم
فانظره

فواضح أصلهما فإن كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن
المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضي
والمستقبل مجازاً كما تقدم من غير تجوز في أصله وكان الامام فيما قاله نظر الى الحديث مجرداً
عن الزمان (ولا يكون) المجاز (في الاعلام) لأنها إن كانت مرتجلة أي لم يسبق لها استعمال
في غير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح

الافراد (قوله إلى ما ينبغي) أي عامل ينبغي الخ (قوله أصلهما) صفة للمصدر (قوله من غير تجوز الخ)
لان الزمان خارج عن معنى المصدر فلا يأتى فيه التجوز (قوله وكان الامام الخ) اعتذار من الشارح
عن الامام يعني أن الامام نظر إلى أنه لا تجوز فيهما باعتبار الحدث مجرداً عن الزمان وإنما التجوز فيهما
باعتبار الزمان والمصدر ليس أصلهما باعتبار هبل هو باعتبار الحدث فلا اعتراض بالتجوز فيهما مع عدم
التجوز في أصلهما لما ذكر قال سم ومن تأمل كلام الامام في الحصول ظهر له سلوك الامام بطريقة
البيانين نعم يرد على جواب الشارح اسم الفاعل إذا أريد به اسم المفعول وبالعكس الآن يجب عن
الامام بمنع التجوز في ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستثناء
عن التجوز فيه أو بمنع عدم التجوز في المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل وإنما تجوز به عن المفعول بعد
التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول وإنما تجوز به عن اسم الفاعل بعد
التجوز به في المجهول عن المعلوم اه وأقول ترك الاعتذار بمثل هذا الكلام خير من ذكره فلا حسن
أن يقال أن التجوز في المثالين ليس من قبيل الاستعارة والاصالة والتبعية وإنما يكونان فيها فلا يرد
ذلك (قوله ولا يكون المجاز في الاعلام) أي أن العلم لا يكون بالنسبة لمعناه الاصل (١) مجازاً وهذا غير
قولهم الاستعارة لا تكون في الاعلام إلا إذا اشتهرت بصفة لانه (٢) باعتبار التجوز عن المعنى العلمي الى
غيره فهما مقامان متغايران وقد التبس على الكوراني فتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني وقال أن
ما ذهب اليه المصنف خلافاً ما عليه المحققون إذ قالوا إذا قلت رأيت حاتماً وأردت به شخصاً معيناً فإنما
أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه به في الجود فهو مجاز لكونه استعارة الى أن قال فما ذكره الغزالي
في غاية الحسن فلا وجه لعدم قبوله (قوله لم يسبق لها استعمال) الاولى وضع لانه لا يلزم من نفي سبق
الاستعمال نفي التجوز لا مكان الوضع فانه المشترك في المجاز واجب بان المراد بالاستعمال الوضع كناية
للتلازم بينهما غالباً (قوله في غير العلمية) الاولى لغير معناها لا اقتضاء كلامه أن ما استعمل اسم جنس أو
علمه ثم نقل لغيره مرتجل مع أنه منقول وأجيب بأن الالحضور فالمعنى لم يسبق لها استعمال في غير
العلمية الحاضرة (قوله فواضح) جواب ان قال الناصر هو غير واضح إذ المجاز يكفي فيه سبق
الوضع بمجرد جواب سم بانه لا وجه للتوقف بالنسبة للشق الثاني وهو المنقولة لغير مناسبة إذ النقل

(١) قوله بالنسبة لمعناه الاصل أي لنقله منه واستعماله في المعنى العلمي مجازاً اه كاتبه

(٢) قوله لانه أي قولهم المذكور وقوله باعتبار التجوز عن المعنى العلمي إلى غيره أي من
المناسب للمعنى العلمي لا باعتبار استعمال الالة في المعنى العلمي بالنسبة لمعناه الاصل حتى يكون
عين المقام الاول فتنبه اه كاتبه

أو لمناسبة كن سمي ولده ببارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوالها (خلافا للغزالي في متلح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحرث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلية موضوعا لها وهذا خلاف في التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أى المعنى المجازى للفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجع وسياتي

لغير مناسبة يتا في اعتبار العلاقة المعتمدة في المجاز التي هي مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرجحة المفسرة بالتى لم يسبق لها استعمال لغير العلية فالتوقف في محله وقد سبقه الى ذلك الكمال فقال ان الواجب في تحقق المجاز سبق الوضع للمعنى الاول وهو اتفاق لاسبق للاستعمال على المختار فعليه يتجوز في اللفظ وان لم يسبق له استعمال وأشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعييرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب من انه اذ لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب من انه اذ اوضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفي سبق الوضع وتوجه إفادة العبارة له بحملها على الكناية لان الوضع لازم للاستعمال بحسب الغالب والزموم في الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك (قوله فكذلك) أى فكالمقسمين الاولين في وضوح انه لا يكون المجاز فيها لقوات المصحح للتجوز وهو بقاء المناسبة التي هي العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازى (قوله خلافا للغزالي في متلح الصفة) أى العلم المتلح فيه معناه الاصل وهو كونه صفة كالحرث فانه كان صفة ثم نقل الى العلية وقد يتلح فيه الاصل الذي كان عليه فتدخله اللام جوازا وهذا الذي عناه الشارح بالعلم المنقول لمناسبة واحتار به عن الاعلام التي وضعت لمحض الفرق بين الذات كزيد وعمرو فلا يدخلها مجاز كما صرح به الغزالي في المستصنى (قوله لانه لا يراد منه الصفة) أى حال العلية وقد كان قبل العلية موضوعا لها فانطبق عليه تعريف المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولا يوضع ثانيا لعلاقة الجواب ما مر من انه يشترط في صحة التجوز بقاء المناسبة حال الاطلاق وهذا يصح اطلاقه بعد زوالها (قوله وهذا خلاف في التسمية) أى هل يسمى متلح الصفة مجازا أولا وعدمها أى عدم التسمية بمعنى القول بأنه لا يسمى مجازا أولى من القول بالتسمية لان وضع العلم شخصي ووضع المجاز نوعي ولصحة الاطلاق بعد زوال المناسبة وزوالها في المجاز نفي صحة الاطلاق (قوله أى المعنى المجازى) حمل المجاز على المعنى مع ان حقيقته اللفظ لان التبادر إنما هو للمعنى ولذلك احتاج الى التأويل في قوله وجمعه لان الجمع للفظ دون المعنى (قوله ومن المصحوب بها) خبر مقدم وقوله المجاز مبتدأ مؤخر ودفع بهذا ما يقال ان من جملة المجاز المجاز الراجع وهو يتبادر على غيره كذا قيل وفيه ان العلامة لا يلزم انعكاسها وأيضا يغني عنه قوله لولا القرينة فالاولى انه مجرد فائدة وفي الصنى الهندي ان المجاز الراجع نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة وتختلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدر فيه لاسيما في المباحث اللغوية والامارات العربية يؤخذ بما ذكر أى يؤخذ بطريق المقابلة من قوله ويعرف المجاز الخ واعترضه الناصر بأن المأخوذ مما تقدم نفي تبادر الغير لا تبادر الحقيقة ولو كانت العلامة ثبوت التبادر لكان يشمل المشترك فان أحد معنييه غير متبادر وإنما الذي فيه عدم تبادر الغير وأيضا ما قاله لا يلزم إلا إذا كانت العلامة منعكسة مع انها لا تنعكس فلا يلزم من عدم التبادر نفي المجاز وثبوت الحقيقة إذ لا يلزم من نفي العلامة نفي العلم وأجاب سم بأننا لنسلم ان المأخوذ مما تقدم نفي تبادر غير ما لان المراد بالغير المضاف اليه ما هو غير في الواقع وليس إلا الحقيقة وان كان مفهوم الغير عام شاملا لها وغيرها فأفاد أن علامة الحقيقة تبادرها لا يقال كما يصدق الغير بالحقيقة يصدق اللفظ قبل استعماله فلا نسلم الاخذ لاول

(قول الشارح ويؤخذ عما ذكر الخ) يعني ان هذا أمر زائد على انعكاس علامة المجاز تعرف به الحقيقة فكما انها تعرف بعدم تبادر الغير لولا القرينة تعرف بالتبادر لولا القرينة إذ ان هذه العلامة لا توجد في كل حقيقة فان المشترك بالنسبة لاحد معنیه أو معانيه لا يوجد فيه تبادره عن غيره من المعنى الآخر أو المعاني الاخر بل كل منهما مسا والآخر لكن متى وجدت كانت علامة للحقيقة بخلاف عدم تبادر الغير فانها علامة عامة للمشارك ولغيره ولهذا الذي ذكرنا أشار الشارح بقوله ويؤخذ الخ فانها قضية مهمة في قوة الجزئية فليس مراد الشارح ان هذا انعكاس لعلامة المجاز ولا انه موجود في كل حقيقة فليتأمل (قوله فكل واحد من معنیه أو معانيه يتبادر على البذل) هذا بالنسبة للمعنى المجازي اما كل واحد بالنسبة للآخر فلا ولا يندفع إلا بما قلنا وكان الشارح رحمه الله أشار أيضا بقوله ويؤخذ الخ ان مراد من قال ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة (٤٢٣) ان هذه علامة فيما فيه هذا

التبادر فلا يعترض تدبر (قوله امله الشارح) إنما امله لوضوحه كما اعتذر به المصنف عن إهمال ابن الحاجب له (قوله بل في معنى علم الخ) عبارة العصد أما إذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المحل الذي ورد فيه الكلام ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز (قول الشارح بان لا يطرد كما في واسئل القرية الخ) قال التفاتاني في حاشية العصد ظاهر العبارة ان عدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازي في محل لوجود علاقة ثم لا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان وعلى هذا لا وجه لقوله تقول

ويؤخذ ما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة (وصحة النفي) كافي قولك في البليد هذا حمار فانه يصح نفي الحمار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كافي واسئل القرية أي أهلها فلا يقال واسأل البساط أي صاحبه

كان الغير محصورا في الحقيقة ه لانا نقول اللفظ قبل استعماله لا يوصف بحقيقة ولا مجاز والتبادر إنما يكون بعده ولا يرد المشترك لأن عدم التبادر إنما هو إذا التفت إلى كل فرد من معانيه على حدة وأما إذا التفت للمجموع فتبادر على أن كل واحد متبادر على البذل وان الاختلاص لا انعكاس العلامة بل لأن الغير المضاف إليه التبادر هو الحقيقة هذا ملخص كلامه الطويل وقوله في ذلك الكلام ان معنى كون العلامة لا تنعكس أنه لا يلزم انعكاسها فلا ينافي انها قد تنعكس في بعض المواضع لخصوصية في ذلك الموضوع غيره سلم لأنه لم يعلم تلك الخصوصية هنا (قوله وصحة النفي) أي في الواقع ونفس الأمر لا باعتبار الاستعمال لأن الحقيقة قد تنتفي في الاستعمال نحو ما أنت بانسان وإنما تعرف به المجاز لان الاثبات الذي في المعنى المجازي يقابله النفي الذي في المعنى الحقيقي وصحة النفي تدل على كذب الاثبات الذي في المعنى المجازي وأنه غير حقيقي فمحط الاثبات غير عطف النفي فلا تناقض واعتراض على هذه العلامة بازوم الدور لتوقفها على ان المجاز ليس من المعاني الحقيقية وكون ليس منها يتوقف على كونه مجازا أو أوجب بان صحة نفيه باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا في نفسه وبان الكلام ليس في معنى جهل كون اللفظ حقيقة ومجازا إليه بل في معنى علم ان لفظه حقيقة أو مجازا فيه ولم يعلم أيهما المراد فيعرف بصحة النفي كونه مجازا (قوله فيما يدل عليه) أي في اللفظ الذي يدل عليه أي على المعنى المجازي وهو متعلق بوجوب والمعنى انه لا يجب في المجاز اطراد اللفظ الدال على المعنى المجازي فيستعمل دائما في افراد ذلك المعنى الذي استعمل فيه بل يجوز اطراده (قوله واسئل القرية) هذا التمثيل مبني على أحد الاحتمالات وهو ان المجاز هنا مجاز لغوي وليس مجازا بالحذف على أحد الاحتمالات السابقة ثم ان معنى الاطراد فيه استعمال نظائره في نظائر معناه لاستعماله هو في افراد معناه كما هو حقيقة الاطراد (قوله واسئل البساط) كلام سيويو وغيره يقتضي الجواز وفي التسهيل انه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في إعرابه وقسم ذلك إلى قياسي وسماعي وذكر ان ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف إليه بالحكم فهو قياسي نحو واسئل القرية وأشرى بوا في قلوبهم العجل إذ القرية لا تستل والعجل لا يشرب وإن لم يتمتع ذلك فهو سماعي كقوله عشية فر الحارثيون بعدما ه قضى نجه في ملتقى القوم هو ير

اسئل القرية ولا تقول اسئل البساط إلا ان يريد ان المجاز في الهيئة التركيبية أعني إيقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه لا يصح إيقاعه على البساط بان تقول اسئل البساط إذا أمرته بسؤال أهلها أو يريد بعدم الاطراد ان يستعمل اللفظ لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ أو لفظ آخر في معنى مع وجود تلك العلاقة كالقرية تستعمل في أهلها للبطية ولا يستعمل البساط لاهله مع وجود المحلية اه (قول الشارح أيضا بان لا يطرد الخ) قال المصنف في شرح المختصر هذا يشهد بان يقول المجاز يحتاج إلى النقل وإلا فلم لا يطرد والمعنى قائم اه وأجب بأن كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الانتقال منها إلى معنى معين دائما كاعن الجرد إلى بخلها بالمجموع فالانتقال إلى غيره وإن كان مع علاقة مصححة محتل غير مقبول لالا أنه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع بل لأن تعارفهم على خلافه يمنع الاكراهان عن

الالتفات لغت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حتمهم ما نعاما مطلقا (قول الشارح أو يطرد لأرجو) يعني أن هذه العلامة مطردة منعكسة كالتى قبلها فعدم الاطراد أصلا أو وجوبا علامة المجاز والاطراد وجوبا علامة الحقيقة خلافاً لما قال أن هذه العلامة غير منعكسة لان بعض المجازات يطرد كالاسد للرجل (٤٢٤) الشجاع (قول الشارح بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم الخ) يعني أن المعنى المجازى

لما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي كان له عبارتان عبارة باعتبار العلاقة وعبارة باعتبار عدمها بخلاف المعنى الحقيقي فإنه لم يعتبر فيه علاقة بينه وبين غيره وحينئذ فلا يمكن التعبير عنه إلا بلفظ حقيقى ولا حقيقة سوى ما عبر عنه بها فقوله فيلزم اطراد الخ أى بدون علاقة ولذا قال لا انتفاء التعبير الحقيقي بغيرها فليتأمل وما فى الحواشى من أن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان التدول فى بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا الخ إن كان المراد به ما ذكرناه فظاهر ولا فلا وجه له (قوله قلنا لا نسلم الخ) غاية ما يفيد ما أورده أنه اضمار وهو ليس من مجاز عند معظم الاصوليين بل من خالف فخلافة فى التسمية كما فى البحر للزركشى وتمثيل الشارح هنا به مبنى على أنه مجاز فى اسئل كما سبق وقد سبق رده (قول المصنف وجمعه

أو يطرد لا وجوبا كما فى الاسد للرجل الشجاع فيصح فى جميع جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعبر فى بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة فى جميع جزئياته لا انتفاء التعبير الحقيقي بغيرها (وجمعه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة

أى ابن هو برأه على أنه يعتبر فى العلاقة نوعها لا شخصها وهى متحركة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع ويمكن التوفيق بين الكلامين بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمال لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف بل بقي بحاله بأن حذف فى المثال لفظ الاهل مع ارادته واريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وبه يدفع التناقى ولكن يبقى اشكال ان المعبر فى العلاقة نوعها فآمل (قوله فيلزم اطراد الخ) أورد عليه ان المجاز يلزم اطراده لا انتفاء التعبير المجازى بغيره فان نظر لمطلق التعبير كان تحقيقه أو لا يلزم عدم الاطراد فيهما على أنه يلزم على جعل العلامة عدم الاطراد الخ الدور لانه لا يعرف أنه غير مطرد إلا بعدم معرفة أنه مجاز ولا يعرف أنه مطرد إلا اذا عرف أنه حقيقة فقد توقف الاطراد أو عدمه على معرفة المعلم فلا يصح جعله علامة ولذلك أسقط بعضهم هذه العلامة وأجاب سم بأن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان التدول فى بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان التدول فى بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا ولا دور فى ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما أن معرفة ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الاول حقيقى ثم قال فان قلت يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله فى بعض أفراد الرديف الآخر الذى هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلامها حقيقة لا مجاز قلت يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجوز اه ولو اتعسف لاثمة عليه لمن تدبر قال شيخ الاسلام وما قيل من أن وجوب الاطراد فى الحقيقة منقوض بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخي فانهما يطلقان حقيقة فى الانسان لافى حقه تعالى وكالتفاوتة والديران فان الاول يطلق حقيقة فى الزجاجة المعروفة لافى كل ما فيه قرار والثانى فى منزلة القمر لافى كل ما فيه دبور أجيب عنه بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لا مر شرعى وهو أن أسماءه تعالى توقيفية ولا يهام النقص لأن الفاضل يطلق فى محل يقبل الجهل والسخي فى محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخيرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لأن المحل المعين قد اعتبر فى وضعهما ولم يوجد فيما ذكر (قوله أى جمع اللفظ الخ) لا يخفى أنه يصح عود الضمير فى هذا وما بعده ما عدا الضمير فى توقفه على نفس لفظ

على خلاف جمع الحقيقة) لان اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطفا فى المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة فى المجاز أحد المعنيين اتفاقا فلم يكن مجازا فى الآخر لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة فى معنى فاذا استعمل فى معنى آخر حمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية وأما العلامة فهى الجمع على خلاف الاصل

اذ به يعرف انه ليس متواطوا ولا يخفى ما فيه من التحكم بالفرق بين الدليل والعلامة كذا في السعد وبعض حواشيه وقد يقال حيث كان عدم التواطؤ الموقوف عليه الاستدلال لا يعلم الا بالجمع فلا تحكم ثم ان هذه العلامة لا تتعكس إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة (قول الشارح فيجمع على أوامر) في البحر للزركشي الأمر لا يجمع على أوامر قياسا وإنما هو جمع أمرة كفاطمة وفواطم اه فلعل المراد هنا السماعي (قول الشارح أي لين الجانب) فشبّه لين جانبه لو لديه (٤٢٥) من الرمة بجناح الطائر عند خفضه ووضعها

على أولاده شفقة عليهما تشبها مضمر في النفس على طريق الاستعارة بالكناية والخفض تخيل هذا هو ظاهر الشارح وإن خالف غيره في تقرير المكنية هنا (قول المصنف وتوقعه على المسمى الآخر الخ) هذا تصريح بأن المشاكلة من المجاز قال السعد في شرح المفتاح وهو مشكل لعدم العلاقة وقال عبد الحسكم القول بأنها مجاز يتأني كونه من المحسنات البديعة وأنه لا بد في المجاز من اللزوم بين المعنيين في الجملة وليست بحقيقة وهو ظاهر فتعين أن تكون واسطة فيكون في الاستعمال الصحيح قسم ثالث والسر فيه ان في المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس فان اللفظ بمنزلة اللباس ففيه إرادة المعنى بصورة عجيبة فكيفية الوقوع في الصفة فيكون محسنا معنويا وفي المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى فلا بد من العلاقة المصححة

فيجمع على أوامر (وبالتزام تقييده) أي تقييد اللفظ الدال عليه بجناح الذل أي لين الجانب ونار الحرب أي شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يفيد من غير لزوم كالعين الجارية (وتوقعه) في إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو مكر ومكر الله أي جازاهم على مكرهم حيث تواطوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى عليه الصلاة والسلام بان القى شبهة على من وكلوا به قتله ورفعوا إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه للمأمروا الآخر فإطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره

المجاز ويكون ذلك من باب الاستخدام ولكن الشارح أعاد جميع الضمائر على المعنى المجازي وقدر المضاف فيما لا يصلح للمعنى المجازي لتكون الضمائر راجعة إلى شيء واحد حذرا من التشبث ثم انه نقض طرد هذه العلامة بالمشارك فانه قد يختلف الجمع في معنيه كالكرا ن والذكر في جمع الذكر ضد الأثني والمذاكير في جمع الذكر بمعنى الفرج على غير قياس مع ان كلامها بحقيقة واجيب ان هذا فيما ثبت له استعمال حقيقي ثم أريد استعماله في معنى آخر لم يثبت فيه الاشتراك فانه يحمل على المجاز لانه لو حمل على الحقيقة مع ثبوت ان لا استعمال الاول حقيقة لزم الحمل على الاشتراك والاصل خلافه فيحمل على المجاز وبهذا تعلم أن هذه العلامة يغني عنها ما تقدم من تقديم المجاز على الاشتراك وأما اختلاف الجمع فلا مدخل له (قوله) وبالتزام تقييده أي في بعض الصور فان كثيرا من صور المجاز قد يخلو عن التقييد (قوله أي لين الجانب) تفسير للجناح فهو مستعمل في اللين وإضافة الذل إليه قرينة وهذا ظاهر على ما ذهب إليه السكاكي في قرينة المكنية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له كافي اظفار النية اما على مذهب القوم من أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي والمجاز في الإثبات فالجواز على لإفرادي وهو الذي الكلام فيه (قوله أي شدته) جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها قاله شيخ الاسلام خلافا لما في الناصر من أن تأنيث الضمير واجب اه على أنه يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال فانه قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكر حملا على المعنى فالاول كقوله

تري رجلا منهم أسيفا كأنما * يضم إلى كشحيه كنا مخضبا

فذكر وصف الكف حملا على معنى العضو والثاني كقول بعضهم اتته كتابي فاحترها فأنت ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولعل وجه العدول عن التأنيث خشية توهم عود الضمير للاردون الحرب (قوله على المسمى الآخر) أي على وجوده في الواقع ونفس الأمر وإن لم يوجد في العبارة هذا هو المتبادر والمأخوذ من الحواشي هنا أن المراد الوجود في العبارة لتقسيمهم له إلى الوجود الحقيقي والتقديرى فالاول كمثل الشارح والثاني كقوله تعالى أفأمنرا مكر الله أي جازاته لهم على مكرهم إذ التقدير أفأمنرا حين مكروا مكر الله وهذا من قبيل المشاكلة وهي مجاز علاقته المصاحبة في الذكر ونوقش بان تكون المصاحبة في الذكر حاصلة بعد الاستعمال فلا تصح أن تكون علاقته لوجوب حصر لما قبله لا بتأنيثه عليها وأجيب بأن المتكلم يعبر عما في نفسه فلا بد من ملاحظة المصاحبة في الذكر قبل التعبير

(٥٤ - عطار - اول) للانتقال والتغليب أيضا من هذا القسم إذ فيه أيضا نقل المعنى من لباس إلى لباس آخر لنسكتة ولذا كان وظيفة المعاني فالحقيقة والمجاز والكناية أقسام للكلمة اذا كان المقصود استعمال الكلمة في المعنى وأما اذا كان المقصود نقل المعنى من لفظ إلى آخر فهو ليس شيئا منها اه (قول المصنف والإطلاق على المستحيل) المطلق عليه هنا هو القرية أطلق عليها لفظ المسؤول وليست مستحيلة وكذا الإطلاق المذكور في نفسه ليس مستحيلا وإنما المستحيل تعلقه بالقرية

حقيقة أى كونها مسؤولة فلذا عدل الشارح عن ظاهر المصنف من كون الاطلاق مستحيلا إلى ما ذكره إشارة إلى أن معنى المصنف وإطلاق اللفظ على المستحيل تعلقه به وهو غاية الدقة والحس موافق لقول الزركشى فى البحر ومن خواص المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به وخفى ذلك على العلامة (٤٢٦) فاعترضه كعادته وله العذر فان الشارح بعيد المرمى (قول الشارح فى عكسه مثلا) أشار

بقوله مثلا إلى أنه على هذا القول يكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى نوع آخر يساوية أو يريد عليه فاذا رأيناهم أطلقوا السبب على المسبب جاز لنا أن نطلق العلة على المفعول كما يقتضيه كلام المصنف فى شرح المختصر وليس ذلك قياساً فى اللغة لأنه علم الوضع للانواع بالاستقراء (قول المصنف مسألة العرب الخ) التعريب نقل لفظ من غير العربية إليها مستعملا فى معناه مع نوع تغيير كما نص عليه فى حواشى الجامى أى ليكون اشارة على التعريب ومن هنا أيضا يعلم أن العلم غير معرب إذ لا تغيير فيه (قوله) إذ كل منهما مستعمل فيما وضع له فى لغتهم) بهذا ويفرق بين العرب بينهما فلا يقال فى دفع وقوعه ان ما استعملته العرب فى لغتهم وتصرفت فيه عربى كما فى الحقيقة المجاز الشرعيين أو العرفيين إذ فيها وضع العرب دون المعرب تدبير

(والاطلاق على المستحيل) نحو واسأل القرية فاطلاق المسئول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لأنها الابنية المجتمعة وإنما المسئول أهلها (والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز) فليس لنا ان نتجاوز فى نوع منه كالسبب للمسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكفى بالعلاقة التى نظروا اليها فيكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى عكسه مثلا (وتوقف الآمدى) فى الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا بان لا يستعمل إلا فى الصورة التى استعملته العرب فيها (مسألة العرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضعه فى غير لغتهم وليس فى القرآن وفاقا للشافعى وابن جرير والاكثر) إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا بالمتصاحبين فى المشاكلة الحقيقية وبأحدهما فى التقديرية وتقدم تحقيق أن العلاقة هى المجاورة فى الخيال (قوله شبهه) أى شبه عيسى عليه السلام لاشبه المقتول خلافا لما فى زكريا ووكلا بالتخفيف وألقى مبنى للفاعل ضميره يعود على الله (قوله والاطلاق على المستحيل) أى لان الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازا أو اورد ان المجاز العقلى كذلك مع أنه حقيقة لغوية واجيب بان المراد ما يتمتع تعلقه به بديهية والذى فى المجاز العقلى يتمتع نظرا اه زكريا (قوله فاطلاق المسئول) أى اطلاق لفظ المسئول المأخوذ من الفعل لان تعليق الفعل وإيقاعه على المفعول يقتضى اشتقاق اسم المفعول له فاذا قلت اضرب زيد اجاز ان يقال ان زيدا مضروب واورد الناصر اسرين الاول أنه جعل الاستحالة صفة للاطلاق والمأخوذ من كلام المصنف أنه صفة للطلق وهو المعنى ولا حاجة لجعل المستحيل اطلاقا لفظ آخر مأخوذ من واسئل بل هو المصرح به الثانى أن الحكم باستحالة الاطلاق يتأى الأخذ من الآية لا يقال المأخوذ من الآية الاطلاق على سبيل المجاز والمحال الاطلاق الحقيقى لانه لا يصح ان يجعل المأخوذ من الآية هو المستحيل واجاب سم بان وصف الاطلاق بالاستحالة بالتبع متعلقه فان استحالة اللفظ بالتبع لاستحالة الاتصاف بمعناه فرجع لكلام المصنف والأخذ من الآية باعتبار الظاهر والاستحالة باعتبار المعنى المراد وهذا تسامح سهل ولا نسلم أنه إذا حمل المأخوذ على المعنى المجازى والمستحيل الحقيقة أنه يلزم عدم الاتحاد وعدم صحة الحمل مع ان الشارح جعله عينة لان الحمل باعتبار الاتحاد الذاتى إذا المغايرة بينهما اعتبارية وهى لا تمنع الحمل وأورد أيضا أنه لا يلزم من استحالة المعنى الحقيقى ارادة المجاز لا مكان الكناية أو ارادة معنى آخر حقيقى على تقدير الاشتراك وكون الأصل عدمه الثبات لدليل آخر (قوله المأخوذ من ذلك) أى من واسئل القرية وفيه اشارة إلى ان معنى قوله والاطلاق على المستحيل أى وإطلاق التركيب الذى فيه المجاز (قوله) ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا) فيه اشارة إلى ان نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط النقل فى الأحاد على الأصح بحمول على غير الاشخاص كما حمله عليه المصنف فى شرح المختصر حيث قال محل الخلاف آحادا لا أنواع لا الاشخاص إذا الشخص الحقيقى لا يصح كونه محل خلاف لان احدا لا يقول لا اطلق الاسد على هذا الشجاع إلا إذا اطلقته عليه العرب بعينه واطال فى بيان ذلك ثم قال فقد تحرر أن الخلاف فى الأنواع لا فى الجنس ولا فى جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرائى اه زكريا (قوله فى غير لغتهم) اما إذا استعملوه فى معنى وضعه له فى لغتهم فليس بمعرب (قوله فلا يكون كله عربيا) والتالى باطل وقوله وقد قال الخ دليل بطلان التالى وقد تمنع الملازمة بان العربى

(قوله وفيه نظر) فيه نظر لان اخراجه إنما هو لكونه ليس من محل الخلاف لان الخلاف (قوله) ما استعملته إنما هو فى أسماء الاجناس دون الاعلام للسياق عن السعد كما نص عليه هو وغيره بقى أن الجواب بأنه بما اتفقت فيه اللغات يقتضى أن ما وقع من العلم فى لغة العجم يقال له أعجمى وما وقع منه فى لغة العرب يقال له عربى كما فى أسماء الاجناس وليس كذلك إذ كل عربى فلا ينسب إلى لغة دون أخرى بل ينسب إلى الكل كما سأتى (قوله ليست بما ينسب الخ)

يعني ان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة إلى لغة دون أخرى المتصرف فيها عند العرب (٢٢٧) بدخول اللام والاضافة ونحو ذلك

وقد قال تعالى إنا أنزلناه قرآناً عربياً وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التي لا تنفذ وأجيب بأن هذه الالفاظ ونحوها أنفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف في وقوع العلم الأعجمي في القرآن كإبراهيم وإسماعيل ويحتمل أن لا يسمى عربياً كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نبه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء (مسئلة اللفظ) المستعمل في معنى (لما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان المفترس أو للرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة للامساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض ما استعملته العرب كان من أوضاعهم أو لا وفي إدراج لفظه كل إشارة إلى دفع متمسك الخصم بأن وجود كلمات من غير لغة العرب في القرآن لا يمنع كونه عربياً لصحة إطلاق العربي على ما غالبه عربيه فان قلت اشتباهه على غير العربي أمر لازم لأن العلم الأعجمي واقع في القرآن بلا خلاف فليس كله عربياً فالجواب ان الأعلام بما توافقت فيها لغة العرب ولغة غيرهم لأن المقصود بها تمييز المسمى في سائر اللغات وإنما الذي يختص بها أسماء الاجناس الكلية فالنزع فيها فان قلت يرد على ذلك قولهم في نحو إبراهيم أنه ممنوع من الصرف العلوية والعجمة أجيب بأن جعله أعجمياً باعتبار سبق وضع العجم له أو باعتبار أنه على وزان ألفاظهم (قوله ولا خلاف في وقوع العلم الخ) أي فالخلاف إنما هو في أسماء الاجناس كما سمعت (قوله ويحتمل أن لا يسمى عربياً كما مشى عليه المصنف هنا) أي بل هو من توافقت اللغتين مطلقاً أو أعجمي محض ان وقع في غير القرآن فقط وحاصل ذلك مع قوله بعد وان يسمى الخ أن بين كلامي المصنف هنا أو في شرح المختصر تنافياً وظاهراً لا تنافياً بأن يحمل كلامه ثم على كلامه هنا وقد يقال يحتمل ان تعريفه هنا تعريف للعرب المختلف في وقوعه في القرآن وهو أسماء الاجناس كاللجام والياقوت والسمور إذ العلم الأعجمي معرب قطعاً لاجتماع النحاة على انه ممنوع من الصرف للعلوية والعجمة فلا ينافي ما في شرح المختصر ومجابهة الاجماع المذكور لا يقتضي كونه معرباً لجواز اتفاق اللغتين فيه وإنما اعتبرت عجميته حتى منع من الصرف لاصالته وضعها قاله زكريا (قوله حيث استعملته الخ) الحثية للتعليل (قوله فيما لم يضعوه له ابتداء) وان وضعوه له ثانياً وعلى هذا المعرب لا يوصف بالحقيقة والمجاز لأن العرب لم تضعه ولم تستعمله لعلاقة وقد يقال موافقة العجم على استعماله تنزل منزلة الوضع فيكون حقيقة (قوله المستعمل في معنى الخ) فالبحث هنا في اللفظ المستعمل في معنى واحد وذلك غير الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد المعنى فيه وأفاد انه قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة ولا المجاز كما سيأتي (قوله باعتبارين) أي بالنسبة لمعنى واحد بخلاف تقسيم اللفظ إلى الحقيقة والمجاز فانه باعتبار جملة المعاني (قوله خصه الشرع بالامساك الخ) فيه ان استعماله في الامساك مخصوص من استعمال العام في الخاص وهو حقيقة وكذا استعمال الدابة في ذات الحوافر أو الفرس فلا يكون مجازاً لغة والجواب ان محله إذا استعمل فيه من حيث تحقق العام فيه لا من حيث خصوصه كما هو مشهور وقد قال التفتازاني في شرح التلخيص إذا أطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما إذا رأيت زيدا فقلت رأيت إنساناً أو رأيت رجلاً فلفظ إنسان أو رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد

والأعلام بحسب وضعها
العلمي ليست بما ينسب إلى
لغة دون أخرى إذا المقصود
منها تعيين المسمى مطلقاً لا
أمر بخصوصه ولا هي
أيضاً ما تصرف فيها العرب
وان استعملتها في كلامهم
(قوله لكون الواضح من
من ذلك الغير) ولذا كثرتها
في كلامهم (قوله عدم
اعتبار كون الوضع الخ)
فيه ان معنى عدم نسبتها
لغة دون أخرى نسبة إلى
الكل وهذا لا ينافي له
اختصاصاً ما باحدها (قوله
بعد تسليمها الخ) فيه
إشارة إلى المنع بفرض
الكلام فيما تأخر وضعه
في لغة العجم وفيه ان الكلام
إنما هو فيما نقل من تلك اللغة
(قوله لا تقتضي منع
الصرف) قد يقال انها
تقتضي لثقل أوضاعهم
ولم يعد أعجمياً للمار (قوله
بل المتبادر الخ) قد يمنع ذلك
التبادر (قول الشارح وان
يسمى الخ) أي لوجود
النقل فيه وان خلا عن
التصرف ليكون تسميته
بذلك توسعاً وبه يندفع
الاشكال (قوله لكن دل
الدليل الخ) فيه بحث يعلم
بما مر قول المصنف مسئلة
اللفظ المستعمل الخ قيل
المقصود من التقسيم هو
القسم الأخير مع قوله
والأمران الخ (قوله
لواضعين) ليس بقيد (قوله ينافي العام هنا) قد يقال لا منافاة لحدوث التخصيص بعد تعارف الكل للمعنى العام

(قول المصنف متفيان قبل الاستعمال) في منهاج اليضاوى ويتفيان ايضا عن الاعلام اه وهى طريقة الآمدى وقد اعترضها السعدو عندى ان له وجهاً وهو انه أخذ في تعريف الحقيقة والمجاز الاستعمال باصطلاح الخطاب وقد عرفت ان الاعلام لا يراعى فيها اصطلاح دون اصطلاح ولا وضع (٤٢٨) أول وثان من جهة المعنى العلمى (قول المصنف ثم هو محمول على عرف الخطاب) أى

خصها العرف العام بذات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله في العام حقيقة لغوية مجاز شرعى او عرفى وفي الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازاً باعتبار واحد للتأني بين الوضع ابتداء وثانياً إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانياً (والأمران) أى الحقيقة والمجاز (متفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه مأخوذ في حدهما فاذا انتفى انتفى (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف الخطاب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (فنى) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى) لانه عرفه) أى لان الشرعى عرف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) إذا لم يكن معنى شرعى أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) أى الذى يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفاً زمن الخطاب

قال وهذا بحث يشبه على كثير من المحصلين حتى يتوهمون أنه مجاز باعتبار ذكر العام وإراد الخاص ويعترضون أيضاً بأنه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج اه قال ابن كمال باشا في حاشية التلويح وفيه بحث وهو أنك إذا قلت رأيت انساناً تريد بالانسان ما تعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود في الخارج فان المفهوم الكلى غير قابل لأن تعلق به الرؤية فلفظ انسان اورجل في المثال المذكور مستعمل في غير ما وضع له بلا شبهة بقي ههنا موضع بحث آخر وهو أن زيداً إذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عند سلب الانسان للغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازاً بلا اشتباه واما إذا اعتبر بخصوصه فيصح حينئذ سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغى أن لا يكون مجازاً أيضاً لان من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضاً على ما حققه القاضي عضد الدين في شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وإرادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك اه وهى فائدة نفيسة فاحفظها (قوله خصها العرف العام الخ) تفسيره للعام بقوله بعد أى الذى يتعارفه جميع الناس يتأني العام هنا لزم برده ذلك لخروج أهل العراق عنهم وكأنيهم أرادوا به هنا ما يتعارفه غالب الناس لمقابلته بعرف أولئك وإن عرف أولئك حدث بعد اتفاق الجميع على العرف العام اه زكريا (قوله بين الوضع ابتداء) الذى هو مقتضى الحقيقة وقوله وثانياً أى الذى هو مقتضى المجاز قال الناصر وكان على الشارح أن يزيد باعتبار واحد لانه الممنوع وأجاب سم بان ذكره في المثل يفتى عن ذكره في العلة (قوله لانه) أى الاستعمال (قوله أو اللغة) عطف على العرف فأهل مسلط عليه (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم) إشارة إلى ان المراد بالشرع الشارع مجازاً ويحتمل أنه باق على معناه والإضافة لأدنى ملابس (قوله العرفى العام) قيد بالعام لانه لا معنى لمثل كلام الشارع على عرف خاص فلذلك اقتصر المصنف على الاحتمالات الثلاثة دون (قوله أى الذى يتعارفه) تفسير للعرفى العام وقوله بأن يكون الخ بيان لسبب التعارف وتحقيق العموم وأورد أنه ان

على تفصيل فيه فان الشارح يقدم عرفه الخاص لدليل يخصه وهو انه بعث لبيان الشرعيات وهو معنى قوله لانه عرفه ولقد هذه العلة قدم العام في غيره ولان الظاهر ارادته وهذا هو الذى في كلام شيخ الاسلام فعلم من هذا ان الخطاب إذا كان له عرفاً وحل على أحدها فهو حمل على عرفه سواء كان عاماً أو خاصاً خلافاً لما يفيد سم (قول المصنف لانه عرفه) أى مقتضى عرفه واصطلاحه وإذا حمل اللفظ على المعنى الشرعى دون المعنى العرفى وغيره فلا يحمل فيما إذا دار بين المعنى الشرعى وبين حكم لغوى مثل تسمية الطواف صلاة في قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان معناه انه يسمى صلاة أولى ولذا ترك المصنف التنبيه على هذه المسئلة وإن ذكرها ابن الحاجب قبل مسئلة

أريد

المصنف هذه والمسئلتان مختلفتان لان ما ذكره المصنف

معناه أن يكون اللفظ معنيان وما تركه معناه ان يكون اللفظ محملان ويحتمل ادراجها في كلام المصنف لكنه بعيد لان الشارع لا يتعلق له بهذا ثم رأيت الشارح اعتذر عن ترك ذلك هنا بما سيأتى من قوله وسيأتى في مبحث المجلد الخ تدبر

(قول الشارح واستمر) قيد بذلك لانه إذا لم يثبت له وصف الاستمرار أصلاً لا قبل الخطاب ولا بعده لا يكون عرفاً بل أمر اتفاق فقط فليس المراد انه استمر إلى زمن المحل كما هو منشؤه الاشكال بل المراد انه استمر مدتها يكون متعارفاً ولو قبل الخطاب تدبر (قوله والعرف الخاص كالعام في ذلك) أي يقدم في غير خطاب الشارع فالمراد انه مثله في التقديم (قوله فاذا اجتماعاً) أي في المخاطب بكسر الطاء فالظاهر تقديم العام لتبادر ما لم تقم قرينة على إرادة الخاص وبه يندفع كلام سم (قوله والمعنى ٤٣٩) العرفي الخاص الخ) أي العرفي

لغير الشارع أماله فهو في قوله في خطاب الشرع الشرعي (قوله فيمكن انه يستفاد الخ) وبهذا صرح جعل ما تقدم حاصل كلامه (قوله قلت فيه الخ) فيه ان كلام الشارح هنا عام (قول المصنف وقال الغزالي والآمدى الخ) ترك مذهباً رابعا وهو انه يحمل فيهما حكاية ابن الحاجب ولعله لم يرحكها لغير ابن الحاجب فتركه كما هو عادته فيما إذا انفرد بحكاية القول واحد (قوله مع اتفاقهما) فيه أن وجه التوقف في المحل الفساد وهو لا يقتضيه إلا النهي وبه يندفع أيضا قديقال الخ فان قلت قد يقتضي النهي الفساد كافي لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب قلنا هو من أمر خارجي لا من النهي وإلا لا يقتضي كل نفي الفساد ولا قائل به والقرينة ان نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال وكيف يجعل المنفي بمحلا عند الغزالي ومحله اللغوي عند الآمدى

واستمر لان الظاهر إرادته لتبادره إلى الاذهان (ثم) إذا لم يكن لمعنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوي) لتعينه حينئذ لفصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي له معنى عرفي عام أو معنى لغوي أوهما يحمل أولا على الشرعي وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام (وقال الغزالي والآمدى) فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي محملة (في الاثبات الشرعي) وفق ما تقدم (وفي النفي) وعبارتهما النهي وعدل عنه مع إرادته لمناسبة الاثبات قال (الغزالي) اللفظ (بمحمل) أي لم يتضح المراد منه إذ لا يمكن حمله على الشرعي

أريد تحقق العموم في الجملة فلا حاجة لقيد الاستمرار لانه لا يجب وإن أريد تحقيقه حقيقة فلا يكفي الاستمرار إلى زمن المحل بل لا بد منه في جميع الازمنة وأجيب بأن المراد تحقيق العموم بالنسبة للتكلم وهو إنما يكون بالتعارف زمن الخطاب واستمراره إلى زمن الحامل (قوله واستمر الخ) قال الناصر لوجه لا شرايط ذلك لان المدار على تحقق الإرادة وقت الخطاب وإن لم يستمر قال سم وهو بحث جيد ويمكن أن يجاب بأنه نظر إلى ما هو الغالب فان الغالب أنه لا ينقل لنا العرف العام ولا يعرف إلا إذا كان مستمرا فالباء في قوله بأن يكون بمعنى كاف التثنية فتدخل ما لم يستمر (قوله فالمحمول عليه المعنى اللغوي) ولا يحمل على العرف الخاص لان الشارع لا علاقة له به كعرف النجاة مثلا فسقط قول الكوراني انه كان على المصنف أن يحذف العام ليشمل الخاص لانه إن أريد العرف الخاص في عرف الشرع فهو عين قوله فقي الشرع الخ وإن أريد غيره فلا علاقة له به فان قلت قول الفقهاء ما لاحدله في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف إذ قضيته تأخر العرف عن اللغة وأجاب السبكي وغيره بان مراد الاصوليين ما إذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف والفقهاء ما إذا لم يعرف حده في اللغة ولذا قالوا كلما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى (قوله فحصل من هذا) نتيجة ما تقدم وحاصله انه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة إلى ما بعده إلا إذا تعذر حمله على حقيقته أو مجازيه في ذلك المعنى كما يشير إلى ذلك قول الشارح بعد وسيأتي في مبحث المجمع الخ ثم إن اجتماع العرف العام والعرف الخاص قدم العام عليه (قوله وقال الغزالي الخ) هذا مقابل قول المصنف فقي خطاب الشرع الخ (قوله وعبارتهما النهي) أي فكان حق المصنف أن يعبر بما عبرا به وقواه وعدل الخ اعتذر عنه وإنما كان مرادا منه لانها صرحا به وهو بصدد النقل عنهما وهو إنما ينقل عنهما ما قالاه وكون النهي يقاس على النهي شيء آخر لا علاقة للنقل عنهما به وأيضا لما منع من المحل الفساد وهو إنما يكون مع النهي وهذا قرينة على إرادة غير حقيقته فاندفع قول الكمال لا قرينة على إرادة النهي من النفي وقول سم يمكن أن المصنف أراد بالنفي حقيقته وإنما لم يغير في الاول وهو الاثبات بان يعبر بالامر لان الاول وقع في محله والتأويل إنما هو في الاخر (قوله لم يتضح المراد) أي الذي هو غير الشرعي

مع قول ابن الحاجب في نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لأنه إن ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ونفي مناه ممكن فيتعين فلا اجمال وإن لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع فيتعين فلا اجمال ولو قدر اتفاقهما فالاول حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعددة فكان ظاهره في فلا اجمال وقول القاضي العرف فيه مختلف فيهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى فكان متردداً بينهما فيلزم الاجمال مدفوع بأن اختلاف

العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في السكال وكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده فيه لأنه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا يحمل ولو سلم فلا نسلم أنهما على السواء بل نفي الصحة أقرب كما تقدم اه مع إيضاح من العضد فأتضح اختلاف المستثنين واندفاع الشبهة تدبر (قوله بل يجوز بل يتعين الخ) إن كان المراد تعيينه عندنا بناء على الجواب الآتي فلا يفيد إلّا الكلام في بيان كلام الغزالي (٤٣٠) وإن كان المراد تعيينه عند الغزالي فباطل (قوله بل مجرد الاستبعاد) ينافيه ما في

العضد عن الغزالي حيث قال لا يمكن حمله على الشرعي وإلا لكان صحيحاً واللازم متفق قال السعد وتعذر اللغوى أيضاً لأنه بحث لبيان الشرعيات (قوله فيما صرح به العضد) حيث قال لو كان الشرعي هو الصحيح شرعاً لزم في قوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام إقرائك أن يكون بحمل بين الصلاة والدعاء (قوله لا يفيد) الحق أن تنظيره صحيح (قوله عليه بما ذكرتم) متعلق باحتج وفي النهي في اللغوى عطف على الإتيان في الشرعي ويتعذر متعلق باحتج ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعقيد قاله السعد (قوله زائد على ما هنا) لأن ما هنا في اللفظ الذي يكون له معنى وضع له اللفظ لغة ومعنى آخر وضع له اللفظ شرعاً بخلاف ما سبق فإن تسمية الطواف صلاة أو اشتراط الطهارة في

لوجود النهي ولا على اللغوى لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الأمدي) يحمله (اللغوى) لتعذر الشرعي بالنهي وأجيب بأن المراد بالشرعي ما يسمى شرعاً بذلك الاسم صحيحاً كان أو فاسداً يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذ كر غير هذا القسم مثال الإتيان منه حديث مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا قال فأتوا صائم فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نقل بنية من النهار ومثال النهي منه حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر وسيأتي في مبحث المجلد خلاف في تقديم المجاز الشرعي على المسمى اللغوى (وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بأن غلب استعمال المجاز عليها (أقوال) قال أبو حنيفة

وغير اللغوى لأن اللفظ بالنسبة إليهما غير ممكن إرادتهما منه فلا يقال أنه يحمل أى احتمال له إذ لا احتمال مع عدم الامكان فاحتماله بالنسبة إلى غير الشرعي وغير اللغوى فهو يحمل في غيرهما أفاده الناصر وقد يقال ليس المراد هنا عدم الامكان عقلاً حتى يستحيل ذلك بل المراد به مجرد الاستبعاد وإذا كان الشيء بعيداً فلا يستدعى عدم جواز إرادته من اللفظ فيكون بالنسبة لهما بحمل أيضاً (قوله لوجود النهي) لأن الشرعي لا ينهى عنه وقال الشيخ خاله إذ لو حمل على المعنى الشرعي لزم صحة صومه إذ لا ينهى إلا عما يمكن صومه شرعاً ولو حمل على اللغوى كان حمل الكلام على غير عرف المتكلم (قوله يقال صوم صحيح الخ) سند لقوله أن المراد بالشرعي الخ (قوله غير هذا القسم) أى ماله معنى شرعي ومعنى لغوى فقط أما القسمان الآخران وهما ماله معنى شرعي ومعنى عرفي وماله المعاني الثلاثة فلم يذ كرهما (قوله وهو نقل) بجملة معترضة وقوله بنية متعلق بصحة أو بنبط (قوله نهى عن صيام يومين) المراد الصوم اللغوى لا الشرعي لأن الزمن لا يقبله وفيه أنه يلزم وجوب الأكل يوم العيد ليحصل انتفاء الإمساك اللغوى الذي هو معنى الصوم المنهى عنه وأن الحائض منى عن الدعاء بخير الذي هو المعنى اللغوى الصلاة التي نيت عنها والزام ذلك إن لم يكن قطعي البطلان فهو من أبعد البعيد (قوله وسيأتي في مبحث المجلد الخ) فيه تنبيه على أنه ليس المراد بالشرعي خصوص الحقيقة بل ما يعبر الحقيقة والمجاز (قوله المجاز) أى في مسماه ليناسب ما بعده (قوله وفي تعارض) أى مع اتحاد العرف والإقدام الشرعي ثم العرفي ثم المراد بالمجاز هنا المعنى لوصفه بالرجحان وكذلك الحقيقة وقول الشارح بأن غلب استعمال الخ مراد به اللفظ ففيه حذف والتقدير بأن غلب استعمال اللفظ في المجاز عليها (قوله بأن غلب استعمال الخ) أى فرجحانه لغلبة الاستعمال دون الحقيقة وهذا على أن غلبة الاستعمال لا يستلزم الحقيقة العرفية دائماً بل إذا لم يقم دليل على إرادة الحقيقة فاندفع بحث الناصر (قوله قال أبو حنيفة) قال البدخشى في شرح المنهاج والاولى الحقيقة المستعملة عند أبي حنيفة والمجاز المتعارف عند أبي يوسف وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لأن الحقيقة مستعملة إذا الحنطة قلى وقلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما بحث باكلها وأكل ما يتخذ منها عملاً بعموم

الطواف المأخوذ من جعله كالصلاة الذي هو معنى المجاز ليس كل منهما معنى اللفظ بل الاول حكم يستفاد من المجاز اللغوى الثاني حكم يستفاد من الشرع كذا في العضد وخرواشيه (قوله وقد يدعى الخ) لكن كون الموضوع مختلفاً يقتضى جعل على كل حدة (قوله على المسمى اللغوى) في تعبيره كالشارح بالمسمى تنبيه على مخالفة موضوع المستثنين تدبر (قوله يحمل على المجاز الشرعي) فيستفاد منه وجوب الطهارة بخلاف ما إذا حمل على الحقيقة اللغوية فإن معناه حيثئذ أنه يسمى صلاة (قول المصنف وفي تعارض

المجاز (الراجع إلخ) تقدم ان قرينته غلبة الاستعمال فلو لاها لم يتبادر المعنى المجازى بل الحقيقي وهذه علامة المجاز بخلاف ما إذا غلب وصار يفهم منه ما غلب فيه من غير واسطة غلبة الاستعمال بأن لا يكون الداعي لفهمه الغلبة بل صار متى اطلق فهم منه بذاته فانه يكون حقيقة وعلى هذا يتحد كلام المصنف هنا مع قول الشارح المارومنه المجاز الراجع ولا يخالفه جعله الغلبة دليل الوضع لانه يخص بقرينة ما هنا بما إذا تبادر المعنى من نفس اللفظ دون غلبة الاستعمال (٤٣١) وقد نص على هذا المعنى عبد الحكيم

في حاشية الجامى حيث قال ان التبادر من امارات الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال تدبر (قوله أى الصارقة) يعنى فى نفسها لولا المعارض تأمل (قول الشارح لا يشرب

من هذا البحر) البحر ليس بقيد بل البئر الملقى مثله بخلاف ما إذا كانت غير ملأى فيحمل على الاعتراف قولاً واحداً حتى لا يبحث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضع يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بأدخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه خاضر ولم ينض مجازاً أو حقيقة عرفة قاله السعد مع بعض زيادة (قول الشارح المتعاهدة) اشار به إلى انها غير مهجورة حتى لا يكون الشرب بما يغترف به منه حقيقة عرفة وغير كثيرة حتى تكون هى الراجعة لان المتعاهدة هى المنقولة

الحقيقية أولى فى الحمل لأصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (بجمل) لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعام والمجاز الغالب الشرب بما يغترف منه كالأناء ولم ينو شيئاً فهل يبحث بالاول دون الثانى أو العكس أو لا يبحث بواحد منهما الأقوال فان هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقاً كن حلف لا يأك

المجاز المتعارف إذا المتعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون خنطة بلد كذا اكل ما فى باطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عند خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن فيها رجحاناً فى التكلم إذا لاصل فى الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لان له رجحاناً فى الحكم لشموله حكم الحقيقة اه (قوله لأصالتها) المراد بالأصالة هنا ما قابل الحلف فان المجاز خلف عنها عند الحقيقة كما مر وليس المراد بها الرجحان وإنما فى الموضوع من رجحان المجاز (قوله ثالثها المختار اللفظ بجمل) فيه أن هذا يخالف قوله ومن المصحوب بها المجاز الراجع لأنه إذا كان مصحوباً بالقرينة لم تكن الحقيقة مرادة وحينئذ فلا إجمال لتعين المعنى المجازى ويحاجب بأن المراد بـرجحان المجاز رجحانه فى حد ذاته باعتبار غلبة الاستعمال لافى خصوص المثال الذى حصل فيه التعارض باعتبار إرادة المتكلم فان المتكلم قد يأتي بما هو محتمل للمجاز والحقيقة ولا يأتي بقرينة مانعة وإذا أتى بالقرينة المانعة حمل على المجاز وقول بعض الحواشى أن المرجح هو القرينة المعينة دون المانعة التفات إلى الإجمال فى أفراد المجاز وقولهم أن القرينة غلبة الاستعمال لكن عارضها إصالة الحقيقة فيه بعدم مامر من تبادر المجاز الراجع للأذهان (قوله لرجحان كل) فتعارضاً قساقطاً (قوله فالحقيقة المتعاهدة) أى المستعملة قليلاً وأشار بذلك إلى أن هذه الحقيقة ليست مهجورة بالكلية وبحث فيه بأن حقيقة النهر الأخدود الذى يجرى فيه الماء والشرب بما فيه لامنه فالتعارض بين مجازين وأوجب بأن المجاز فى إطلاق النهر على ما فيه لا ينافى تعارض الحقيقة والمجاز باعتبار متعلق الشرب فى النسبة الإيقاعية على أنالو سلمنا بقاءه على حقيقته وهو الأخدود فلا معنى لتعلق الشرب بما لا يشرب وإنما يتعلق من حيث ما فيه على حد شربت من الكأس (قوله أو لا يبحث بواحد منهما) أى بناء على أنه يحمل وهذا قد يوهم لا يقتضيه على مختار المصنف أنه المذهب وليس مراداً بل المذهب أنه يبحث بكل منهما عملاً بالعرف اه ذكرىا ولذلك قال الشيخ خالد فى شرحه فهل يبحث بالاول لا بالثانى أو يبحث بكل منهما وفى بعض الشروح

قليلاً قاله الناصر (قول الشارح ولم ينو شيئاً) فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى قاله السعد (قول الشارح فهل يبحث النخ ليس المقصود بالتفريع بيان الحكم الفقهي بل بيان الحكم على فرض أجزائه على القاعدة المارة وهذه لا ينافى كون الحكم على مذهب المصنف الحث بكل منهما كافى الروضة وغيرها لأنه منع من اجرائه على تلك القاعدة مانع وهو أن الأيمان ما عدا الطلاق مبتأها العرف وفى العرف يقال لكل منهما شرب منه بخلاف الطلاق فان مبناء اللغة احتياطاً لا لبضاع متى اشتهرت وإن اشتهر العرف تدبر

(قول الشارح من هذه النخلة) خرج ما إذا قال لا أكل من هذه الشجرة فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة وإلا فان كانت مشمرة كالنخلة فقد تقدم وإلا فعلى ثمتها قاله السعد (قوله بقى هنا إشكال) قد عرفت أنه لا إشكال لأنه إنما يكون موضوعا لأن فهم المعنى بمجرد العلم باللفظ بلا واسطة قرينة وهنا غلبة الاستعمال جعلت قرينة على فهم ذلك كيف والمعنى الأصلي لم يهجر وقد شرط هجره في المتقول تأمل (قوله لكن ٤٣٢) عبر في القاموس الخ) قالوا أنه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وقد

قال الشافعي الخ) قيل أن القرينة مشاركة الجماع للجس في إثارة الشهوة التي هي علة الحكم لكن مقتضى قول امام الحرمين أن الشافعي قال ذلك في معارضة وقعت له في قوله تعالى ولا مستم النساء الخ عاصمها كيف تحمل الملامسة على الجس باليد مع أنه قد يجامعها فقتضاه بأنه لا يجب الوضوء بالجماع فقال فهي محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الواقع مجازا اه إذ القرينة لزوم ذلك المحذور تدبر (قول المصنف مسألة الكناية لفظ استعمال الخ) كلامه كالصريح في أن اللفظ مستعمل فيهما معا وقد اختاره عبد الحكيم مخالفا للشارحين فقال ان غير معناها اصل في الارادة ومقصودا بالافادة فيكون اللفظ مستعملا فيهما بأن يكون احدهما وسيلة لينقل به إلى الآخر فلا يرد لزوم المعنى الحقيقي

من هذه النخلة فيحث بشمر هادون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لانية وإن تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبية (وثبت حكم) بالاجماع (مثلا يمكن كونه) أي الحكم (مراد من خطاب) لكن يكون الخطاب في ذلك المراد (مجازا لا يدل) الثبوت المذكور (على أنه) أي الحكم هو (المراد منه) أي من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافا للكرخي) من الحنفية (والبصري) أبي عبد الله من المعتزلة في قولها يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم اثبات غيره مثاله وجوب التيمم على الجماع الفاعل للماء إجماعا يمكن كونه مراد من قوله تعالى أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لكن على وجه المجاز لأن الملامسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع فقال المراد الجماع لا تكون الآية مستندة لاجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللبس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الاجماع كما هو العادة فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضا بناء على الراجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسألة الاجماع أيضا وقد قال الشافعي بدلائنها عليهما حيث حمل الملامسة فيها على الجس باليد والوطء (مسألة الكناية لفظ استعمال في معناه مراد منه لازم المعنى)

أو لا يثبت بواحد منهما وهو متقدفانه قد يوهم الخ (قوله الذي هو الحقيقة المهجورة) أي في مقام الحلف على الأكل فهو هجران خاص وليس المراد الهجر مطلقا فان إطلاق الشجر على الخشب غير مهجور وهذا لا يقتضي الهجر بالنسبة لكل ماعدا الثمر فاندفع ما أورده الناصر هنا (قوله بالاجماع مثلا) أدخل به ماثبت بالقياس كذا قيل وفيه نظر مع قوله لم يظهر مستند الخ وقوله بأنه يجوز أن يكون المستند الخ فان القياس مستند فالصواب حذف مثلا والاقصا على ماثبت بالاجماع (قوله يمكن كونه مرادا) أي ولا قرينة على إرادته ولا كان دالا من غير خلاف كإشعاره إليه الشارح آخر (قوله لعدم الصارف) وثبت الحكم في نفسه لا يعد صارفا (قوله إجماعا) راجع لقوله وجوب (قوله لكن وجه المجاز) أورد أن الملامسة ملاقة عضو بعضو فتشمل الجماع فيكون من مسمى الحقيقة واجب بان الثابت في الصحاح أنها قاصرة على ما كان باليد (قوله واستغنى عن ذكره) أي فلا يقال لو كان له مستند غيرها لذكره (قوله بذكر الاجماع) فان الامة لا تجتمع على ضلالة (قوله وإن قامت قرينة) استئناف وقوله دلت جواب الشرط قال ذكرى على إرادة الجماع أيضا بين أن محل الخلاف المذكور إذا لم تقم قرينة على ذلك ليندفع به قول الزركشي ومن تبعه أن الخلاف مفرع على امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما صرح به الاصفهاني فان حمل عليها فلا تنافي فكان ينبغي للمصنف التنبيه على ذلك فان كلامه مفرع على مرجوح اه (قوله يصح أن يراد باللفظ الخ) أي وتكون القرينة منعت من إرادة الحقيقة وحدها (قوله وقد قال الشافعي الخ) قال الكمال ظاهر عبارة الام أنه لم يقل بحمل الملامسة على الوطء بل على انواع

والمجازي بالمعنى الذي منعه فيكون كل منهما

اللامسة

مرادا من اللفظ اما المعنى الحقيقي فلم يصب القرينة المانعة عنه واما المكسب عنه فلكونه محط الفائدة والقرينة دالة على إرادته ويكون اللفظ حقيقة لاستعماله فيما وضع له ولم يشترط فيها ان لا يراد غير الموضوع له والحاصل ان الكناية لما لم يكن فيها القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له بالنظر إلى لفظها يكون مرادها ولو لوجود القرينة الدالة على إرادة غير الموضوع له لا بد

فانه مع القرينة المانعة هذا ما عدى وإن خالفه الشارحان اه وكلامه صريح في أن دلالة اللفظ على اللازم بطريق المجاز ولم يمنع لان المعنى الحقيقي غير مقصود لذاته وكان حقيقة وليس بمجاز لفقد شرط المجاز ووجود شرط الحقيقة وبهذا ظهر الفرق بينهما وبين اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز معاً عند من قال به وقال ان الشرط في المجاز القرينة المانعة عن الحقيقي وحده لجعله مجازاً فليتأمل (قوله لا يصح معه إرادة المعنى الحقيقي) هذا إذا كان مراد بطريق الاصاله دون التبع كما هنا (قول الشارح وان أريد منه اللازم) أى وان أريد من اللفظ اللازم أيضاً فلا يخرج ذلك عن كونه حقيقة لما مرف كلام الشارح صريح فيما اختاره عبد الحكيم تأمل (قول المصنف فان لم يرد المعنى باللفظ الخ) اعلم أن المقصود من هذا الكلام تحقيق الفرق بين الكناية والتعريض تابعا فيه للزخشرى وابن الاثير مخالفا لظاهر عبارة السكاكي وعبارته ان

نحو زيد طويل التجاد مراد منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول التجاد أى حائل السيف (ففى حقيقة) لاستعمال اللفظ فى معناه وان أريد منه اللازم

الملازمة ما عداه (قوله مراداً منه الخ) فهم الناصر أن الضمير عائد للفظ أى مراد منه لازم المعنى أيضاً فحصل الحد لفظ أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازاً فينا فى قول المصنف ففى حقيقة وأجاب سم بما حصله انه يجوز عود الضمير إلى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الاضمار أو الى اللفظ أيضاً بمساحة والمعنى مراد من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه ذلك اللازم فحصل الحد على المعنى الاول لفظ استعمل فى معناه مراداً من معناه لازم معناه بمعنى انه أطلق على معناه لينقل منه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات وعلى الثانى لفظ استعمل فى معناه مراداً من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه فظهر سقوط قوله وحاصله لفظ أريد الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازاً لا حقيقة قال وقد رجع الى الحق فى حاشية أخرى كتبها فقال إنما قال ما ذكره ولم يقل استعمل فى معناه ولازمه إشارة الى ان المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ فى معناه وسيلة الى اللازم ولا فائدة هذا المعنى خص اللازم بذكر الارادة تبييناً على انه المراد الأهم والمقصود بالذات وبهذا يظهر توجيه قوله ففى حقيقة ولا يخفى ان هذا اصطلاح لا يوافق اصطلاح اللبانيين اه وما ذكره من المخالفة ممنوع فان اللبانيين طريقتين تعرض لهما فى المفتاح فى موضعين احدهما انها استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انها استعمال اللفظ فى الموضوع له لكن لا ليكون مقصوداً بل لينقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود وما ذكره المصنف على ما قرناه به موافق للذهب الثانى وفى حاشية شيخ الاسلام اختلف فى الكناية على أربعة أقوال أحدها انها حقيقة واليه مال ابن عبد السلام الثانى أنها مجاز الثالث انها لا واليه ذهب السكاكى وصاحب التلخيص الرابع وهو اختيار المصنف تعالى الله انها تنقسم الى حقيقة ومجاز كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكى وصاحب التلخيص انها حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع للمصنف فتوهم إذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى الكناية كما صرح به الشارح (قوله التجاد) بكسر النون حائل السيف (قوله إذ طولها لازم الخ) المراد بالزوم هنا ما يعم العقل والعادى سواء كان بغير واسطة كالمثال المذكور أو بواسطة كفى زيد كثير الرماد ومن الكناية بغير واسطة قولهم فلان عريض القفا يكون به عن البلاءه وفيما بحث لان عرض القفا يستدل به الاطباء على كثرة الرطوبة المستلزمة للبلاءه لما ثبت عند من ان كثرة البلغم والرطوبة يورث غلبة البرود وقوال النسيان فلا وجه لعد هذا المثال بما الانتقال فيه بلا واسطة والجواب ان هذا تدقيق يقتضيه العلم الطبيعى وأهل العرف لا يلاحظون ذلك بل ينتقلون منه أولاً الى البلاءه (قوله وان أريد منه اللازم) لان هذه الارادة لا تصيره مجازاً لانها ليست من اللفظ إذ لم يستعمل فى ذلك المعنى المجازى وإنما هو مراد من المعنى واللفظ مستعمل فى معناه الحقيقي الذى هو الملزوم لينقل منه اليه فظهر صحة قوله ففى حقيقة ومن قال انها مجاز يقول ان اللفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الحقيقي معه ففى حقيقة لان اللفظ مستعمل فى غير ما وضع له ولا بمجاز لان المجاز لا يجوز معه ارادة المعنى الحقيقي بخلافها ولا بد من قرينة والفرق بينه وبين المجاز أن المجازى من الكناية قسم مخصوص من المجاز وأما المجاز فهو أعم منه إذ له علاقات كثيرة والى انقسامها الى الحقيقة والمجاز مشى والدالمصنف وما ينبغي ان ينبه

اللفظ في المعنى المعرض به قد يكون كناية وقد يكون مجازاً وعن صرح به السعد في شرح المطول وأيده بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد أن يكون حقيقة فيه أو مجازاً أو كناية قال السيد وقد غفل عن مستتبعات التراكيب فإن الكلام يدل عليها دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها ولا مجازاً ولا كناية لأنها مقصود تباً لا أصالة فلا يكون مستعملاً فيها والمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي وحيث قال فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً وقد أشار إلى أنه لا يكون كناية فيه أيضاً حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بل أراد السكاكي به أن التعريض قد يكون على طريقة الكناية في أن يقصد به المعنيان معا وقد يكون على طريقة المجاز بأن يقصد به المعنى التعريض فقط فقولك اذيتني فستعرف إذا أردت به تهديد المخاطب وتهديد غيره معا كان على سبيل الكناية في إرادة المعنيين إلا أن الأول مراد من اللفظ والثاني بالسياق وإذا أردت به تهديد غيره فقط وهو المعنى المعرض به كان على سبيل المجاز في أن المقصود هو هذا المعنى وحده ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً كما (٤٣٤) مر انتهى وحاصل الفرق أن الكناية أي اللفظ المستعمل مراداً منه لازم معناه

(فإن لم يرد المعنى) باللفظ (وإنما عبر بالضرورة عن اللازم فهو) أي اللفظ حيث (بجاز) لأنه استعمل في غير معناه أي الأول (والتعريض لفظ استعمل في معناه تلويح) بفتح الواو أي للتلويح (بغيره)

عليه أن المراد يجوز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية هو أن الكناية من حيث أنها كناية لا تنافي ذلك كما أن المجاز ينافي لكن قد يتبع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المادة كما في الرحمن على العرش استوى (قوله فإن لم يرد) لم يقل فإن لم يستعمل مع أنه عتزل قوله استعمل تنبيهاً على أن المراد باستعمال اللفظ في المعنى إرادته منه (قوله وإنما عبر) أي ابتداء من غير استعمال فلا تتقال هنا قبل الاستعمال بخلاف الأول فإن الانتقال بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي فإن اللفظ باق على حقيقته وإنما انتقل الذهن منه إلى لازمه (قوله فهو مجاز) أي لا كناية (قوله والتعريض الخ) الفرق بينه وبين الكناية التعريضية على ما بينه السيد في حاشية المطول أنه يكون فيها وراة المعنى الأصلي والمعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والاشارة ويكون المعنى المكنى عنه فيها بمنزلة الحقيقي في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملاً هو فيه فإذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وأريده التعريض بنبي الاسلام عن مؤذعين فالمعنى الأصلي هنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه ويده ويلزم انتفاء الاسلام عن المؤذيين مطلقاً وهذا هو المعنى المكنى عنه المقصود من اللفظ استعمالاً وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سابقاً فهو نفي الاسلام عن المؤذيين المبين اهـ (قوله تلويح الخ) فالمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازي ولا كناية لأن الكناية ما دل على

قد يكون حقيقة أن أريد منه معناه مع لازمه وقد يكون مجازاً في ذلك اللازم بخلاف التعريض فإنه لا يكون مجازاً في المعنى المعرض به أبداً لما مر وأطلق على اللفظ المراد به لازم المعنى فقط الكناية تبعاً لابن الاثير حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله الخ حيث سماه كناية مع تجوز حمله على جانب المجاز وهذا علم أن معنى قوله فهو حقيقة ابداً أنه دائماً يستعمل في معناه الذي أريده بدون المعنى التعريضي وسماه حقيقياً مع أنه قد يكون مجازاً أو كناية لأن المعنى

الأصلي بالنسبة للمعنى التعريضي بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مستعملاً فيه اللفظ ومقصوداً منه ولذلك بين الشارح رحمه الله قوله معنى حقيقة ابداً بقوله لأن اللفظ لم يستعمل في غير معناه وهذا يدفع الشكوك التي عرضت للناظرين ثم إن ما أجريناه عليه كلام المصنف والشارح هو طريقة السيد الجرجاني وقد خالفه عبد الحكيم منتصر السعد بنقول نقلها عن السكاكي حاصلها أن المعنى التعريضي قد يستعمل فيه اللفظ مع الأصل فيكون كالكناية وقد يستعمل فيه مع قرينة مانعة عن الأصل فيفارقها ويكون مجازاً وإن السكاكي قال أنا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون الغرض الأصلي طلب دلالتها عليه والمعنى التعريضي مطلوب الدلالة عليه فيتحقق الاستعمال إلا أن الدال عليه هو التركيب بتمامه فيكون كالتشثيل وإن مستتبعات التراكيب إنما هي المعاني الضمنية والالتزامية وحاصل كلامه أن في التعريض مذهبين مذهب الرمحشري وابن الاثير ومذهب السكاكي فتأمل (قوله قد تقرر أن المقصود من الكناية) هو اللازم فقوله زيد طويل النجاد معناه المقصود أنه ثابت له لازم طول النجاد وإذا كان هذا معناه فلا مانع من أن يكون المراد طول النجاد الخارجي ولا كذب حيث لا ذم يرجع الكذب والصدق إنما هو المعنى المقصود وهذا اندفع قوله لكن هذا يشكل الخ (قوله تصور في الذهن) صوابه

(١) قوله يجوز حمله الخ أي على جانبي الحقيقة والمجاز اهـ كاتبه

أن يقال بدله أنه مستعمل في المعنى الذهني والمقصود منه تصويره لينقل منه (قوله بناء على أنه (٤٣٥) موضوع الخ) الصواب حذفه

وما قبله كاف في التوجيه
لإذ لا يلزم من الوضع للمعنى
الخارجي واستعمال اللفظ
فيه تحقيقه وإلا لما وجدت
حقيقة موضوعه للخارجي
كاذبة نعم هذا البناء متعين في
المستحيل كالص عليه الزاهد
في حاشية الدواني (قوله)
وأريد به الدلالة الخ من ابن
انه اريد به الدلالة من غير
أن تراد من اللفظ ويكون
مستعملا فيهما معا وليس
هذا من مستبعات التراكيب
(قوله لمنه في المجاز الخ)
المنوع ان يراد اقصد او هنا
قصدا وتبعاً كما مر (قوله)
ما ذكره المصنف من أن
التعرض الخ قد عرفت أن
ما ذكره معناه انه لا يكون
في المعنى التعريضي مجازاً
بناء على طريق الزمخشري
وابن الاثير وهو لا ينافي
مذهب الاخرين (قوله بل
تكون تارة حقيقة) اي بل
يكون اللفظ المراد منه لازم
معناه تارة حقيقة بأن يستعمل
فيه مع اصل المعنى وتارة
بمجازاً بان يستعمل فيه اي
اللازم وحده (قول المصنف
فهو حقيقة ابداً) اي انه
لا يكون مجازاً في المعنى
التعريضي اصلاً لانه
لا يستعمل فيه اللفظ وهذه
طريقة الزمخشري وابن
الاثير وأما عند السكاكي
فعلى ما اختاره السيد
فكذلك وعلى ما اختاره

كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل إلى
كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحاً لقوله العابدون لها بانهم لا تصلح
أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها
فضلاً عن غيره والآله لا يكون عاجزاً (فهو) أي التعريض (حقيقة ابداً) لان اللفظ فيه لم
يستعمل في غير معناه

معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز (قوله كما في قوله تعالى) في التثيل بذلك بحيث لا يلزم من
استعماله في معناه الذي هو ارادته به اخبار بغير الواقع قاله الناصر واجاب سم بعد كلام طويل نقله عن
التلويح محل القصد منه أن مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب انما هو المعنى الكائن وأما
المعنى الحقيقي فلا يتعلق به اثبات ولا نفي ولا يرجع اليه صدق ولا كذب قال وما ذكر في الكناية
يجري في التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اه ولا يخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل
فيه اللفظ فليس بحقيقة ولا مجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لان اللفظ لم يستعمل
فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة اليه وما
أشار اليه من القياس (١) الذي هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد في حاشية
المطول أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضاً قطعاً وإلا لزم أن يكون المعنى
المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فلا حسن أن يقال ان التعريض وإن كانت
حقيقته الاصلية ما تقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث
يكون كأنه المقصود الاصل وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً في
أصله كقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به فانه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل
كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصل هنا اه وبه يتخرج الجواب عن الاشكال
فان كلام الناصر بالنظر إلى أصل التعريض وحقيقته من حيث هو * ووجد بخط سم على
هامش حاشية السكال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب مانصه نعم لقائل أن يقول هذا
وإن دفع هذا البحث لكنه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه
استناد الفعل إلى غير من هوله وذلك يوجب كونه مجازاً اللهم الا ان يقال الاستناد إلى غير من هوله إنما
يقضي كونه مجازاً إذا كان مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد
الاتصال منه إلى غيره فلا يلزم راجع اه واقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا ابراهيم عليه
السلام وبين الفاعل المجازي الذي استند اليه الفعل وعلى تقدير صحة كون الاستناد مجازياً لا يرد البحث
أصلاً لان مورده على أن الاستناد حقيقي فكان يستغنى في دفع البحث به عما ارتكبه من التاويلات التي
لم تتم على ان جعل الاستناد مجازياً يبطل صورة التعريض وقوله في الجواب أن الاستناد إلى غير من هوله الخ
تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتأمل (قوله كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد اي
الخليل عليه الصلاة والسلام ورضه يغضب يعود إلى كبير الاصنام (قوله تلويحاً لقومه الخ) هذا لا يناسب
ما قبله من أن المقصود التعريض وإنما يناسب القول بان المقصود به التهم والمناسب للتعريض التلويح
بان الله يغضب من عبادتها بالاولى وقرره شيخ الاسلام بما يفيد ذلك فقال في قوله وكأنه غضب الخ أي فالآله
الحق يغضب لعبادة غيره بالاولى (قوله فهو حقيقة ابداً) قال منجم باشافي حاشيته على الرسالة الفارسية

(١) قوله وما أشار اليه من القياس هو قوله وما ذكر في الكناية مجرى في التعريض اه كاتبه

السعدوني عهده الحكيم فاللفظ يكون مجازاً في المعنى التعريضي عند نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي تدبر الحروف وقوله والبحث
حل المحمولات الخ البحث هو التفتيش فاللائق تفسيره به فالبحث موضع التفتيش عن عوارض الشيء ثم تحمل عليه بالدليل او التنبه

(قول المصنف أحدها إذن) مذهب سيويه ورواه عن الخليل أنها حرف وقال بعض الكوفيين أنها اسم منون والنصب عند سيويه بها ورواه عن الخليل أيضاً وروى عن الخليل واختاره الرضى أن النصب بأن مقدرة لتدل على الاستقبال فيما إذا كان الجزاء مستقبلاً ولذلك يرفع إن لم يكن كذلك (قول المصنف من نواصب المضارع) أى بثلاثة شروط تصدده وأن يليه الفعل غير مفصول بينهما بغير القسم والدعاء والنداء وأن لا يكون الفعل حالاً فإن تصدر من وجهه دون وجهه وذلك إذا وقع بعد العاطف كما فى قوله تعالى وإذن لا يلبثون خلافاً لإلا قليلاً جاز النصب وتركه إلا أن الترك أكثر ثم أن النصب مع هذه الشروط هو الافصح لأن سيويه قال زعم عيسى بن عمر أن ناساً من العرب يقولون إذن أفعل ذلك فى الجواب بالرفع فأخبرت يونس بذلك فقال لا يتعذر إذا ولم يكن يروى غير ما سمع كذا فى الرضى لكن قد يقال أن ذلك فى الجواب كما صرح

بخلاف الكناية كما تقدم (الحروف) أى هذا مبحث الحروف التى يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها فى الأدلة لكن سيأتى منها أسماء فى التعبير بها تغليباً للأكثر فى خط المصنف عدها بالقلم الهندى اختصاراً فى الكتابة وفى بعض النسخ بالقلم المعتاد ونمى عليه لوضوحه (أحدها إذن من نواصب المضارع) قال سيويه للجواب والجزاء الخ (قال الشلوين دائماً و) قال (الفارسي غالباً)

عرفوا التعريض بتعريفات مختلفة فى الظاهر متفقة المآل لأن الجميع يرجع إلى أنه كلام قصد به معنيان معاً أحدهما من وسطه حقيقة كان أو مجازياً أو كناية بشرط أن يكون الكلام مستعملاً فيه وثانيهما من عرضه وجانبه بطريق الرمز والاشارة بما يتناول الكلام تناولاً بعيداً بقرينة خفية مثل الفحوى والسياق بشرط أن لا يكون الكلام مستعملاً فيه اه وهو ما حققه صاحب الكشف أيضاً ونقله عند السيد فى حاشية المطول وأقره فإقاله المصنف وتبعه عليه الشارح مخالف لكلام البيانين فاتجه اعتراض الناصر وسبقه إليه شيخ الاسلام من المخالفة المذكورة وما أجاب به سم من أن مخالفة ما فى المفتاح وما حققه صاحب الكشف لا يقتضى بطلان ما قاله المصنف لأنه لم يلتزم موافقتهم ولا يثبت أن ما قاله لم يقله أحد من الأصوليين إذ يجوز أن يكون اصطلاحاً لاطانة مشى عليه المصنف لا يجرى نفعاً وقد نبهنا على أن مثله لا ينبغي التمسك به على الخصم مراراً نعم يكفيه فى الاسترواح فى الجواب يقول صاحب الكشف قبيل التحقيق الذى ذكره أنه أى صاحب الكشف اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى التعريض استعماله فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ على أنه قابل للتأويل كما لا يخفى وفى الكمال أن الكناية عند الفقهاء ما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعانى لازماً لغيره منها أم لم يكن وأما التعريض فالظاهر أن معناه باصطلاح الفقهاء والبيانين واحد وقد ذكره فقهاؤنا مقرناً بالكناية حيث قالوا التعريض بالنفذ لا يوجب الحد وإن نواه خلافاً للمالك ومنفرداً حيث قالوا للامام أو نائبه التعريض بالرجوع لمن أقر بعقوبة الله تعالى (قوله بخلاف الكناية) أى فإنها تكون حقيقة وتكون مجاز فيكون المصنف تابعا لوالده فى تقسيمها إلى القسمين فهذا مما يؤيد القليل السابق ويرد قول شيخ الاسلام أن قول الشارح فهو مجاز عائد على اللفظ لا على الكناية لأنه بما يعارضه ما هنا من قوله فهو حقيقة أبداً وقوله بخلاف الكناية وأما تذكير الضمير فى قوله فهو مجاز فإنه يجوز أن يكون لدفع استشكل تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها (قوله مبحث الحروف) هو مصدر ميمي المراد به مكان البحث والبحث اثبات المحمولات للموضوعات فالمعنى محل يثبت فيه أحوال الحروف لها وتحمل عليها (قوله التى يحتاج الخ) هذا بيان لعذر الأصوليين فى ذكرهم لها مع أنها من مباحث علم النحو فيحتمل ذكرها هنا على سبيل المبدئية فلا تعد من مسائل الأصول أو يقال بتغاير جهة البحث فيكون من مسائله (قوله لكثرة وقوعها) فيه أنه لا يلزم من كثرة الوقوع الاحتياج إذ قد يكثر وقوع الشيء ولا يحتاج إليه وقد يقال إن هذا نادر (قوله لكن سيأتى منها أسماء) كاذب وإذا الظرفيتين وأى المشددة وكل (قوله تغليباً للأكثر) أى فلا يقال أن الأسماء اشرف من الحروف فكانت تغلب على أنه قد يقال لا تغليب فإن الصغار فى شرح كتاب سيويه نقل عنه أنه يطلق الحرف على الاسم والفعل (قوله من نواصب المضارع) أى أنها قد تنصبه إذا استوفت الشروط (قوله للجواب والجزاء) أى للدلالة عليهما لأنهما موضوعتان لذلك إذ لا يوصف الوضع بدوام

وقد تمحض الجواب فاذا قلت لمن قال ان اكرمك فقد اجبته وجعلت اكرامك جراً زيارته
 أى إن زرتنى أكرمك وإذا قلت لمن قال أجبك إذن أصدقك فقد أجبته فقط عند الفارسي ومدخول إذن
 فيه مرفوع لا انتفاء استقباله المشترط في نصبها ويتكلف الشلو بين في جعل هذا مثلاً للجزاء ايضاً أى ان
 كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتى عدها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء (الثانى إن) بكسر
 الهمزة وسكون النون (الشرط) أى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو إن يلتوا
 يغفر لهم ما قد سلف (والنقى) نحو إن الكافرون إلا في غرور إن اردنا إلا الحسنى أى ما (والزيادة)
 نحو ما ان زيد قائم ما ان رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (لشك) من المتكلم نحو قالوا
 لبثنا يوماً أو بعض يوم (والايهام) على السامع نحو أناها أمرنا ليلاً ونهاراً (والتخير) بين المعطوفين
 سواء امتنع الجمع بينهما نحو خدمنالى ثوباً أو ديناراً ام جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ان
 مالك وغيره التخيير على الأول وسما الثانى بالاباحة (ومطلق الجمع) كالواو نحو * وقد زعمت لى بأنى
 فاجر * لنفسى تقامها أو عليها فجورها أى وعليها (والتقسيم نحو الكلية اسم أو فعل أو حرف) أى
 مقسمة إلى الثلاثة تقسم الكلى إلى جزئياته فيصدق على كل منها (وبمعنى الى) فينصب بعدها المضارع
 بان مضرة نحو لا لزمنك أو تقضىنى حتى أى الى ان تقضىنيه

قد يقال ما يأتى مبنى على
 معناها هنا كما صرح به
 الشارح فراهه أن ما هناك
 ليس مستقلاً بل مفرع على
 ما هنا (قوله التأكيد)
 أى تأكيده مضمون الجملة
 نفياً وإثباتاً (قوله قلت
 وفيه نظر) لأنه بناء على
 أنها للتويع كان الظاهر
 أن تكون لتويع زمن
 الاثبات (قوله إذ لا يفاد
 أن الخ) وان كان المفيد
 هو القرائن (قوله إلى شىء
 واحد) أى وإن اختلف
 التقدير فان كانت بمعنى
 إلى فما بعدها بتاويل
 مصدر مجرور بها وإن
 كانت بمعنى إلا فهناك
 مضاف محذوف عامله
 ما قبل أو أى لا لزمنك
 إلا وقت قضائك حتى

ولا غلبة فهى دالة على أن الكلام الذى وقعت فيه جواب عن الكلام السابق لأنها نفس الجواب وأن
 مدلوله مكافئ له ثم قيل الجواب يتعلق بالكلام والجزاء يتعلق بالمعاني (قوله وقد تمحض) أى
 وتخرج عن الجزاء وهو من تنمة كلام الفارسي (قوله فقد أجبته فقط) أى ولا مجازاة لأن التصديق في
 الحال والجزاء لا يكون مستقلاً (قوله أى إن كنت الخ) فالشرط وهو الاستقبال المشترط في نصبها
 موجود على هذا التاويل (قوله لان الشرط علة) أى فلا تنافي بين ما هنا وبين ما يأتى (قوله أى لتعليق)
 إشارة إلى أن المراد بالشرط المعنى المصدرى لا الأداة ولا فعل الشرط (قوله والزيادة الخ) فيه
 مسامحة أى وثمرة الزيادة وهو التأكيده وإفادة الحرف التأكيده لا تنافي زيادته إذ لم يكن التأكيده موضوع
 الحرف وإلا فلا يكون زائداً وقد قال ابن عصفور الزائد في قوة تكرير الجملة (قوله نحو ما ان زيد قائم)
 أشار بتكرير المثال لدخولها على الجملة الاسمية والفعلية (قوله للشك الخ) الحق ما أفاده الزمخشري
 وتبعه التفزازى وابن هشام أن وضع أو لاحداً الامرين أو الامور واستفادة هذه المعاني من قرآن خارجية
 (قوله لبثنا يوماً) قيل ان أو هنا للاضراب (قوله خدمنالى) إنما كانت أو هنا للتخيير لان الاصل
 فى مال الغير الحرمة حتى ينص عليه وأونص فى أحدهما فيمتنع الجمع بينهما (قوله بالاباحة) أى اللغوية
 لان الكلام فى مدلولات الحروف (قوله ومطلق الجمع) قال امام الحرمين فى البرهان ذهب بعض
 الحشوية من نحوية الكوفة إلى أن أو قد ترد بمعنى الواو العاطفة واستشهدوا بقوله سبحانه وأرسلناه إلى
 مائة ألف أو يزيدون وقوله تعالى عذرا أو نذرا وقوله ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً وهذا لعل عند المحققين
 فلا تكون أو بمعنى الواو فقط وقوله جل وعلا أو يزيدون عند أصحاب المعاني كالزجاج والقرام وغيرهما
 محمول على تزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب التقدير وأرسلناه إلى عتبة لو رأيتهم لقلتم مائة ألف
 أو يزيدون وعليه خرج قوله تعالى وهو أهن عليه والرب عز وجل لا يتعاطيه أمر ولكن المعنى ان
 الاعادة أهن فى ظنوك فاذا اعترفتم بالاقتدار على الابتداء فالاعادة أهن عندكم فلم منعتموها (قوله)
 وقد زعمت الخ) ضمنه معنى تحدثت فعدها بالباء وأورد انها فى البيت للتويع لان المعنى لنفسى تقامها
 ان كانت تقية أو عليها فجورها ان كانت فاجرة وهو غير وارد لان التويع فى الاتصاف بهما
 والكلام فى كون الفجور ضاراً والتقوى نافعة وهما متحققان (قوله والتقسيم) الانفصال فيه حقيقى

(قول الشارح فهو من تجاهل العارف) (٤٣٨) أى فناء على التجاهل هو شاك ففى أو لاحد الشيتين لكن لما كان التجاهل ليس

مقصودا لذاته بل لينقل إلى قصر الزمن الذى هو سبب الشك فينبى عليه تقريب السلام من الوداع كان المراد بها التقريب فاندفع ما قيل انها هنا للشك المبني على التجاهل (قوله وبذلك يحصل اشتباه السلام الخ) حيث وقع كل من السلام والوداع على ما ينبى فيه لا يتأتى الاشتباه (قوله لوجود قصر المدة فى غيره) فيه ان الكلام فى قصر مدة ما هو من جنسه (قول الشارح ولا يكون ذلك إلا عن

(والاضراب كيل) نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أى بل يزيدون (قال الحريرى والتقريب نحو ما أدرى أسلم أو ودع) هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب السلام لقصره من الوداع ونحوه وما أدرى أذن أو أقام يقال لمن أسرع فى الأذان كالاقامة (الرابع أى بالفتح) الهمزة (والسكون) للباء (للتفسير) بمفرد نحو عندي عسجد أى ذهب وهو عطف بيان أو بدل أو بجملة نحو وترميتى بالطرف أى أنت مذنب * وتقلينى لكن إياك لا أقلى فانت مذنب تفسير لما قبله إذ معناه تنظر إلى نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب واسم لكن ضمير الشأن وقدم المفعول من خبرها لافادة الاختصاص أى أتركك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال) ويدل للأول ما فى حديث الصحيحين فى آخر أهل الجنة دخولا وأدناهم منزلة فيقول أى رب أى رب وقد قال تعالى فاقب قريبا وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بالبعيد تؤكد (الخامس أى) بالفتح (والتشديد) اسم (للشرط) نحو إياها الاجلين قضيت فلا عدوان على (والاستفهام) نحو أياكم زادته هذه إيمانا (وموصولة) نحو لنزعن من كل شيعة أيهم أشد أى الذى هو أشد (ودالة على معنى السكالم) بان تكون صفة لشكرة أو حالاً من معرفة نحو مررت برجل أى رجل أو بعالم أى عالم أى كامل فى صفات الرجولية أو العلم ومررت بزيد أى رجل أو أى عالم أى كاملاً فى صفات الرجولية أو العلم

إن كان حقيقاً أو لمنع الخلو إن كان اعتبارياً أو قد يؤتى فيه بالواو ونظر التحقيق المقسم فى أقسامه فهو مجتمع فيها كما ان الاتيان باو نظراً إلى تباين الاقسام ان كان حقيقاً أو تخالفها ان كان اعتبارياً فلكل من او والواو مناسبة (قوله والاضراب) هو الاعراض والانتقال من غرض إلى آخر (قوله بل يزيدون) وجه الاضراب أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم مائة ألف بناء على حذر الناس مع كونه تعالى عالماً بهم يزيدون ثم ذكر التحقيق مضرباً عما يغلظ فيه الناس وظاهر كلام الكشاف وجماعة من المفسرين ان أوفى الآية للشك لكن بحسب حال الناظر والمعنى انهم فى رأى الناظر كذلك أى اذا نظر اليهم قال هم مائة ألف أو يزيدون اه وهو حسن (قوله قال الحريرى) ظاهره ان الحريرى ابتكر ذلك (قوله والتقريب) أى تقريب معنى من معنى (قوله هذا يقال الخ) الصواب انه يقال لما قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبه صرح الحريرى فى شرح الملحة وتجاهل العارف بهذا المعنى أبلغ وقد أسفر عن ذلك من قال

ركب الأهوال فى زورته * ثم ما سلم حتى ودعا

فهذا البيت أفصح عن قصر الزمان بين السلام والوداع فلا تغير بما قاله سم من ان مجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب اشتباه أحدهما بالآخر حتى يتأتى إظهار التردد فى إيهما الموجود فانه جحد للضرورة (قوله بالفتح والسكون) احتز عن أى بكسر الهمزة فانه من حروف الجواب ولم يتكلم عليها لقلتها فى الكلام واحتز عن أى يفتح الهمزة والتشديد وسأتى (قوله بمفرد) أى لتفسير مفرد بمفرد وقوله أو بجملة أى أول تفسير جملة بجملة (قوله وهو عطف بيان) وقال الكوفيون عطف نسق لان أى عندهم من حروف العطف وهو عطف تفسير (قوله وترميتى بالطرف) فسر الشارح بقوله تنظر إلى آخره وقوله تفسير لما قبله فيه مسامحة إذ هو تفسير لسبب الرمي لانفس الرمي كإشير ذلك قوله لا يكون ذلك إلا عن ذنب (قوله من خبرها) بناء على ان فضلات الجملة منها (قوله لافادة الاختصاص) أى بالنبي وهو عدم

ذنب) أى فالرمى بالطرف كناية عن أنت مذنب نظراً لسيبه وبه يستقيم الكلام خلافاً لما فى الحاشية تأمل (قوله وأجاب القرافى الخ) هذا هو انكسرة فى قول الشارح أول المبحث لكثرة وقوعها فى الأدلة لا ما قاله المحشى هناك تدبر (قوله لا تخرج بذلك عن الظرفية) صرحوا بأن اسم الزمان لا يكون ظرفاً إلا إذا اعتبر واقعا فيه لحدث وهنا ليس كذلك فهو مثل علت زمان زيد ونحوه قال الرضى ويلزمها الظرفية إلا إذا اضيف إليها اسم زمان كقوله تعالى بعد إذ نجانا الله منها وقال به إذ أنتم مهتدون (قوله والبديلة) خرج عليه

الزخشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لاحد فاذا بدل من اليوم القلى

(قول المصنف ولل مفاجاة بعدينا او بينا) اعلم ان بين يستعمل في الزمان والمكان إلا إذا كُتب بما أو الألف الماتى بهما عند ارادة الاضافة إلى الجمل ليكف لفظ بين عما هو لازم له من الاضافة إلى المقصود وإنما كتبت الألف المتولدة من اشباع الفتحة لأن الألف قد يؤتى بها للوقف كالظنونافهى تدل على عدم اقتضائه للمضاف اليه كما الكافة فان الاضافة إلى الجملة كالأضافة ثم انه إذا أضيف إلى الجملة تعين ان يكون ظرف زمان لأنه لا يضاف إلى الجمل من ظروف المكان إلا حيث كذا في الرضى فان تجرد جواب بينا أو بينا عن كلفى المفاجاة كما في قول الأصمعي • فينا نحن نرقبه أانا • فهو العامل في بينا فنعناه أانا بين أوقات نحن نرقبه وإن لم يكن مجردا عنها فاما أن يتجردا عن معنى الظرفية فالعامل في بينا وبينهما معنى المفاجاة الكائن في تينك الكلمتين لا الجواب لا ضافتهما اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف فعنى قوله بيننا رجل بسوق بقرة إذ التفتت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق الخ كذا في شرح الباب قال عبد الحكيم في حاشية الخيال فان لم يتجردا عن الظرفية فلا يخلو إما أن يكونا ظرفا في مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل في بينا وبيننا هو الجواب كما انه عامل في إذو إذا لا إذو إذا حيثنغير (٤٣٩) مضافين اليه حتى يمتنع عنه لأن ظرف المكان لا يضاف منه إلى الجملة إلا حيث فيكون المعنى حيثنذ التفات البقرة بين أوقات سوقه لها في ذلك المكان أى مكان سوقه أو ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فهما حيثنذ بدل من بينا أو بينا لأنه لا يكون لفعل واحد ظرفا زمان والا حسن أن يخرجها عن الظرفية مبتدأ خبرهما بينا أو بينا والتقدير وقت التفات البقرة كائن بين أوقات سوقه لها انتهى إذا علمت هذا علمت انك إذا قلت بينا أنا واقف إذ جاء زيد فان جعلت إذ حرفا أو اسما مجردا عن معنى الظرفية فالعامل في

(ووصلة لتداء ما فيه أل) نحو يا أيها الناس (السادس إذا سم) للباضي ظرفا نحو وجئتكم إذ طلعت الشمس أى وقت طلوعها (ومفعولا به) نحو واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم أى اذكروا حالكم هذه (وبدلا من المفعول) به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الخ أى اذكروا النعمة التى هى الجمل المذكور (ومضافا إليها اسم زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا (وللستقبل في الأصح) نحو فسوف يعلمون إذا غلغلا في أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضى (وترد للتعليل حرفا) كاللام (أو ظرفا) بمعنى وقت والتعان مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد إذ أساء أى لاساءته أو وقت إساءته وظاهر أن الضرب وقت الاساءة لا قبلها (ولل مفاجاة) بأن تكون (بعدينا أو بينا وفاقا لسيبويه) حرفا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنف

القل (قوله ووصلة) أى وسيلة لأنه لا يجوز الجمع بين يا وأل على التوالى وظاهره ان أى ليست منادى وإنما هى وسيلة والتحقيق خلافة والهاء في أيها للتنبيه (قوله أى اذكروا حالكم) المناسب لما قبله اذكروا وقت كونكم قليلا إلا أنه لما كان المقصود من ذكر الوقت ذكر ما هو فيه اقتصر على ما هو المقصود وقيل انها ظرف لمحدوف هو انفعول (قوله أى اذكروا النعمة الخ) فيه ما فى الذى قبله ويمكن ان إذ ظرف للنعمة (قوله التى هى الجمل الخ) إشارة إلى أنه بدل من كل (قوله فى الأصح) هو ما جرى عليه ابن مالك ومن أمثله فى الصحيح فى حديث بدىء الوحي من قول ورقة بن نوفل ليتنى أكون حيا إذ يخرجك قومك ووجهه انه لو قدر الماضى فى الآية والحديث لم يصح نصبه يعلمون فى الآية ولا بأكون فى الحديث لالتنافى بين مناهما ومعناه (قوله لتحقق وقوعه) أى فهو ماض تأويلا ويبعد هذا التصدير بسوف (قوله وظاهر أن الضرب الخ) يياز لكون الكلام يفيد التعليل (قوله

بيننا هو فاجأ المأخوذ من إذ فنعناه على الأول فاجأ مجيئه بين أوقات وقوفى وعلى الثانى فاجأ زمان مجيئه بين أوقات وقوفى أى زمان فراقها وإن جعلتها ظرفا فان كان ظرف مكان كما قاله المبرد فالعامل فيه وفى بينا هو الجواب لما عرفت انه حيثنذ غير مضاف اليه لما مر فالعنى جاء زيد بين أوقات وقوفى أى زمان فراقها فى ذلك المكان أى مكان وقوفى وإن كان ظرف زمان فالأحسن أن يخرج عن الظرفية ويكون مبتدأ خبره بينا والتقدير وقت مجيئه زيد كائن بين أوقات وقوفى أى زمن فراقها ويجوز أن يكون بدلا من بينا ولا يجعل مضافا إلى الجملة بعد بدل تجعل تلك الكلمة عاملة فى بينا واختار الزحشرى ان العامل فى إذو إذا حرفا أو ظرفا معنى المفاجاة فقول الشارح فاجأ مجيئه وقوفى مبنى على كونها حرفا وقوله أو زمانه أو مكانه بالنصب مبنى على ما إذا كانت ظرفا وهو عطف على مقدور وهو لفظ فقط أى إما أن تقول فاجأ مجيئه وقوفى فقط ولا تقبل فى ذلك المسكان أو الزمان أى مسكان الوقوف وزمانه إذا كانت حرفا أو زود زمانه أو مكانه أى فى ذلك الزمان أو المكان أى زمان الوقوف ومكانه إذا كانت ظرفا وهو مبنى على ما اختاره الزحشرى فى

العامل وأما رقع مكانه أو زمانه ففيه أنه تخرج إذ حيثن عن كونها ظرفا والكلام إنما هو فيها حال كونها ظرفا وبما تقدم علم أنه لا يصح إبدال إذ وإذا من بينا أو بينا إذا كانا ظرفي مكان أو اسمين بمعنى المكان جرذا عن الظرفية لما عرفت أن بينا وبيننا دائما ظرفا زمان (قوله وبالرفع عطف على مجيئه) قد عرفت أنه إخراج لهما عن الظرفية وإذا كان المجيء أو زمانه أو مكانه هو المفاجيء بكسر الجيم فلا حاجة لقوله لأن المفاجأة الخ فإنه إنما يتجه إذا كان المراد بالمكان والزمان مكان القيام وزمانه وهو معنى بينا (٤٤٠) وقد عرفنا أنه لا يستعمل إلا ظرف زمان فتأمل (قول الشارح ثانيتهما

ابتدائية) بخلاف إذ فإنها مختصة بأن يكون ما بعدها ماضوية (قول الشارح أو مكانه أو زمانه) علمت ما فيه عامر (قول الشارح زائدة لازمة) فيه إشارة لرد قول الرضى أن اللزوم يتنافى الزيادة وقوله أو عاطفة أى مؤكدة للتعقيب المستفاد من إذا كما في الرضى (قوله ولا تقع الابتداء) مأخوذ من الشارح ومعناها الحال أى بالنسبة للمفاجأة وإن كان مستقبلا بالنسبة لزمن الخروج (قوله وزعم الزمخشري الخ) لعله فرار من الإيراد بله (قوله وإن قدرت أنها الخبر الخ) فلو قيل بالباب فله بدل (قوله مستغنى عنه) عرفت

عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في إذا الأصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا أو بينا أنا واقف إذ جاء زيد أى فاجأ مجيئه وقوفى أو مكانه أو زمانه وقيل ليست للمفاجأة وهى في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (السابع إذا للمفاجأة) بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية (حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والمعشرى ظرف زمان) مثال ذلك خرجت فاذا زيد واقف أى فاجأ وقوفه خروجى أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الآخرين ففى ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وتردظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا) فتجاب بما يصدر بالفاء نحو إذا جاء نصر الله الآية والجواب فسخ الخ وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمر البسر أى وقت احمراره (وندر مجيئها للماضى) نحو وإذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فإنها نزلت بعد الرؤية والانقضاض (والحال) (نحو والليل إذا يغشى

بحكاية مثله) أى فيعلم بالقياس (قوله أى فاجأ مجيئه الخ) فيه لف ونشر مرتب وهو حل معنى إذ على أنها حرف بين معموله للقاء أى بينا أنا فى أزمنة وقوفى إذ جاء وعلى أنها ظرف فبينية على الفتح فى محل رفع على الابتداء والخبر وإذهى الخبر أو المبتدا (قوله زائدة) لتزوين اللفظ (قوله قولان) وفى المسئلة قول ثالث أنها السببية المحضة كفاء الجواب وهو لا يسمى الزجاج (قوله آتيك إذا احمر البسر) مثله قوله تعالى وإذا ما غضبوا هم يغفرون وقوله والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون فاذا فيهما ظرف للخبر المبتدا وليس شرطية والجملة اسمية ولا لاقرنت بالفاء (قوله والحال^(١)) أى باعتبار صاحبها لا باعتبار وقت التكلم (قوله والليل إذا يغشى) قيل الاظهر أن إذا فى هذا ونحوه مجرد الزمان من غير تقييد بمحين أى وقت غشيانه على أنه

(١) قوله والحال أى بعد القسم نحو والليل إذا يغشى قال فى المغنى بعد حكاية توجيه كونه فى نحو ذلك للحال مانصه والصحيح أنه لا يصح التعليق بأقسام الانشأى لأن القديم لازم له لا حال ولا غيره بل هو سابق على الزمان وأنه لا يتمتع التعليق بكائنا مع قيام ادعى الاستقبال بدليل صحة مجيئ الحال المقدرة باتفاق كررت برجل معه صقر صائداً به غداً أى مقدراً الصيد به غداً ومريداً به الصيد غداً وهو أوضح اه بحذف

بدل

إنها للتوكيد (قول المصنف وتردظرفا مع

قول الشارح فتجاب الخ) إن كان معناه أنها لكثرة ورودها شرطا تجاب بالفاء مع كونها غير شرطية وذلك فى الأمور القطعية فتستعمل على طرز الشرط والجزاء وإن لم يكونا شرطا وجزاء حقيقة ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الأولى لزوم الجزاء للشرط اندفع ما قاله سم قبل لأن ذاك فى فاء الجزاء هذه زائدة وهذا ما حققه الرضى وإن كان معناه أنها شرطية كما هو ظاهره ورد ما قاله سم وما قال الرضى أيضا إن فاء السببية تفيد التعقيب إذ السببية لا تغلظ منه ومعلوم أن إذا ظرف للجواب فهو فيه

(قول الشارح فان الغشيان مقارن الليل) أشار بهذا الى معنى الحال المراد هنا وحاصله ما قاله ابن الحاجب من أن اذا نصب على الحال من الليل والعامل معنى القسم فالمعنى اقسام بالليل حال كونه وقت الغشيان فالقسم مطلق والمقيد هو المقسم به وليس هذا كقولك مررت بزيد قائما فيفيد مقارنة العامل لان ذلك من ضرورة الصاق المروفي ذلك الحال فان قلت الحال قيد في العامل قلت هو هنا كذلك بمعنى أنه لا يقسم به مجرد ابل مقيدا الليل بوقت الغشيان فاندفع تسوية الرضى بين ما هنا والمثال السابق وأما جعلها بدلا فيرد عليه أن الكلام في الظرف ومتى جعلت بدلا خرجت عن الظرفية وانها على الصحيح لا تنصرف وان المقسم به الليل وقت الغشيان لا وقت الغشيان (قوله اى مجاوزة شئ) عبارة الجامى اى مجاوزة شئ وتعديته عن شئ آخر وذلك اما الخ وإما قال وتعديته للإشارة الى أن المفاعلة ليست على بابها (قوله بفتح الميم) من صمغ يصمغ صمعا كفرح والصمغ شدة الذكاء (قوله لا بطل الحكم الخ) صرح الرضى وغيره بأنه اذا وليها مفرد لا تكون للابطال إنما يفيد بان الحكم بالنسب اليه كان (٤٤١) غلطاً أو سهواً أو كذا اما الحكم فباق

(قوله اى وليست عاطفة)

قال ابن هشام في المعنى بل

هى حرف ابتداء على الصحيح

(قوله نظمه هكذا الخ) هو

نظم فاسد تأمل (قوله

انها فيه كالفاء) اى وتفيد

المهلة أيضا الا أنها أقل

من ثم لانه تمهل ذهنى كما

سيجيء (قوله فى الوجود)

مطلقا عن التقيد بالخارجى

والموجود فى كلام

الرضى قلا عن الجزولى

أن الترتيب فيها ذهنى

(قوله حتى يترتب ما بعدها

على ما قبلها ذهنا) فان

المناسب بحسب الذهن

أن يتعلق الموت أولا

بغير الانبياء ويتعلق

بعد التعلق بهم بالانبياء

وإن كان موت الانبياء

بحسب الخارج فى أثناء

فان الغشيان مقارن الليل (الثامن الباء لالصاق حقيقة) نحو به داء أى ألصق به (ومجازا) نحو مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يقرب منه (والتعدية) كالهزمة نحو ذمب الله بنورم اى اذمبه (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم (والسيية) نحو فكلأ أخذنا بذنبه (والمصاحبة) نحو قد جاء كم الرسول بالحق اى مصاحبه (والظرفية) المكانية او الزمانية نحو ولقد نصرم الله بيدر نجينا بمسحر (والبديلة) كفى قول عمر رضى الله عنه استاذنت النبي صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لا تنسنا يا أخى من دعائك فقال كلمة ما يسرنى ان لي بها الدنيا اى بدلهارواه ابو داود وغيره واخى ضبط بضم الهزمة مصغر التقريب المنزلة

بدل من الليل إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل أو تقييده بذلك (قوله الباء لالصاق) وعليه قصرها سيويو به حيث قال انما هى لالصاق والاختلاط اهـ والاصاق يصل الشئ بالشئ وهو ينقسم الى حقيقى كالمثال الاول ومجازى كالثانى (قوله كالهزمة) أى فى انها تصير الفاعل مفعولا وكانت تسمى باء التعدية تسمى باء النقل والتعدية بهذا المعنى مختصة بالباء اما بمعنى ايصاله معنى الفعل الى الاسم فمشاركة بين حروف الجر التى ليست بزايدة أو فى حكم الزائدة كرب ومند (قوله والاستعانة) ادرجها ابن مالك فى السيبية قال وآثرت التعبير بالسيية لاجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى (قوله على آلة الفعل) اى حقيقة كالمثال المذكور أو مجازا كاستعينوا بالصبر (قوله والسيية) استغنى بها عن ذكر التعليل لان العلة والسبب واحد من فرق غاير بينهما بان العلة موجبة لعلوها بخلاف السبب فانه كالأمانة (قوله والمصاحبة) وهى التى يصلح فى محلها مع ويقضى عنها وعن مصحوبها الحال (قوله والبديلة) بان يصلح مكانها لفظ بدل والفرق بينهما وبين المقابلة ان البديلة أخذ شئ ببدل شئ يؤخذ ايضا فليس الاخذافعا لشئ بدل ما يأخذه بل أخذ شيئا من شيئين يمكن أخذ كل منهما بخلاف المقابلة فانها أخذ شئ فى نظير شئ يدفعه ثمنا كان كما مثل أو غير ثم كقولك قابلت احسانه بضعفه (قوله كلمة) اى هذه كلمة اى جملة وهى قوله صلى الله عليه وسلم لا تنسنا يا أخى من دعائك لانها تشعير برفعة مقام عمر رضى الله عنه ويحتمل ان عمر

(٥٦ - عطار - أول) سائر الناس وهكذا المناسب فى الذهن تقدم قدوم ركبنا الحاج على رجالهم وإن كان قد يكون

عكس ذلك قاله الجامى وحيث علمت أنها تفيد المهلة ايضا فى الذهن لان تدرج الذهن فى تعلق الفعل باجزاء المتبوع يقتضى اعتبار

المهلة فيه قاله عبد الحكيم وبه تعلم ما فى قول شيخ الاسلام بتعقيب أو مهلة تأمل (قوله داخلة مع حتى الجارة على الاصح)

اعلم ان حتى الجارة مختصة بحسب وضعها بان تجر الجزء الاخير أو ملاصقه ليعم الفعل جميع الاجزاء والعاطفة مختصة بان تعطف

الجزء لانه أظهر منه حتى الجارة التى حملت عليها العاطفة وإنما كان أظهر المعنيين عند العطف لان اتحاد الاجزاء فى تعلق الحكم أعرف فى

العقل واكثر فى الوجود من اتحاد المتجاورين كذا فى بعض الشروح نقله الجامى ومنه يظهر وجه الاتفاق فى العاطفة وهو أن

المعطوف جزء ووجه الخلاف فى الجارة مع كون الاصح الدخول وهو استعمالها فى جر الجوار لكن لما كان أشيع الاستعمالين جرا الجزء

حكم به إلا ان وجد دليل لخروجه تدبر (قوله والاستثناء الخ) قد يقال انها محمولة على الجارة فى استعمالها لقليل لفقد المرجح

للاستعمال الكثير المتقدم فى العاطفة تدبر (قوله فى دعوى أنها اسم) أى مبنى لتضمنها معنى الانشاء أو حرف النفى أو لمشابهتها الحرف

(والمقابلة) نحو اشترت الفرس بألف (والمجاوزة) كعن نحو ويوم تشقق السماء بالغمام أى عنه (والاستعلاء) نحو ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار أى عليه (القسم) نحو بالله لأفعلن كذا (والغاية) كإلى نحو وقد أحسن بي أى إلى (والتوكيد) نحو كفى بالله شهيدا وهزى اليك بمجذع النخلة والاصل كفى الله وهزى جذع (وكذا التبعض) كمن (وفاقالاصمى والفارسي وابن مالك) نحو عينا يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبعض ويشرب في الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازا والباء للسبية (التاسع بل للعطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب ففى الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفى غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما إذا وليها جملة (أما للابطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فالجاء بالحق لاجنون به

أراد بالكلمة لفظا خى والاول اظهر (قوله والمقابلة) وهى الداخلة على الاعراض كالثمن (قوله كمن) يكثر وقوعها بعد السؤال نحو فاسئل به خيرا وسأل سائل بعذاب واقع وقيل بعد غيره كئثال الشارح (قوله وكذا التبعض) قال الامام فى المحصول الباء إذا دخلت على متعد بنفسه نحو وامسحوا برؤوسكم صار التبعض للفرق الضروري بين مسحت المتبدل ومسحت بالمتبدل فى افادة الاول الشمول والثانى التبعض فيجب أدنى ما يتناول المسح وهو شعرة أو شعرتان اه لكن قال امام الحرمين فى البرهان ان هذا خلف من الكلام لا حاصل له وقد اشد تنكير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن تقول مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبعض يتلقى من غير الباء اه وفى فصول البدائع للعلامة الفنارى أنه يلزم على ما فى المحصول الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق وكلاهما خلاف الاصل (قوله وفاقا للاصمى) أى فالشافعى رحمه الله لم ينفرد بالقول بانها للتبعض لكن فى فصول البدائع انه لا تقل له لغة اه فله لم يطلع على نقل الاصمى أو لم يعتبره لقوة القائل بخلافه (قوله وقيل ليست للتبعض) من أنكر كونها للتبعض أبو الفتح بن جنى ورد عليه البيضاوى تبعا للامام بانها شهادة نفى فهى غير مسموعة قال ابن دقيق العيد ليست شهادة نفى إنما هو اخبار مبنى على ظن غالب مستند إلى الاستقراء من هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متبوع لسائر أحكامهم فى نفى ما دل الاستقراء على نفى (قوله فيصير كأنه مسكوت عنه) أى بالمرّة لا يقال إذا نقلت حكمه لم يكن مسكوتا عنه بل بنى عنه الحكم لأن المراد بالحكم الاثبات دون الثبوت ولا يلزم من نفى تحقق الانتفاء لا مكان أن يكون الثبوت باقيا (قوله والاضراب) أى المجرد عن العطف (قوله فيما إذا وليها جملة) قيد بذلك ليصح تقسيمها إلى الابطال والانتقال لا تسميتها بالاضراب فانه لا يتقيد بذلك بل تسمى به وإن وليها مفرد (قوله أم يقولون به جنة) فى التمثيل بهذه الآية رد على ابن مالك فى قوله ان بل الاضرابية لا تقع فى التنزيل ومثلها قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون وأجيب عنه بان الاضراب فى الآيتين لا يتعين كونه للابطال لاحتمال انه للانتقال من جملة القول لا من جملة المقول وجملة القول اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع فلم يطلها الاضراب وإنما أفاد الاضراب الانتقال من اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع

وضعا فى بعض أفعالها
تخفيف الباء (قوله وهو
إنما يناسبه التثنية) فيه
ان التقابل لهذا المعنى
يناسب أيضا (قوله من
كونه لازم للمعناها الخ) قد
يقال انه جزء المعنى تأمل
(قوله وهو لا يختص
بذلك) لا يختص فى
كلام الشارح بل معناه انه
فى هذا النوع نحو كذا لا
ينافى انه فى غيره بأمثلة
آخر تدبر

(أو للانتقال من غرض إلى آخر) تحوّل دينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا فاقبل بل فيه على حاله (العاشر بيد^(١)) اسم ملازم للنصب والاضافة^(٢) إلى أن وصلتها (بمعنى غير^(٣)) ذكره الجوهري وقال يقال انه كثير المال يد أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أن من قريش) أي الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أورده أهل العرب وقيل ان بيد فيه بمعنى غير وانه من تأكيد المدح

الكلام فيه من النبي صلى الله عليه وسلم والملائكة (قوله أو للانتقال) أي واقعة في أول الكلام المنتقل اليه ولا فلا انتقال صفة المتكلم الآتي بكلام بعد آخر وإن لم يأت بيل (قوله اسم) وقال ابن مالك حرف كاي لا استثنائية (قوله ملازم للنصب) أي على الاستثناء وهذا على أنها بمعنى غير وأما على أنها بمعنى من أجل فبنية على الفتح^(٤) إذ لا محل للاستثناء (قوله وأنا أفصحهم) أشار الشارح بذلك إلى أن ههنا مقدمة مطوية لا يتم التعليل بدونها ولا فلا يلزم من كونه من قريش انه أفصح من نطق بالضاد (قوله وبهذا اللفظ) أي أفصح العرب (قوله أورده أهل الغريب) أي العلماء الذين ألفوا في الألفاظ الغريبة الواقعة في الحديث كابن الأثير في النهاية وغيره (قوله وانه من تأكيد المدح النخ) يعني انه ليس هناك شيء يمكن استثناءه من المدح بالفصاحة إلا كونه من قريش إن كان ذما ومعلوم انه ليس بذي قطع بل هو في غاية المدح والمعنى ليس هناك عما يمكن استثناءه فهو أبلغ في المدح وقد عد من المحسنات البديعية واستشهد عليه بقوله

(١) قوله بيد في المعنى ويقال ميد بالميم وروى الشافعي في مسنده حديث نحو الآخرون السابقون بأند أنهم أو تو الكتاب من قبلنا على صيغة اسم الفاعل كما يقال في كائن كائن ولا ينافي ذلك الحرفية أي لانه ليس كل ما كان على زنة اسم الفاعل يكون إسما فان لكن مخففة على هذه الزنة وهي حرف اه بزيادة من الأمير والقصر

(٢) قوله اسم ملازم للنصب والاضافة الخ قال الدماميني على المعنى اما أنه اسم فدعوى لم يقم عليها دليل ولو قيل انه حرف استثناء كاي لا لم يعد بل في كلام ابن مالك على اعراب مشكلات البخاري مانصه والمختار عندي أن يجعل حرف استثناء ويكون التقدير أي في قوله صلى الله عليه وسلم بيد أن كل أمة أو تو الكتاب من قبلنا على معنى لكن ولا دليل على أنيها قال وأما استعماها متلوة بأن وصلتها فهو المشهور كالحديث بيد أني من قريش وقد استعملت على خلاف ذلك فورد في بعض طرق الحديث نحن الآخرون السابقون بيد كل أمة أو تو الكتاب من قبلنا وخرج على أن الاصل بيد أن كل أمة فحذف أن وبطل عملها وأضيفت بيد إلى المبتدأ والخبر اللذين كانا معمولين لان وهذا الحذف في آل نادر ولكنه غير مستبعد بالقياس على حذف أن فانها اخوان في المصدرية وشبهان في اللفظ قلت وهو مخالف لما اختاره من كونها حرفا وأجيب بأنه تخرج على رأى الجماعة لأعلى مختاره واعترض أن ما يضاف إلى الجمل محصور في أشياء ليس بيد منها وأجيب بأنه يمنع الحصر ولو سلم فالمحذور إنما هو المضاف إليها من الاصل ومن غير تصرف بحذف وهذا ليس كذلك اه كلام الدماميني أفاده في القصر

(٣) قول المصنف بمعنى غير قال في المعنى إلا أنه لا يقع مرفوعا ولا مجرورا بل منصوبا ولا يقع صفة ولا استثناء متصلا وإنما يستثنى به في الاقطاع خاصة اه

(٤) قوله فبنية على الفتح أي في محل نصب على الحال لأعلى الاستثناء. إذ لا محل الخ اه كاتبه عن

بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (والمهلة على الصحيح والترتيب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد وخالف بعض النحاة فى افادتها الترتيب كما خالف بعضهم فى افادتها المهلة قالوا مجيئها لغيرهما كقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر

كهر الردينى تحت العجاج جرى فى الاناييب ثم اضطرب

واضطراب الرمح يعقب جرى الهز فى اناييبه وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى وأما مخالفة العبادى فأخوذة من قوله كافى فتاوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنابعد بطن انه للجمع كما قاله هو وغيره فيما لو أى بدل ثم بالواو قائلين ان بطنابعد بطن فيه بمعنى ما تناسلو أى للتعميم وإن قال الاكثر انه للترتيب (الثانى عشر حتى لا انتهاء الغاية غالبا) وهى حيث لا اماجارة لاسم صريح

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بن فلول من قراع الكتاب
أخرج قوله ان سيوفهم بن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك المعنى لا يمحتمل أن يكون عيباً لانه أثر كمال الشجاعة إلا أنه نزل منزلة العيب مبالغة فى نفى جنس العيب عنهم فكأنه يقول وجود العيب فيهم على تقدير أن يكون ما هو محض الشجاعة عيباً لكن هذا محال ومالا ثبت إلا على تقدير المحال يكون محالاً لا محالة ومثله قوله

ولا عيب فيهم غير أن ضيوفهم تلام بهجران الأجابة والوطن
فرحم الله هؤلاء الناس لا كمن قيل فيهم

بلوتهم مذ كنت طفلاً فلم أجد كما أشتى منهم صديقاً وصاحباً
فصوبت رأى فى فرارى منهم وثمرت أذبالى ووليت هارباً

وفى معناه قول بعضهم

قوم إذا حل ضيف بين أظهرهم لم ينزلوه ودلوه على الخان
(قوله على الصحيح) راجع للهملة كما يفيد كلام الشارح لا للتشريك فانه لا خلاف فيه إذ هو من لوازم العطف والقول بزيادتها كافى قوله تعالى ثم تاب عليهم خارج عن العطف فلا يقابل التشريك (قوله هو الذى خلقكم من نفس النخ) خلاف التلاوة فان آية الزمر خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وليس فيها هو الذى وآية الاعراف هو الذى خلقكم وجعل بالواو لاشم (قوله والجعل قبل خلقنا) أى ثم فى الآية بعكس الترتيب (قوله كهر الردينى) أى الرمح الردينى نسبة إلى ردينة امرأة كانت تقوم الرماح بخططهم والعجاج الغبار والاناييب جمع أنبوبة وهى ما بين العقدتين (قوله وتارة يقال) أى فى الجواب (قوله فأخوذة النخ) أى خلافاً لمن ادعى توهم المصنف فى ذلك (قوله عنه) أى عن العبادى (قوله انه للجمع) أى قول القائل وهذا مقول قول العبادى (قوله وغيره) وإن كان قليلاً بدليل قوله وإن قال الاكثر (قوله فيه) أى فى التركيب الذى أتى فيه بالواو وبدل ثم (قوله أى للتعميم) أى مع الترتيب ومع الجمع ففيه تنبيه على ان العبادى سوى بين الواو وثم فى التركيب المذكور وعلى رد قول من قال إن بطناً بعد بطن يقتضى الجمع بل رده بعضهم بأنه لم يقل به أحد وفى فصول البدائع ان ثم قد تستعمل موضع الواو كافى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان الايمان هو السابق فى الاعتبار على جميع الاعمال فضلاً عن فك الرقبة والاطعام (قوله لا انتهاء الغاية) أى لا انتهاء ذى الغاية (١) او الاضافة لادنى ملابسة أى

(١) قوله أى لا انتهاء ذى الغاية أى ففيه مجاز الحذف وفى كلام بعض المحققين أن المراد بالغاية المسافة مجازاً مرسلًا عاقبة الجزئية اهـ كاتبه عفى عنه

نحو سلام هي حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من أن والفعل لن نبرح عليه عا كفين حتى يرجع اليانوسى
 اى إلى رجوعه واما عاطفة لرفع اودنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما
 ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة اسمية نحو فما زالت القتلى تمج دماها بدجلة حتى ماء دجلة اشكل
 او فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجوه (وللتعليل) نحو اسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر
 للاستثناء) نحو ليس العطاء من الفضول سباحة حتى تجود وما لديك قليل
 اى إلى أن تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف أن يجنبه التعليل ليس بغائب ولا نادر
 (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم تمنى ذلك
 يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (وللتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب وذى ولد لم يلبه أبوان
 أراد عيسى و آدم عليهما السلام (ولا يختص باحدهما خلافاً لراعى ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائماً وكأنه
 لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائماً وقرره في الآية بأن الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة
 فلا يفيقون حتى يتموا ما ذكر إلا في احيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن
 مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) اى بقلة (اسماً بمعنى فوق) بان تدخل عليها من نحو غدت
 من على السطح أو من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفاً للاستعلاء) حسنا حول كل عليها فان أو معنى نحو
 فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجازة) كعن نحو
 رضىت عليه اى عنه (والتعليل) نحو وتكبروا لله على ما هذا كم اى لهدايته إياكم (والظرفية) كفى نحو
 ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها اى وقت غفلتهم (والاستدراك) لكن نحو فلان لا يدخل الجنة
 لسوء صنيعه على أنه لا يأس من رحمة الله اى لكنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين
 اى يميناً و قيل هي اسم ابد الدخول حرف الجر عليها و قيل هي حرف ابداء لا مانع من دخول حرف جر على
 آخر (واما علا يعول ففعل) ومنه إن فرعون علا في الارض فقد استكملت على في الاصح اقسام الكلمة (١)

للاتهاء بالغاية وإلا فالغاية جزء بسيط لا انتهاء له (قوله نحو سلام) أى ذات سلام من الملائكة (قوله
 اشكل) اى فيه بياض و حمرة مختلطان (قوله حتى تجود) يمكن جعل حتى هنا بمعنى إلى (قوله ليس
 بغالب ولا نادر) اى بل كثير (قوله رب للتكثير) وهو حرف خلافاً للكوفيين في دعوى اسميتها (قوله
 لم يلبه) بسكون اللام وفتح الدال أو ضمها وأصله بكسر اللام وسكون الدال ثم خفف بسكون اللام فالتقى
 ساكنان فحركت الدال بالفتح تخفيفاً او بالضم اتباعاً للهاء (قوله للاستعلاء) اى للعلو لا لطلبه واما نحو
 قوله تعالى على الله توكلنا وعلى الله فوكلوا إلى توكلت على الله فقد جعلها الرضى للاستعلاء المجازى
 وحاصل معناه لزوم التفويض قال الكمال واللائق بالادب عدم التعبير بالاستعلاء مطلقاً وان يقال أن
 معناها لزوم التفويض إلى الله فعنى توكلت على الله لزمت تفويض امرى اليه واللفظ قد يخرج بشهرته
 في الاستعمال في الشيء عن مراعاة أصل المعنى كما في قولك ما أعظم الله فتخرج لفظ أعظم على هنا عن معنى
 الاستعلاء لا شهارة استعماله بمعنى لزوم التفويض وعلى هذا المنوال قوله تعالى كان على ربك حتماً مقضياً اى
 كان واجب الوقوع بمقتضى وعده الصادق (قوله والاستدراك) والظاهر أنها لا تتعلق بشيء كأدوات
 الاستثناء (قوله نحو حديث الخ) وقيل المراد باليمين المحلوفة عليه فعلى اصلية (قوله لدخول حرف الجر
 الخ) فيه أنه ان أراد اداً ثماً فغير مسلم وان أراد باعتبار الصلاحية فكذلك لان معناها النسبة الجزئية وهي
 لا تصلح لدخول من (قوله ولا مانع من دخول حرف جر على آخر) أى باعتبار الظاهر وان قدر له مجرور

(١) قوله فقد استكملت في الاصح اقسام الكلمة قد أشار إلى أمثلة الثلاثة لا على الترتيب

المذكور الشيخ الجبال السرمدي بقوله

غدت من عليه قد علا قدر خالد على قدر عمر بالسباحة في الوري
وذكر الشيخ السيوطي في الاشباه والنظائر النحوية بما ورد كذلك عشرين كلمة نظم منها
في أربعة أبيات تسعة عشر وذيلتها بيت لكل العشرين فقال

وردت في النحو كلمات أتت تارة حرفا وفعلًا وسما
وهي من والهاء والمهمز وهل رب والنون وفي أعنى فها
عسل لما وبلى حاشا إلا وعلى والكاف فيما نظما
وخلا لات وها فيما رووا والى ابن فارو الكلمًا
وقلت ثم زد حتى فقد جاءت بما لموضع فعلًا وحرفًا علما

وقد تقدم للشارح بيان ذلك في المهمة كما بينه هنا في على وبيانه في من أنها أمر من مانويعين
واسم بمعنى بعض عند الرعشى في قوله تعالى فأخرج به من الثمرات رزقا لكم مفعول به
لاخرج وحرفا كما هو معلوم وبيانه في الهاء أنها اسم في نحو ضربه وحرف في نحو إياه وفعل
أمر كما أشار له الشيخ البدرى بقوله

وان أردت سقوط العاذلين قلن يا أنيس هياه هوه هي هين

وبيانه في هل أنه حرف استفهام وأمر من وهل بهل واسم فعل في جهل وفي رب انه فعل
ماض من ربه يربه بمعنى رياه واصلحه واسم بمعنى السيد والمالك والحرف المعلوم وفي النون
انه حرف وقاية في نحو أكرمني واسم في نحو قن وفعل أمر في قول ابن مالك
وإن أردت الوني وهو الفتور فقل ن يا خليلي نياه نوه في نين

وفي في انه اسم الفم حالة الجر وفعل أمر من وفي يفي والحرف المعلوم وفي عل انه اسم
للقراد المهزول وللشيخ المسن وفعل ماض بمعنى سقاء ثانيا وحرف ترج لغة في لعل وفي لما انه
ظرف بمعنى حين وحرف نفى جازم بمعنى لم وفعل متصل بضمير الغائبين من لم وقد أشار
السرمدي إلى أمثلتها بقوله

ولما رأى الزيدان حالي تحولت إلى شعث لما فلما اخف عرا

وفي يلى انه اسم لغة في البلاء الممدود وحرف جواب ويقال بلاء إذا اختبره وفي حاشا
أنه اسم مصدر بمعنى التنزيه في نحو حاشالله بالتونين في قراءة وماض بمعنى استثنى وحرف استثناء
وفي إلا أنه اسم بمعنى النعمة جمعه آلاء وماض بمعنى قصر وحرف استفتاح للتنبيه وفي الكاف أنه
اسم في نحو بك وأكرمك وفعل أمر في قول البدرى

أما إذا رمت كنتم السرقت رشاشا ك ما أقول كياه كوه كي كسين

وحرف جر وحرف خطاب وفي خلا انه اسم الرطب من الحشيش وفعل في نحو وإذا خلوا
إلى شياطينهم وحرف استثناء بجر المستثنى وفي ها أنه اسم فعل أمر بمعنى خذ في نحو هاك وفعل
أمر من هاء بهاء وحرف تنبيه في نحو هذا وها أنا وفي لات انه اسم هم وفعل ماض بمعنى صرف
وحرف نفى بمعنى ليس في نحو ولات حين مناص وفي إلى أنه اسم بمعنى النعمة وفعل أمر للآتين
من وآل بمعنى لجأ والحرف المعلوم وفي ان انه اسم مصدر بمعنى الآتين وماض من الآتين أيضا
في نحو ان زيد أنا وحرف تأكيد ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وفي حتى أنه اسم لامرأة ولموضع
بمان وماض لاثنين من الحت والحرف المعلوم اه ملخصا من التدريب

(قوله الشارح وقد لا يتسبب عن الشرط) لعله بحسب الظاهر ولا فقد قالوا لا بد في صحة كون مثله جوابا من التأويل (قوله صارت لعموم أجزاء فرد واحد) لان وضع الاضافه للإشارة إلى واحد معين بمادل عليه المضاف (٤٤٧) بان يكون له مزيد اختلاص

بالمضاف اليه كذا في الرضى

(قوله يخالفه ما يأتي الخ)

لعل ما يأتي مبنى على طريقة

علماء البلاغة من ان كلاما

المضاف وذى اللام حقيقة

في الواحد المعين والجنس

اما اشتراكا لفظيا كما هو

المشهور أو معنويا كما هو

مذهب السكاكي وينصرف

إلى احدهما بحسب القرينة

الان قرينة الاستغراق

في المقام الخطابي هو انتفاء

قرينة البعضية لتلازم

الترجيح بلا مرجح

والحاصل انهما مذهبان

مختلفان (قوله ومن هنا

الخ) أى من الاضافة

للمعرفة تكون المعبود

ولا افراد له بل أجزاء فان

مثل ذلك ما إذا كان

المضاف اليه كل غير

متعدد بالنسبة للمضاف

هو اليه فانه لا يفيد الاشمول

الاجزاء دون افراد

المضاف هو اليه وهو

الرجل لانه نكرة غير

مسورة (قوله لان القلب

فيها الخ) فيه انه لو اضيف

إلى معرفة لا يتأتى القول

فيه بالعموم لخصوصية

المادة لان القلب لا تعدد

فيه فالإضافة إلى معرفة

مثلا إلى نكرة في مثل هذا

بخلاف نحو جاءني غلام

رجل الداخل عليه كل فأنها

(الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكرى والتعقيب في كل بحسبه) تقول قام زيد فعمرو اذا عقب قيام عمرو وقيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة إذا لم تقم في البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له إذا لم يكن بين الزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وإنما صرح به المصنف ليعطف عليه الذكرى وهو في عطف مفصل على مجمل نحو إنا أنشأناهم أنشاء فجعلناهم أبكارا عربا أترابا فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنال الله جهرة (وللسببية) ويلزمها التعقيب نحو فوكره موسى فعصى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحترز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد تراخى عن الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو إن تعذبهم فأنهم عبادك (السادس عشر)

(قوله والذكرى) ليس المراد به مجرد ذكر الثاني بعد الاول فان هذا موجود بدون الفاء فان من لازم ذكر الشئين ان يتقدم احدهما ويتأخر الآخر بل المراد ان تبه ذكر الثاني بعد الاول لكونه تفصيلا له مثلا (قوله إذا لم تقم) ومسافة السير لا تنافي التعقيب (قوله والتعقيب مشتمل الخ) فانه وجود الثاني عقب الاول وذلك يستلزم الترتيب وهو اعم لانه يصدق بما كان مع ملة (قوله) وإنما صرح به الخ) فيه انه لا يلزم من كونه لا رما للتعقيب انه معنى موضوع له لفظ الفاء والمنفرد بيان المعاني التي وضعت لها الحروف وحيث فلا بد من التصريح به لإفادة ذلك كذا قيل وهو لا يتم الا إذا كان لازما خارجا عنها الترتيب ليس كذلك فانه جزء للاخص الذي هو التعقيب وحيث فيلزم من وضعه للاخص وضعه له (قوله وهو) أى الترتيب الذكرى (قوله في عطف مفصل الخ) ظاهر انه محصور في ذلك وقد تبع فيه ابن هشام ومفاد كلام الرضى عدم حصره في ذلك فانه يسكن في مدح الشئ مودمه بعد تقدم ذكره نحو ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين الخ ونحو وأورثنا الارض فتبوا من الجنة حيث نشاء فنعلم أجر العاملين (قوله والسببية) أى ان ما بعدها سبب عما قبلها (قوله ويلزمها التعقيب) أى باعتبار التعقل (قوله ان يسلم الخ) بناء على ان المراد الدخول بالفعل ويحتمل ان المراد يؤول إلى الدخول باعتبار مكثه في مدة القبر قال البدخشي في شرح المنهاج واختصت الفاء بالربط لان الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب ومنه قوله تعالى ولا تقفروا على الله كذبا فيسحقكم بعباد واستشكل بأن الاسحات لا يقع عقيب الافتراء لكونه في الدنيا والاسحات أى الاستئصال بالعذاب في الآخرة وأجيب بانه مجاز يجعل المتوقع كالواقع ونظيره قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا إذا لم يحمل على عذاب القبر وقد يتجرّد الجواب عن الفاء كافي قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وأنكر المبرد ذلك وأنشده هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره قال الجاربردى في شرح المنهاج وهو غير مرضى لان النقل لا يمكن منعه ولان روايته لاتنافية لتلك الرواية فالصواب أن يقال انه شاذ قوله وقد لا يتسبب الخ) صحيح بالنظر للظاهر بلا تقدير جواب اما مع تقديره فيسبب عن الشرط وتقديره في الآية ان تعذبهم فلهم الذل كما ان تقديره في التي بعدها فلهم العز فيكون المذكور فيهما سببا للشرط لا جوابا له (قوله ان تعذبهم فأنهم عبادك) قيل ان في الآية تقديم وتأخير والمعنى ان تعذبهم فأنك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فأنهم عبادك لان الذى يشا كل المغفرة فأنك أنت الغفور الرحيم وقد قرأ جماعة فأنك أنت الغفور الرحيم قال القاضي عياض في الشفاء وليست في المصحف وقال الامام القرطبي في تفسيره انه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذى نقل اليه ضعف معناه فانه يغفر الغفور الرحيم

تفيد العموم (قوله ولعل الظاهر الخ) كيف والقلب

غير متعدد نعم أول كلامه ظاهر (قوله كما ان الظاهر الخ) ليس على عمومه كما عرفت وبما عرفت وجه ترك المنكر المضاف فانه تارة تكون كل فيه لاستغراق الاجزاء كالأيتارة لا استغراق الافراد نحو كل غلام رجلا إذا المراد غلام وجملا لامة كافة

فيهم جميع غلامه تأمل (قوله ظاهر (٤٨) في أن استغراق الافراد الخ) الظاهر من كلام أهل العربية هو ما ذكره المصنف قال في

الظرفين) المكان والزمان نحو وأتم عاكفون في المساجد وأذكروا الله في أيام معدودات (والمصاحبة) كنع نحو قال ادخلوا في أمم أي معهم (والتعليل) نحو لمسكم فيما أفضمتم فيه أي لأجل ما (والاستعلاء) نحو ولا صلبكم في جذوع النخل أي عليها (والتوكيد) نحو وقال أركبوا فيها والاصل أركبوا (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبته والاصل زهدت ما رغبته فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذكركم فيه أي يذكركم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم في أفواههم أي إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع في الثوب أي منه يعني فلا يمينه لقلته (السابع عشر) للتعليل فينصب المضارع بعدها بأن مضرة نحو جئت كي انظر كأي لأن (وبمعنى ان المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكي تكرمني أي لأن (الثامن عشر) كل اسم لاستغراق افراد) المضاف اليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعرف المجموع) نحو كل العبيد جاؤا وكل الدراهم صرف

بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله واجمع على قراءة المسلمين مقررون بالشرطين كليهما إذ تلخيصه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان انت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم إذ لم تحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم اه قال ابن كمال باشا في الفرائد قوله تعالى فانهم عبادك ظاهره تعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباد الله وعبدوا غيره وباطنه استعطاف لهم وطلب رأفة بهم وقوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم يعني لاشين يشتك في عدم مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والتقصير من جهة العلم والعمل وفيه تليخ إلى أن مغفرة الكافرين لا تنافي للحكمة ويتضمن ذلك نفي الحسن والقبح العقليين اه (قوله للظرفية) أي ولو تقريراً كقوله تعالى ولا صلبكم في جذوع النخل فان الجذوع وإن لم يكن مكاناً للمصوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لتمكنه منه تمكناً المظروف في الظرف وحينئذ لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ولم يثبت بحجته السببية حقيقة بل لو كان لكان مجازاً دافعا للإشراك وإن جعله بعض الفقهاء في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل قاله البخشي (قوله ادخلوا في أمم) وقيل هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله نحو لا صلبكم) وقيل أنها هنا للظرفية المجازية كان الجذوع ظروف للمصوبين بجامع التمكّن (قوله زهدت فيما رغبته) الظاهر أن مفعول زهدت في مثل ما قاله منصوب بزع الخافض فظنه متعدياً وإلا فمعلوم ان زهدا إنما يتعدى بفي وقد مثل ابن هشام بضربت فيمن رغبته قال أصله من رغبته فيه هذا ان جعل زهد بتثليث الهاء كما في القاموس ضد الرغب فان جعل بفتحها بمعنى حزر وحرص كان متعدياً فيصح التمثيل به اه زكريا (قوله وبمعنى الباء) قيل أي معناها الاصل وهو الالتصاق والوجه ان يقال معناها اللاتق بالحل من الصاق وغيره كما يشهد له التقرير بالتسبب في الآية الآتية (قوله يذكركم فيه الخ) وهذا غير التعليل المار لأن المتقدم في العلة المقتضية وافعال الله تعالى لا تعمل وهذا سبب عادي وجعل الزمخشري في الظرفية المجازية فانه قال جعل هذا التدبير كالمنجع والمعدن للبث والتكثير نحو ولكم في القصاص حياة (قوله نحو فردوا) وقيل أن في الظرفية وردوا بمعنى ادخلوا (قوله نحو هذا ذراع) وقد يقال هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله بأن تدخل عليها اللام) أي لفظاً أو تقدير (قوله كل العبيد)

المغني كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المفرد المعرف ثم قال ما حاصله أن لفظ كل مفرد مذكور ومعناها بحسب ما تضاف اليه فان كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها فذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً في نحو كل شيء فعلوه في الزير ومفرداً مؤنثاً في كل نفس بما كسبت رهينة ومعنى ونحو ما ذكرنا أو مؤنثاً وان كانت مضافة إلى معرفة فقالوا يجوز مراعاة لفظها ومعناها نحو كلهم قائم أو قائمون فاذا ذكره الميزانيون مبني على التسامح بناء على أن كلمة كل لما كانت في افادة الافراد والاجزاء تابعة للمضاف اليه وأن ما تستقل بافادته هي الاحاطة قالوا إن لفظه كل للاحاطة وان الافراد من جانب المضاف اليه قاله عبد الحكيم حين اعترض عبد الغفور بهذا الاعتراض (قوله بل ناصب) أي لقيامه مقام كي وفيه أن شرط العامل الاختصاص بأحد القليلين واللام حينئذ غير مختصة كذا في الرضى (قوله ما كان قاصداً للفعل الخ) هذه عبارة المغني وفي الجاي بناء

على أن الفعل منتصب بأن بعدها ما نصه فان قيل اذا صار الفعل بمعنى المصدر فكيف يصح الحمل قيل على حذف مضاف من الاسم أي أي ما كان صفة الله تعذيبهم أو من الخير أي ما كان الله ذا تعذيبهم اه وهو يفيد أنها زائدة مع نصب الفعل بان تنفيذ التوكيد أما بسبب الزيادة أو

بناء على ما قاله الرضى من ان هذه اللام كانها هي التي في قولهم انت لهذه الخطة اى مناسب (٤٤٩) لها وهي تليق بك ولا شك ان لها دخلا

في التأكيدي حيث أفادت معنى المناسبة المسلط عليه النفي وحيث صرح قول الشارح أنها داخلة على الخبر المنسوب بان بعدها وفي حواشي الاشعري أن مذهب ابن مالك أنها زائدة والفعل منصوب بان وهو مذهب مركب من المذهبين ويؤيده ما تقدم عن الجامي وحيث ظهر أنها للتوكيد وأنها داخلة على الخبر وأنه منصوب بان بعدها وان دفع ما لمزم على مذهب الكوفيين من أنها ليست بمعنى كي وأن شرط العامل الاختصاص والخروج عن الاصل مع إمكان التأويل فليتأمل (قوله ومعنى وجودها حصول مضمونها) فيه أن لقائل لولا زيد هلك عمرو لا يلاحظ تعليق الهلاك على ثبوت الوجود لزيد بل على وجوده وإن صح ذلك (قوله الذي جوزه محققو الآخرين) أي لوجوده مصرحاً به في نحو قوله لولا زهير جفاني كنت معتزراً لكن أوله الجمهور بأن المعنى لولا جفوة زهير (قوله وعبرة المعنى الخ) يمكن أن معنى قوله بوجوده الأولى بالوجود الذي في

ومنه أن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً وكلهم آتية يوم القيامة فرداً (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف إليه (المفرد المعروف) نحو كل زيد وأل رجل حسن أي كل أجزائه (التاسع عشر اللام) (الجارة للتعليل) نحو وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس أي لآجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للمتقين (والمالك) نحو لله ما في السموات وما في الأرض (والصيرورة أي العاقبة) نحو فأنقذه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً فهذه عاقبة التقاطع لآلته إذ هي التبيين (والتعليك) نحو وهبنا زيدا ثوباً أي ملكته إياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النفي) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم لم يكن الله ليغفر لهم فهي في هذا ونحوه لتوكيد نفي الخبر الداخلة عليه المنسوب فيه المضارع بأن مضمره (والتعدي) نحو ما أضرب زيدا لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازماً يتعدى إلى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتأكيدي) نحو إن ربك فعال لما يريد الاصل فعال ما (وبمعنى إلى) نحو فسقناه بلد ميت أي إليه (وعلى) نحو يخرون للأذنجان سجداً أي عليها (وفي) نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة أي فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري أي عند مجيئه إياهم (وبعد) نحو اقم الصلاة لادلوك الشمس أي بعده (ومن) نحو سمعت له صراخاً أي منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه أي عنهم وفي حقهم وإلا بان كانت التبليغ لقبل ما سبقتمونا وضمير كان واليه للايمان

أي فكل فيهما لاستغراق أفراد المعرف المجموع واستشكاه السبكي بأن ما أفاده كل من إحاطة الأفراد أفاده الجمع المعرف قبل دخوله عليه وأجاب بأن ال تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد في أجزاء كل من تلك المراتب وما أجاب به قول مردود لا نه يقتضي عدم جواز استثناء زيد في نحو جاني الرجال إلا زيدا إذ الم يتناول لفظ الجميع ولأن المحققين قالوا في نحو قوله تعالى والله يحب المحسنين ان معناه كل فرد لا كل جمع فالجواب المرضي ان الجمع المعرف يفيد ظهور العموم في الاستغراق وكل الداخلة عليه تفيد النص فيه اه زكريا (قوله) ومنه أن كل من في السموات) فصله عما قبله إشارة إلى أنه نوع آخر لا من ليس جمعا اصطلاحيا لكنه يشبهه بوقوعه على جماعة (قوله أن كل أجزائه) قال اخو المصنف ومنه قوله تعالى كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي والمصنف جعلهما في شرح منهاج البياض من قبيل المعرف الجنسي وهو في المعنى كالنسكرة فهو من القسم الأول وهو استغراق أفراد المنكر الأول أوجه خصوصاً المثال الثاني (قوله النار للكافرين) أي عذابها مستحق لهم لأن لام الاستحقاق هي الواقعة بين معنى ذات نحو الحمد لله ولم تجعل هنا للاختصاص لأن النار ليست مختصة بالكافرين وإن كان تأييدها مختصاً بهم بخلاف الجنة فانها مختصة بالمؤمنين (قوله أزواجاً) أي زوجات شبهوا هم البنين والحفدة بالملوك في الحياة والاختصاص (قوله بقصد التعجب به) بأن غيرت صيغته لصيغة فعل والاصل ضرب زيد عمراً (قوله يتعدى الخ) لأن همزة النقل لما دخلت على الفعل صار الفاعل مفعولاً بعد إسناد الفعل إلى غيره فلم يتعد الفعل إلى ما كان مفعولاً قبل التعجب بنفسه لصيرورته لازماً فيعدي إليه الامر باللام (قوله والتأكيدي) وهي اللام الزائدة وتسمى في القرآن صلة (قوله الجحدري) بضم الجيم نسبة إلى جحدري اسم رجل (قوله أي منه) هذا إذا علق بسمعت واما إذا جعل له حالاً من صراخاً كانت اللام على بابها (قوله بأن كانت التبليغ) أي كاهو الظاهر بحسب الراي (قوله ما سبقتمونا) لأن المخاطب لانسان يأتي له بصيغة الخطاب لا بصيغة الغيبة

(قول المصنف لو حرف شرط للماضي) عبارة القاضي ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني قال عبد الحكيم على قوله لو من حروف الشرط المشهور أن كلمة لو لا متاع الثاني لا متاع الاول أى يستعمل للدلالة على أن علة انتفاء الجزء في الخارج إنما هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزء ما هي ولهذا يستعمل فيما كان كلا الانتفاءين معلومين وهو الكثير الشائع وقد يستعمل للدلالة على لزوم الثاني للاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم ولهذا استعمال ثالث وهو أن يقصد بيان استمرار شيء فيربط ذلك الشيء بابتداء القيصين عنه ولما كان هذا يستلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز والاصل فيهما عدل عنه المصنف رحمه الله تعالى وقال أنه من حروف الشرط فكأن سائر حروف الشرط موضوعه مجرد تعليق من غير دلالة على انتفاء وثبوت فكذلك لو موضوعه مجرد تعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثاني أو على استمرار الجزء بل (٤٥٠) جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك

أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة ونسب الامام هذا القول إلى البعض وكتب على قوله وظاهرها الخ أى الظاهر أن اللازم لمعنى كلمة لو مطلقا أى في كل موضع هو الدلالة الخ وأشار بهذا إلى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب وتزييف المشهورين أنه لما كان لو من حروف الشرط ومعناها مجرد التعليق فاللازم لمفهومها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني وكون هذا المعنى لازما لمفهومها لا يستلزم الارادة في جميع موارد هاتان الدلالة غير الارادة وأما ما قالوا من أنه لتعليق حصول امر في الماضي بحصول امر آخر فرضا مع القطع بانتفائه فيلزم لاجل انتفائه انتفاء

أما اللام غير الجارة فالجائزة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابداء نحو لا تم أشد رهبة (العشرون) لو لا حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه (نحو لو لا زيد أى موجود لأمتك امتعت الا هاته لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتداء محذوف الخبر لزوماً وفي المضارعية التحضيض) أى الطلب الخيثل نحو لا تستغفرون الله أى استغفروه ولأبد (والماضية التوبيخ) نحو لا جازوا عليه باربعة شهداء وبخهم الله تعالى على عدم الجيء بالشهداء بما قالوه من الافك وهو في الحقيقة محل التوبيخ (وقيل تردلنقى) كاية فلو لا كانت قرية آمنت أى فما آمنت قرية أى أهلها عند مجيء العذاب فتفعلها ايمانها الا قوم يونس والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا هى في الآية للتوبيخ على ترك الايمان قبل مجيء العذاب وكأنه قيل فلو لا آمنت قرية قبل مجيئه ففعلها ايمانها والاستثناء حيث منقطع فالافيه بمعنى لكن (الحادى والعشرون) لو حرف شرط للماضي (نحو لو جاء زيد لا كرمته) (ويقول للمستقبل) نحو أكرم زيداً ولو أساء أى وإن وعلى الاول الكثير (قال سيويه) هو

(قوله أما اللام غير الجارة) محترز قوله سابقاً الجارة (قوله فالجائزة مبتداءً) ونحو لينفق خبر (قوله وغير العاملة) متباين للجارة والجائزة (قوله كلام الابداء) أى وكاللام الفارقة نحو ان زيد لقائم فاللام فارقة بين ان المحفظة وبين ان الشرطية وبعضهم يجعل اللام الفارقة هى لام الابداء (قوله وفي المضارعية) أى ولو تأويلنا نحو لا أنزل عليه ملك أى ينزل ونحو لا أخرتني إلى أجل قريب أى تؤخرني (وهو في الحقيقة) أى ما قالوه من الافك (قوله قيل وترد) قائله الهروي (قوله للماضي) متعلق بمحذوف أى الحصول في الماضي وأما الشرط بمعنى التعليق ففى الحال ومعنى الشرطية عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها بمعنى ان مضمون الاول سبب لمضمون الثانية وزمن السببية والمسببية فيها ماض وفى ان مستقبل (قوله للمستقبل) أى لتعليق مستقبل على مستقبل وأما قوله تعالى ولو ترى إذ وقفوا على النار بناء على انها شرطية والجواب محذوف أى لا ريت أمراً فظيها فلنزيله منزلة الماضي لتحقق وقوعه وكأنه قيل ولو رأيت فهو مستقبل تحقيقاً ماضى تأويله لا يحتمل ان تكون لول معنى (قوله وعلى الاول الكثير) متعلق يقال والكثير صفة الاول أى وعلى الاستعمال الاول وهو التعليق فى المعنى الذى هو الكثير

في

ما علق به فيفيد أن انتفاء الثاني في الخارج إنما هو

بسبب انتفاء الاول فيه فع توقعه على كونه انتفاء الاول مأخوذاً في مدلولها وقد عرفت أنه يستلزم خلاف الاصل يرد عليه ان الاستفادة من التعليق على امر مفروض الحصول ابداء المانع من حصول المعلق في الماضى وأنه لم يخرج من العدم الاصل إلى حد الوجود وبقي على حاله لا ارتباط وجوده بأمر معدوم وأما ان انتفائه سبب لانتفائه في الخارج فكذلك والشرط النحوى قد يكون مسيياً نحو لو كان العالم مضياً لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضافاً أى مضافاً نحو لو كان زيد اباً لعمر ولسان عمر و ابنه وقد يكون الشرط والجزء معلولين لعل واحد نحو لو كان النهار موجوداً لكان العالم مضياً نعم ان هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي ومن هذا ظهر جواب ما قاله المحقق انتفتازانى من أنه يدل على انها مستعملة لا فائدة السببية الخارجية قول أنى العلامة لو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام وقول الحامسى ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنها لم يطر لان استثناء المقدم لا ينتج وذلك لان اللازم بما ذكره ان لا يكون مستعملاً للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه ان

لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لإفادة إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إعادة سببية الانتفاء للاستثناء
تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فإنه يكون إفادة وتأسيساً انتهى ولا يخالفه ما في حاشيته على المطول ان الشرط
النحوى معتبر فيه معنى السببية ولذلك قال الأصوليون أنه شبه بالسبب وقال في المختار ان لو دالة على عقد السببية والمسببية لكن السببية
المعتبرة فيها الجعلية سواء كانت في الواقع أم لا وفي نحو قولنا لو كان النهار موجوداً فالشمس طالعة السببية باعتبار العلم اه لأن هذا
إنما ينفع من جواز السببية باعتبار العلم والسعد منع ذلك بقوله أنها تدل على أن علة امتناع الثاني في الخارج ما هي من غير التفات
إلى أن علة العلم بانتفاء الجزء ما هي كما سيأتي فله في الحاشية (قوله لتعليق حصول الخ) قال عبد الحكيم تبعاً للعصدي وشرح التجريد
معنى التعليق ان حصوله منوط به غير متوقف حصوله على حصول شيء آخر وان جميع ما سواه مما يتوقف عليه ذلك الامر حاصل
ولو ادعا فلو حصل ما علق به بدون ما علق عليه لم يكن الملق عليه معلقاً عليه ولذا ذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإيانا إلى
أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والخفية اعترفوا بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط إلا أنهم يقولون بأنه
مدلول الجملة الشرطية اه ثم ان هذا التعليق كالتعليق في ما وليس لتعليق أمر هو على خطر الوقوع بآخر كما في ان فالمعنى لما اتنى الأول
انتفى الثاني أو عكسه (قوله مع القطع الخ) قال عبد الحكيم أى الحصول المفروض للشرط المقارن للعلم بانتفائه اللازم منه انتفاء الجزء
المسبب عنه مدلول لو فدلوا التعليق المذكور مع الامتناعين وهو مذهب الجمهور كذا في حاشية المطول وفي حاشية الجامى ان
مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع للامتناع هو المدلول الاتزامى ولما كان كلا الانتفاءين معلوما
مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع (٤٥١) هو المدلول الاتزامى ولما كان كلا

الانتفاءين معلوماً للخاطب
ولم يكن لتعليق الحصول
بالحصول مقصوداً بنفسه
إذ الفائدة بل لإفادة
السببية قالوا ان لو لامتناع
الثاني لامتناع الأول
فوضوا ما هو المقصود
من المعنى المطابق مقامه
تنبيه على ذلك اه في حاشية
المطول أخذاً بظاهر العبارة
وما في حاشية الجامى متابعة
له في تأويل عبارة الجمهور
ومعنى ما في حاشية المطول

(حرف لما كان سيقع لوقوع غيره) فقوله سيقع ظاهر في أنه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع (وقال
غيره) ومضى عليه المعروفون (حرف امتناع لا امتناع) أى امتناع الجواب لامتناع الشرط وكلام سيويه
السابق ظاهر أيضاً فان انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر في أنه لا انتفاء
في استعمالها ينبئ قول سيويه (قوله لوقوع غيره) علة ليقع أى يدل على ان الشيء كان يقع فيما مضى
لو وقع غيره فالتفيس في السين ليس بالنسبة لزمن التكلم بل باعتبار التأخر عن الشرط لأنه مستقبل
بالنسبة لأن ما كان سيقع هو الجواب والغير هو الشرط فوقه سبب لما كان سيقع (قوله
وكلام سيويه الخ) لما كان ظاهر كلام سيويه يفهم لتعليق الوقوع بالوقوع لا تعلق الانتفاء بالانتفاء
جعله المصنف مغايراً للكلام غيره وأشار الشارح إلى أنه لا تغاير في الحقيقة لأن قوله لما كان سيقع ظاهر في
أنه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع لوقوع غيره يعنى ان وقوعه كان معلقاً على وقوع غيره لو وقع
لكن المعلق عليه لم يقع فكذا المعلق (قوله فان انتفاء ما كان يقع الخ) أى ان العلة في انتفاء الجواب
في الخارج هو انتفاء الشرط وليس المقصود الاستدلال على انتفاء الجواب بانتفاء الشرط كما فهم ابن

ان انتفاء الجزاء بوصف كونه لازماً لا انتفاء الشرط مدلول لو مطابقة فكونه لازماً لا انتفاء الشرط لا ينافي كونه معنى مطابقاً للو ثم ان
الشارح هنا جرى على ظاهر عبارة القوم بلا تأويل فيرد عليه ما تقدم لعبد الحكيم من أنه خلاف المفهوم وأنه يلزم عليه الاشتراك وقول
عبد الحكيم هو التعليق المخصوص أى التعليق على أمر مقدر في الماضي كما ذكره الجامى لكن كونه مقدراً مأخوذ من العرف كما
قاله عبد الحكيم فن التعليق جاء باللازمية والملزومية ومن كون المعلق عليه مقدراً جاء الانتفاء فلي تأمل اه (قوله فانتفاء الجزء
بطريق اللزوم) فيه بحث يعلم ما تقدم قريباً (قوله لامتناع الأول الخ) أى هذا لازم معناها دائماً (قوله ان الأول ملزوم الخ) هذا توجيه
لمختار ابن الحاجب وقوله أو الأول الخ هو توجيه ابن الحاجب ورد الرضى بأن الشرط النحوى لا يلزم أن يكون سبباً نحو لو كان زيد أبى
لكنت ابنه وقد تقدم رد هذا بأن الشرط النحوى معتبر فيه معنى السببية ولو باعتبار العلم (قوله من غير التفات الخ) لان كلا
الامتناعين معلوم في نحو لو جئتني لا كرمك والمقصود من هذا الكلام الاعتراض على ابن الحاجب حيث قال المفيد للعلم في الاستدلال
هو الاستدلال بانتفاء اللازم لا الملزوم وحاصل الرد انه ليس المراد الاستدلال بل بيان أن علة انتفاء الثاني هو انتفاء
الأول من غير التفات إلى ان علة العلم ما هي ألا يرى إلى استعمالها فيما كان كلا الانتفاءين معلوماً وقد عرفت ان مراد ابن
الحاجب ان هذا لازم لمفهومها لانه مراد دائماً والارادة غير اللزوم وقد مر أيضاً ما في قوله علة انتفاء الثاني في الخارج فتدبر واعلم
ان مختار ابن الحاجب هو مختار الشلوين كائنص عليه عبد الحكيم فقول المحشى أو لا يحتمل أن يكون الخ لا معنى له (قوله ويجاب بأن
المصنف لم يرد الخ) قد أشار الشارح للجواب بقوله نظراً إلى ما ذكر من القسمين أى وأما ما تقدم فنظر القسم واحد ثم ان كلام

الشارح هنا مسيرة للمصنف فان المصنف تبع في هذا الكتاب والده وقال في منع الموانع عند حكاية هذا الكلام عن ولده واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح وأما الذي أراه الآن وأدعي ارتداد عبارة سيبويه اليه واطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين فهي في جميع موارد هاللا متناع ولا يلزم الاشتراك وقول الشيخ الامام ان ذلك منقوض بما لا قيل به بقول عليه لا نراه منقضا بشيء (٤٥٢) وقوله قد قال تعالى ولو ان ما في الارض والآية وقال عمر لم يخف لاثرو قال النبي

الشرط ومرادهم ان انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ما سيأتي في أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كان واستفادة ما ذكر من انتفائهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) في مفادة نظر إلى ما ذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (امتناع ما يليه) مثبتا كان أو منغيا (واستلزامه) أي ما يليه (لثاليه) مثبتا كان أو منغيا فالاقسام أربعة (ثم ينتفي التالي) أيضا (ان ناسب) المقدم بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا (ولم يخلف المقدم غيره) كلو كان فيهما آلهة إلا الله (أي غيره) (لفسدتا) أي السموات والارض ففسادهما خروجهما

الحاجب فاعترض بان الشرط سبب ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب فاستثناء نقيض المقدم عقيم وإنما يلزم من انتفاء المسبب انتفاء السبب فالصواب أن يقال انها لا انتفاء الشرط لا انتفاء الجواب وأيده الرضى بان الشرط ملزوم والجواب لازم وقد يكون أخص فلا يلزم من انتفائه انتفاء الاعم لا العكس وفيه ان مقام بيان العلة غير مقام الاستدلال فاختلف عليه أحدهما بالآخر وهما استعمالان لغويان خلافا لقول التفازاني ان الثاني اصطلاح للناطق قال السيد الحق انه أيضا من المعاني المتبعة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفا فافهم قد يقصدون الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيها الحضر مجلسنا فاستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة الرهانية لكنه أقل استعمالا من المبنى الاول اه (قوله ومرادهم الخ) أشار به الى ان هذا القول صحيح نظر الأصل فلا ينافيه ما خرج عنه بما قاله أي فتضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الامرين متقدم مع ان في لفظ ما صححه تفكيكا إذ قوله امتناع ما يليه إنما يكون اعتبارا لو وقوله واستلزامه الخ إنما يكون بدونه قاله شيخ الاسلام وهو وجه وقد تكلف سم في الاعتذار عن المصنف (قوله في أمثلة) أي أربعة وهي لو كان هذا انسانا لكان حيوانا مع الأمثلة الثلاثة بعده (قوله لمجرد الربط) أي لا تدل إلا على التعليق في الماضي كما ان لا تدل إلا على التعليق في المستقبل وما قاله وافقه عليه ابن عصفور أيضا (قوله والصحيح) مقابل الاقوال الثلاثة وقد أتى به المصنف بحسب ما فهمه من أن الاقوال متنافية مع أنه لا تنافي بين أوليها والذي ذكره لا يخرج عنهما إلا ان فيه توضيحا وتفصيلا وأما قول الشلوبين فباين لها (قوله في مفاده) أي بيان مفاده أي مدلوله نظرا الى ما ذكر من القسمين وهما انتفائهما وانتفاء الشرط فقط دون الجواب (قوله واستلزامه) عطف على امتناع (قوله فالاقسام أربعة) لان في كل من المقدم والتالي قسمين والمصنف أتى بواحد منهما وهو لو كان فيهما آلهة إلا الله ولو كان انسانا لكان حيوانا والشارح أتى بالبقية بقوله بعدا أمثلة بقية الأقسام الخ (قوله ثم ينتفي التالي الخ) حاصله ان التالي أحوال الثلاثة الأولى يقطع بانتفائه حيث قطع بانتفاء الخلف الثانية ان لا يقطع بانتفائه ولا بثبوته حيث لم يقطع بانتفاء الخلف ولا بثبوته الثالثة ان يقطع بثبوته حيث قطع بثبوت الخلف وقد ذكرها (قوله بأن لزمه عقلا) تصوير المناسبة للزوم العقلي كزوم الهداية للمشيتة والعادي كآلية والشرعي كالحرمة للرضاع (قوله أي غيره) أي غير الله وهو معهم لان الشيء مع غيره غير في نفسه وإنما لم يجعل إلا استثنائية

صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ربيتي في جحري لما حلت لي قلنا يمكن رد ذلك كله الى الامتناع وحاصل ما قاله في رد ذلك اليه أن نحو قوله لو لم يخف لم يعص مستعمل في الامتناع على طريق المبالغة فانك لو قلت لو لم يخف لعصى كان للامتناع بلا مبالغة لان امتناع العصيان مقتضية وهو عدم الخوف بخلاف ما إذا قلت لو لم يخف لم يعص فانك أفدت ذلك مع مبالغة فيه بانه لو وجد المقتضى لا تمتنع فبالك إذا امتنع فمعنى التركيب حيثئذ لو وجد ما يتصوره العقل مقتضيا ما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد فلو لا تملكها في الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها فانها إنما تأتي بلو هنا للبالغة في الدلالة على الانتفاء لما للو من التمكن في الامتناع انتهى وفيه ان التركيب الذي أفاد المبالغة ليس مستعملا

في الامتناع للامتناع أصلا وليس الكلام إلا فيه فليأمل (قول الشارح من خارج) وهو بالنسبة لا انتفاء الشرط العرف لأن كما تقدم عن عبد الحكيم (قول المصنف امتناع ما يليه واستلزامه) يحتمل وضعه لها أو أخذها من القرائن كما تقدم والفرق بينهما وبين ما بعدهما على الثاني دواهمادونه (قول الشارح فالاقسام أربعة) رد على بعض شروح المفتاح حيث فهم ان كلامهم لا يتناول إلا ما كان الشرط والجزاء مثبتين ولعل الشارح اكتفى بالتعميم هنا عن التعميم فيما تقدم إذا الاقسام أربعة على كل قول (قول المصنف ان ناسب المقدم)

أي أن تحققت مناسبة المدلول عليها بلو فانه لا يلزم من الدلالة التحقق كما في قولك لو كان انسانا كان صاهلا فانه يدل على ذلك مع عدم التحقق وبه يندفع ما في الحاشية الذي منه قوله ولهذا قال شيخ الاسلام الخ (قوله ولو أبدل الخ) هذا في محله (قوله فيه إشارة الخ) لانه ان اريد الخروج بالفعل فغير لازم لا مكان الاتفاق وإن كان خلاف العادة المبني عليه الاقتناع وإن اريد بالامكان سلناه اذ لا دليل على عدمه بل قام الدليل (قوله والمراد الخ) هذا مبني على كونها قطعية لانه حيثئذ اما ان يؤثر كل في الكل وهو باطل لانه يلزم توارد المؤثرين أو يؤثر معا في الكل أو كل منهما في البعض وحيثئذ يمكن تمنعها ضرورة أن كلا تام القدرة وامكان التامع محال لاستلزامه عجزهما المحال فلا بد حيثئذ أن لا يكون أحدهما صانعا وقد فرض ان الكل مصنوع لهما معا أو على التوزيع فيلزم انعدام الكل بناء على الاول ضرورة انعدام جزءه علة الكل المستلزم انعدام العلة التامة أو البعض بناء على ان الثاني فحيثئذ يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا العالم المحسوس اما كلا أو بعضا تدبر

عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الاله للزومه له على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التامع في الشيء وعدم الاتفاق

لأن آلهة جمع منكر فلا يعم وشرط الاستثناء العموم ولأنه على تقدير الاستثناء يكون المعنى لو كان فيهما آلهة مستثنى منها الله فسدنا فيفيد بحسب المفهوم انه لو لم يستثن لم يفسد (قوله على وفق العادة) يحتمل الجري على ما جرى عليه التفات زاني من ان الملازمة عادية وقد قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي فيما كتبه على المسامرة لشيخه السكال بن الهمام أن الشيخ عبد الطائيف الكرمانى شنع على السعد بان صاحب البصرة قد حكم بكفر من قال ان دلالة الآية ظنية بمعنى أباهائم وذلك لار الخصم اذا منع الملازمة لا يتم الاستدلال ويلزم أن يعلم الله ورسوله ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد المحذورين اما الجهل أو السفه على الله تعالى وبالغ هذا المشنع وقد تصدى تليذ السعد وهو العلامة علاء الدين محمد بن محمد التجارى لرد هذا التشنيع قائلا الا فاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام الغزالي وحاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية متى يعالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يمكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من إصلاحه فكذلك الارشاد بالادلة الى الهداية إن لم يكن على قدر إدراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من إصلاحها وحيثئذ يجب ان يكون طريق الارشاد بكل أحد لا على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سمعا أو تقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته بإيادهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو يقين برهاني والجاني الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاه ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغى ان يتكلف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقول عندم لا بالادلة اليقينية البرهانية مقصور عقولهم عن إدراكها لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به إلا آحادا من العباد والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القاطعة البرهانية كما تضر رياح الورد للجعل وفي مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما اللفظ الذى لا يقنعه الكلام الخطائى فتجب الحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني . إذا تم هذا فيقول لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين بالحاجة مع المشركين الذين هم عن إدراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا تجدى معهم إلا الادلة الخطائية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون وقليل مأمور بطريق الإشارة على ما بينه الامام الرازى في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطائية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى إدراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا تطب ولا يابش إلا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة الآية اما الدليل الخطائى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى واما البرهان العقلى

يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا العالم المحسوس اما كلا أو بعضا تدبر

(قول الشارح لانه اظهر) اى نظر المقام الاستدلال لانه المراد دون الدلالة على ان علة انتفاء الثانى هو انتفاء الاول وان كان ظاهراً نظراً للأصل (قوله لان انتفاء اللازم الخ) كلام لا وجه له لان الاول فى الاستعمال الاصلى ملحوظ من حيث أنه سبب لم يبق غيره وقدر (قول الشارح ويثبت التالى بقسميه ان لم (٤٥٤) يناف انتفاء المقدم) اعلم انه فيما اذا ثبت التالى لخليفة غير المقدم له يكون ذلك الثبوت

عليه ولم يخلف التعدد فى ترتيب الفساد غيره فينتفى الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو نظراً إلى الأصل فيها وإن كان القصد من الآية العكس اى الدلالة على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد لانه اظهر (لان خلفه) اى خلف المقدم غيره اى كان له خلف فى ترتيب التالى عليه فلا يلزم انتفاء التالى (كقولك) فى شئ (لو كان إنساناً لكان حيواناً) فالحيوان مناسب للإنسان لزومه عقلاً لانه جزؤه ويخلف الإنسان فى ترتيب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الإنسان عن شئ المفاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز ان يكون حماراً كما يجوز ان يكون حماراً اما امثلة بقية الاقسام فحور لم تحتج ما كرمك لو جئت ما اهتكت لو لم تحتج اهتكت (ويثبت) التالى بقسميه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (إن لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاء القطبى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التامع القطبى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما وعجز احدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً لا التامع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التامع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لاتنافى خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وعجز الاثنين المعروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السماوات والأرض عن النظام المحسوس فإن أحدهما من الآخر فقد ظهر لك أن القول باشتغال القرآن على الدليل الخطائى النافع للعامة الكافى للزامهم وافحامهم كاشتغاله على البرهان القطبى النافع للخاصة قول شديد لا يخفى عنه اه وهذا كله مبنى على تقرير الآية على وجه الاستدلال وهو استعمال اهل الميزان على ما تقدم والشارح لم يسلكه وإنما قررهما بمقتضى الاستعمال الاكثر وهو بيان ان علة امتناع الجواب هو امتناع الشرط فلا ملازمة ولا استنتاج نظير الأمثلة السابقة ولذلك قال بعد وإن كان القصد من الآية العكس فلا يرد عليه ما أورد على السعد وإنما ذكرنا ما يتعلق بكلامه تكثيراً للفائدة (قوله) ولم يخلف التعدد الخ) نظر فيه بما كان ترتب فسادهما على مجرد إرادة القادر المختار واجيب بانه لم يخلفه غيره بحسب الواقع (قوله) نظراً إلى الأصل) وهو انتفاء الجواب لانتفاء الشرط ولا يحتاج لهذا التعليل إلا على كلام المعربين أما على هذا فلا (قوله اى الدلالة الخ) اى فيكون المقصود الاستعمال على وجه الاستدلال لا بيان العلة وفيه ان التمثيل بها على هذا الوجه لما نحن بصدده غير صحيح تأمل (قوله اى كان له خلف) اشارة إلى أنه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه غيره تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلف قد يتحقق فى المادة المفروضة وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى وإلا لم يثبت ولهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فينتفى التالى وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشئ فيه قد يكون حالاً مثلاً فيلزم وجود التالى وقد يكون حراماً مثلاً فلا يلزم فذلك قال الشارح لجواز ان يكون حالاً (قوله) اما امثلة الخ) اى بقطع النظر عن خلف وعدمه (قوله ويثبت التالى) اى يتحقق بقسميه من نقي واثبات قال فى المطول قد تستعمل ان ولو للدلالة على ان الجزء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك إذا كان الشرط ما يستبعد استلزامه لذلك الجزء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب والبقى باستلزام ذلك الجزء فيلزم استمرار وجود الجزء على تقدير وجود الشرط وعدمه اه (قوله) وناسب انتفاءه) اى المقدم وبني

جائزاً بمعنى انه تارة يوجد وتارة لا وذلك لعدم مقتضى لزوم الثبوت وهو تحقق الخلف دائماً لجواز أن يكون المشار اليه حجراً بخلاف ما اذا ثبت فى الشق الثانى وهو ان لم يناف انتفاء المقدم ولزومه أى لزوم ذلك الانتفاء الذى هو رفع المقدم فانه حينئذ يتحقق مقتضى اللزوم إذ دفع المقدم الذى هو معنى لولازم لا ينفك فلهذا الشارح رحمه الله حيث جعل المناسبة واللزوم للانتفاء الذى هو نقيض المقدم والمفاد بلو وان لزوم من رفع المقدم وهو عدم الخوف ثبوت الخوف وإنما زاد المصنف قوله إن لم يناف لان قوله ويثبت الخ عطف على قوله ثم ينتفى التالى ان ناسب المقدم اى ازمه كما مر فلو قال هنا ويثبت ان ناسب انتفاءه أى لزمه لفهم أنه متى لزم وجود المقدم انتفى ومتى لزم انتفاؤه ثبت على قياس ما تقدم فيصدق الشق الاول بما إذا لزم الوجود والانتفاء كما فى المساوى والادون الاثنين وهو باطل لانه فى ذلك

يثبت فأراد المصنف رحمه الله أن يبين على أن الكلام فيما تقدم خاص بما إذا لزم الوجود فقط دون ما إذا لزم الوجود والانتفاء الشارح أو الانتفاء فقط فيدخل فى الاول المساوى والادون وفى الثانى الاولى فقال ويثبت ان لم يناف يعنى ان مد الثبوت على عدم المناقاة للانتفاء واللزوم له ولومع اللزوم لوجود المقدم ايضا فيكون ما هنا تخصيصاً لما سبق بما إذا لزم الوجود فقط فتدبر واعلم ان قول الشارح ويثبت التالى بقسميه على حاله فيه اشارة للرد على ابن الحاجب حيث قال فى نحو قولنا لو أهنتى لاثبت عليك أن المنة

هو الثناء المرتبط بالالهانة لا مطلق الثناء فالمستثنى غير المثبت وحاصل الرد أن الارتباط (٥٥) بالشرط ليس مأخوذاً في مفهوم الجزاء

والإلكان تقييده بالشرط
تكراراً كما لو قلت لو
قلت لو أهتني أثبتت عليك
ثناء متعلقاً بالالهانة وأيضاً
قالوا إن رفع المقدم
لا يوجب رفع التالي
ووضع التالي لا يوجب
وضع المقدم ولو اعتبر
الارتباط لا تجزأ فليأمل
(قوله كلام مستأنف)
والمقصود منه تقرير توليهم
في جميع الأمانة حيث
ادعى لزومه ما هو منافع
له ليفيد ثبوته على تقدير
الشرط وعدمه فعني الآية
أنه انتفى الاستماع لا انتفاء
علم الخير وانهم ثابتون على
التولي في الشرطية الأولى
اللزوم بحسب نفس
الامر وفي الثانية ادعائي
فلا يكون على هيئة القياس
فاندفع ما قيل أن الاشكال
باق بجمله إذ لو كان هاتان
الشرطيتان حقيقتين
لكان استلزام علم الله
للاستماع واستلزام
الاستماع للتولي ثابتين
ويلتزم منهما قياس اقتراني
منتج للحال كذا في
عبد الحكيم (قوله إطلاقاً)
لاسم الجزء على الكل أي
ثم نقله إلى الشيء الممتد
(قوله مرجوح) لاحتياجه
إلى تقدير عامل النصب

أما (بالأولى) كالم يخفى لم يعص (المأخوذ من قول عمر رضي الله عنه وقيل النبي صلى الله عليه وسلم نعم
العبد صيب لو لم يخف الله لم يعصه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المأخوذ بلو أنسب
فترتب عليه أيضاً في قصده والمعنى أنه لا يعصى الله تعالى مطلقاً لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه
إجلاله تعالى على أن يعصيه وقد اجتمع فيه الخوف والجلال رضي الله تعالى عنه وهذا الأثر أو الحديث
المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كغيره من المحدثين أنه لم يجد في شيء من كتب الحديث بعد الفحص
الشديد (أو المساواة) كل ما لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع (المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم في ذرة
المهملة بنت أم سلمة أي هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينسكحها أنها لو لم تكن ربيبة في حجرى
ما حلت لي أنها لابنة أخي من الرضاع رواه الشيخان رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة الميمن بكونها ابنة
أخي الرضاع المناسب هو له شرعاً فيرتب أيضاً في قصده على كونها ربيبة المقاد بلو المناسب هو له شرعاً
الشارح على جملة لا انتفاء هو المفعول جعل المثال الاتي متقبلاً وقال الناصر المفعول هو المقدم وحيث
فالمثال غير متقلب ورده سم بأن ما قاله الشارح صرح به المصنف في منع الموانع وأيضاً لا حاجة إلى
المصنف على مناسبة المقدم لأنها مأخوذة من التعليق (قوله بالأولى) أي بطريق الأولى بأن يكون
نقيض الشرط أولى من الشرط (قوله على عدم الخوف) أي قبل دخول لوقفني لو لم يخف الله أنه لو
فرض أن الله لو لم يهدده على ارتكاب المعاصي لم يفعلها فكيف يفعلها مع تهديد الله له وأوعد عليها وإنما
احتجنا لذلك لأن عدم خوف الله كفر (قوله المقاد بلو) لأنها دالة على انتفاء انتفائه وهو يستلزم ثبوته
(قوله في قصده) أي قصد المرتب ومثله ما يأتي في كلامه ومن هذا القسم كافي المطول قوله تعالى ولو علم الله
فيهم خيراً إلا سمعهم الآية فإنه ليس قياساً اقترانياً وإن كان على صورته وإلا لا ينتج لو علم الله فيهم خيراً التولي
وهو محال إذ لو علم الله فيهم خيراً لم يتولوا بل أقبلوا قال إردن علم عدم الخير سبب عدم الاستماع وقوله ولو
سمعهم لتولوا كلام مستأنف على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه فالمعنى أن التولي حاصل بتقدير الاستماع
فكيف بتقدير عدمه وقد غلط من قال أن الشرطيتين مهملتان وكبرى الشكل الأولى لا بد أن تكون
كلية لو سلم فلا ينتجان إلا إذا كانتا لزوميتين بأن لفظة لو لا تستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني
وإنما تستعمل في القياس الاستثنائي لأنها لا تمتنع الشيء لا تمتنع غيره فكيف يصح أن يعتقد في كلام
الحكيم تعالى أنه قياس اهملت فيه شرائط الانتاج وأي فائدة تكون في ذلك وهل يتركب القياس إلا
لحصول النتيجة بل الحق أن قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيراً إلى آخر ما نقلناه (قوله إجلاله) قال
النجاشي أسباب عدم المعصية أربعة الخوف والجلال والحيا والمجبة وفي الحقيقة السبب واحد وهو عدم
تقرير المعصية وهذه ناشئة عنه قال وهو ما أفادنيه القطب الشعراني (قوله قال أخو المصنف) هو
بهاء الدين صاحب عروس الأفراح (قوله كغيره) من المحدثين كالحافظ عبد الرحيم العراقي وولده أبي
زرعة ويغني عنه ما رواه أبو نعيم في الحلية عن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سالم مولى أبي حذيفة
أن سالماً شديد الحب في الله لو كان لا يخاف الله ما عصاه لكن في استاده ابن أبيه (قوله أنه يريد) أي
بأنه يريد وحذف الجار في مثله مطرد (قوله أنها لابنة أخي) استئناف يبيّن قصد به بيان سبب عدم الحل
(قوله أخى) هو أبو سلمة (قوله الميمن) نعم لعدم كونها ربيبة وقوله المناسب نعم له أيضاً يعني أن انتفاء
كونها ربيبة لا يصلح عدم ترتب الحل عليه من حيث كونه انتفاء فيمن أن المراد من ذلك الانتفاء ما صدق
الانتفاء معه من الخلف وهو كونها ابنة أخي الرضاع (قوله المناسب) نعم جار على غير ما هو والتقدير
المناسب عدم الحل له أي لعدم كونها ربيبة (قوله فيرتب أيضاً) مقدمة من تأخير ومحل قبل قوله
المقاد (قوله في قصده) أي قصد المرتب بالمأخوذ من رتب وهو النبي صلى الله عليه وسلم (قوله المقاد بلو)

بلا قرينة ترجحه (قوله) ولكن لا يظهر حيث لا يمنع الخ) فديقال أن المفعول المطلق إمالة كيد فالمراد كدما هيبة الحدث المدلول

للفعل من حيث هي بقطع النظر عن قلتها وكثرتها فلا عموم حتى ينص عليه وإلا لبيان العدد والنوع ولا قصد حيثئذ للعموم تدبر (قوله على متعقل في الذهن) فالمراد بالموصول الذهني كما في داخل السوق وهذا رأى ابن الحاجب (قوله بمعنى مأخوذاً) لا يناسب ما بعده (قوله على لازم السهو) الأولى حذف لازم (قوله لا يقال الخ) يعني أن التصديق حاصل في أم المتصلة وهو مبنى على سبق التصور فلا معنى لطلبه وهو غير التصور السابق الخ لأنه التصور بوجه ما وما قاله السيد من أن تصور أحدهما على التبيين هو أن يعلم نسبة القيام إلى أحدهما بعينه بعد أن علم نسبته إلى أحدهما مطلقاً فالمطلوب هو التصديق في الحقيقة وأما تصور زيد وعمرو بخصوصيهما فهو حاصل للسائل حال السؤال وإنما المجهول المطلوب عنده نسبة القيام إلى خصوص أحدهما ففيه ان التصديق نسبة القيام إلى خصوص أحدهما لا بد من سبقه بتصور نسبة القيام إلى خصوص أحدهما ضرورة أن متعلق التصديق والتصور واحد تأمل

كناسبته للأول سواء المساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخي من الرضاع والنساء حيث تحدثن لما قام عندهن بأرادته نكاحها جوزن أن يكون حلها من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقوله في حجري على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم في اسمها من أنه درة وبين ما في مسلم عنها كان لاسمى برة فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب وقال لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم بأن لها اسمين قبل التغيير (أو الادون كقولك) فيمن عرض عليك نكاحها (لو انتفت إخوة النسب) بيني وبينها (لما حلت لي) (للا رضاع) بيني وبينها بالآخوة وهذا المثال للأولى انقلب على المصنف سهواً وصوابه ليكون للأدون لو انتفت إخوة الرضاع لما حلت للنسب رتب عدم حلها على عدم أخوتها من الرضاع المبين بأخوتها من النسب المناسب هو لها شرعاً فيرتب أيضاً في قصده على أخوتها من الرضاع المقادبلو المناسب هو لها شرعاً لكن دون مناسبته للأول حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وإنما قال كقولك كذا في الموضوعين لأنه كما قال لم يجد نحوه فيما يشهد به من القرآن وغيره ولكنه غير خارج عن أسلوبه ولو قال بدل المساواة المساوى لكان أنسب بقسميه ولو أسقط لام لما في الموضوعين لو افق الاستعمال الكثير مع الاختصار وقد تجردت لوفياً ذكر من الأمثلة عن الزمان على خلاف الأصل فيها أما أمثلة بقية أقسام هذا القسم فنحو لو أهنت زيدا لآتني عليك أي فيثني مع عدم الإهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤا لربه لأعطاه أي يعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام إلى ما نفدت كلمات الله أي فانتفد مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتني والعرض والتحضيض) فينصب المضارع بعد الفاء في جوابها لذلك بأن مضرة نحو لو تأتني فتحدثني لو تزل عندي فنصيب خير لو تأمر فقطاع ومن الأول فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أي ليت لنا وتشترك الثلاثة في الطلب وهو في التحضيض بحث وفي العرض بلين وفي التني لا طمع في وقوعه (والتقليل نحو) حديد تصدقوا (ولو بظلف محرق)

لأنها لا امتناع ما دخلت عليه وهو هنا في النفي إثبات (قوله كونها) بدل من وصفين (قوله من خصائصه) وإلا فهم يعترفون أن بنت الزوجة لا تحل (قوله ويجمع الخ) مبنى على اتحاد مسمى الاسمين وليس كذلك لأنهما بنتان لامسلة من ابنة سلة زينب ودرة فتكلم بالجمع المذكر مبني على وهم (قوله لا تزكوا) أي لأن في التسمية برة تركية للنفس باعتبار ملح الصفة وإلا فالأعلام لا تدل على شيء زائد على الذات (قوله لو انتفت) أي ثبتت كما هو مفاد (قوله انقلب على المصنف) بأن صار الجواب شرطاً والشرط جواباً (قوله رتب) أي قبل دخول لو وهو مبنى على التصويب الذي ذكره الشارح (قوله أدون) أي أقل أفراداً من حرمة النسب (قوله أخواتها) بالنصب بدل من وصفين (قوله في الموضوعين) وهو قوله لو كان إنساناً لكان حيواناً الخ وقوله لو انتفت أخوة النسب الخ (قوله عن أسلوبه) أي أسلوب ما يشهد به (قوله بقسميه) أي الأدون والمساوى (قوله الاستعمال الكثير) وهو ترك اللام في جواب النفي (قوله هذا القسم) وهو ثبوت التالي إن لم يناف انتفاء المقدم وناسب انتفاءه وقد مثل المصنف للنفين فيبقى المثبتان والمنفي في الشرط والمثبت في الجواب وعكسه وقد تكفل بذلك الشارح لكن الأمثلة المذكورة من المناسب الأولى وحاصل الأقسام اثنا عشر لأن كلاماً من الأقسام الأربعة إما أولى أو مساو أو أدون (قوله لو ترك العبد الخ) في معنى النفي فلذا كان مثلاً لما إذا كان المقدم منفيّاً (قوله كلمات الله) أي معلوماته (قوله وترد لو الخ) أظهر ولم يأت بالضمير لثلاث يتوهم عوده على الشرطية وهنا ليست كذلك (قوله لذلك) علة لقوله فينصب (قوله ومن الأول) أشار به

كذا أورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائي وغيره ردوا السائل ولو بظلف محرق وفي رواية ولو بظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كثير أو قليل ولو بلغ في القلة الظلف مثلا فانه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمل وقيد بالاحراق أى الشيء كما هو عادتهم فيه لأن التي قد لا يؤخذ وقدير ميه آخذه فلا يتنفع به بخلاف المشوى (الثاني والعشرون لن حرف نقي ونصب واستقبال) للضارع (ولا تفيد تأكيد النفي ولا تأييده خلافاً لن زعمه) أى زعم إفاذتهما ذكر كالزعمشوى قال في الفصل كالكشف أى لأكيد نفي المستقبل وفي الانموذج لنفي المستقبل على التأييد وفي بعض نسخه التأكييد والتأييد نهاية التأكييد وهو فيما إذا أطلق النفي قال في الكشف مفراً فقولك لن أقيم مؤكيد بخلاف لا أقيم كافى أى مقيم وأنا مقيم وقوله فى شيء لم أفعله مؤكيد على وجه التأييد كقولك لا أفعله أبداً والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله تعالى لن يخلقوا ذباباً أى خلقه من الاصنام مستحيل مناف لا حوالهم اه وفي قول المصنف زعمه تضعيف لما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأييد في آية الذباب وغيرها ولن يخلف الله وعده من خارج كافى وليتموه أبداً وكون أبداً فيه للتأكييد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأييد عن غير الزعمشوى ووافقه في التأكييد كثير حتى قال بعضهم أن منعه مكابرة ولا تأييد قطعاً فيما إذا قيد النفي نحو فلن أكلم اليوم إنسيا (وترد للدعاء وفاقاً لابن عصفور) كقوله لن تزالوا كذلك ثم لازاً . ت لكم خالداً مخلوداً لجالل وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة في البيت لاحتمال أن يكون خبراً وفيه بعد الثالث والعشرون ما ترد (سمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ما عندكم ينفد وما عند الله باق أى الذى (ونكرة

إلى أن كون لوللتنى في هذه الآية فيه نزاع ولا دليل في نصب فيكون على ذلك لاحتمال أن النصب بالعطف على كرهة على حد . ولبس عبادة وتقرعنى . ولكن التنى هو أقرب وأظهر (قوله في القلة) قد يدعى ان التعليل إنما استفيد من مدخولها لأن الظاهر لف يشعر بالتقليل (قوله للضارع) أى للفظه ومعناه فالنصب باعتبار لفظه والنفي باعتبار معناه التضمنى وهو الحدث والاستقبال باعتبار زمانه فالضمارع مرتبط بالامور الثلاثة قبله (قوله ما ذكر) إشارة إلى انه افرد باعتبار ما ذكر (قوله والتأييد نهاية) أى فلا تنافى بين العبارتين (قوله وهو فيما إذا أطلق) يعنى أن التأييد عند القائل به فيما إذا أطلق النفي ولم يقيد بزمن ونحوه مما ينافى التأييد كما في قوله تعالى فلن أكلم اليوم إنسيا فانها لا تكون في مثل ذلك للتأييد قطعاً كما سيصرح بذلك لكن إطلاق قوله وهو فيما إذا أطلق النفي يوم انه إذا قيد نفي لن بالتأييد كافى قوله تعالى ولن يتموه أبداً تكون للتأييد قطعاً وهو ممنوع فان المفيد للتأييد في الآية ونحوها على الراجح لفظ أبداً وعند الزعمشوى ومن وافقه التأييد مستفاد من لن ولفظة أبداً تأكيد (قوله مفراً) بالكسر حالاً من الضمير فى قال (قوله لا أفعله أبداً) فان التأييد يلزمه التأكييد (قوله ينافى حالى) فيه إشارة إلى أن النفي بن ليس مجرد نفي الوقوع بل مع نفي اللياقة عن غير الزعمشوى كابن عطية فانه قال في تفسير قوله تعالى لن ترانى لو أبقيناه على هذا النفي بمجرد لتضمن أن موسى عليه السلام لا يراه أبداً ولا في الآخرة لكن ورد في الحديث المتواتر أن أهل الايمان يرونه يوم القيامة اه وهو محتمل لان يكون التأييد موضوعاً للغة ولا يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعد ما فى معنى النكرة الواقعة في سياق النفي أى لا يقع منك رؤية لى فيعم النفي كل رؤية مالم يرد ما يخصه وهذا أقرب إلى كلام ابن عطية قاله الكمال ثم لا يلزم من ذلك البناء على الاعتزال من نفي الرؤية فانه قائل بهذا القول على انه معنى لغوى وقد دلت الاحاديث على تخصيصه (قوله وفيه بعد) أى معنى وصناعة أما معنى فلان المستقبل مجهول فلا يتأتى له

موصوفة) نحو مرت بما معجب لك أى بشيء (والتعجب) نحو ما أحسن زيد الخاكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره (واستفهامية) نحو فما خطبكم أى شأنكم (وشرطية زمانية) نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و) الحرفية ترد (مصدرية كذلك) أى زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم أى مدة استطاعتكم و غير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم أى بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ما هذا بشر أو غير عاملة نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله (وزائدة كافة) عن عمل الرفع نحو قلبا يدوم الوصال أو الرفع والنصب نحو انما الله له واحد أو الجر نحو ربما دام الوصال (وغير كافة) عوضا نحو افعل هذا إما لا أى ان كنت لا تفعل غيره فمأعوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب وحذف المنى للعلم به وغيره عوضا للتاكيد نحو فبإرحمة من الله لنت لهم والاصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) فى المسكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحو انه من سليمان (غالبا) أى ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره (وللتبويض) نحو حتى تنفقوا عما تحبون أى بعضه (والثينين) نحو

الاخبار به وأما صناعة فللوزم عطف الانشاء على الخبر وقد يجاب بأن الدعاء مأخوذ من الجملة بتأنيها لا من ان بل هى مستعملة فى الخبر المراد به الانشاء (قوله والتعجب) جعلها قسما برأسها لانه لم يتحقق عنده من أى الاقسام هى فقد قيل أنها موصولة وقيل موصوفة وقيل استفهامية تضمنت معنى التعجب وقيل نكرة تامة وهو الراجح (قوله وما تفعلوا من خير) ما مفعول به بدليل بيانها بقوله من خير (قوله أى مدة استطاعتكم) فما مصدرية ظرفية والمصدر نائب عن اسم الزمان المحذوف المدلول عليه بالقرينة وليس الدال على الزمان هى وإلا كانت اسما ويحتمل انها غير زمانية على انها مفعول مطلق أى تقوى استطاعتكم (قوله قلبا يدوم وصال) فما كافة لا مصدرية بدليل وقوع الجملة الاسمية بعدها فى نحو ه و قلبا وصال على طول الزمان يدوم (قوله أى ان كنت) قال الناصر فى حاشية التوضيح لا حاجة لتقدير كان وجعل ما عوضا عنها بل المعنى ان لا تفعل غيره ورد بان المقصود الدلالة على الاستمرار على عدم الفعل والجزم به وإتمامه على ذلك بكان ونجى ايضا بعد ان يفتح الهزمة ومثاله اما انت منطلقا أى لان كنت منطلقا انطلقت فما عوض عن كان واللام والاصل انطلقت لان كنت منطلقا فقدم المفعول له للاختصاص وحذف الجار وكان للاختصار وجىء بالتعويض وادغم فى النون للتقارب (قوله لابتداء الغاية) أى لابتداء ذى الغاية أو المراد بها المعنى هو المسافة بتأنيها أو الاضافة لادنى ملاسة وإلا فالغاية أمر بسيط لا ابتداء له (قوله والزمان) ظاهره أنها لابتداء الغاية فى الزمان حقيقة وهو مذهب الكوفيين ونقل بدر الدين بن مالك انها مجاز عند البصريين (قوله من أول يوم) ومثله قوله تعالى إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة وقال الرضى ان من فى الايتين بمعنى فى (قوله وغيرهما) أى لحض الابتداء من غير اعتبار زمان أو مكان وأرجعه بعض للكان الحكيم (قوله أى بعضه) إشارة الى ان علامة من التبعية أن يسد بعض مسدها والتبويض فيها لا يتقيد بالنصف فما دونه فلو قال يع من عبيدى من شئت فليس للوكيل ان يبيع جميعهم بل لأن يبيعهم إلا واحدا باتفاق الاصحاب وهذا يناظر الاستثناء فان الغالب استثناء الأقل وإتياء الأكثر ولكن لو قال له على عشرة إلا تسعة صح وجعل مقرا بدم قاله الكمال وفى بعض رسائل ابن كمال باشا أن البعضية المعتبرة فى من هى البعضية فى الاجزاء لا البعضية فى الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبويض فان المعتبر فيه هى البعضية فى الافراد وبه تفارق من التبعية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح ان يكون المحرور بمن قسيرا له ويقع ذلك المحرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا للرجس انه

مانسخ من أية فاجتنبوا الرجس من الاوثان أى الذى هو الاوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم
 فى آذانهم من الصواعق أى لاجلها والصاعقة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يفتش عليه (والبديل)
 نحو ارضيتكم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها (والغاية) كإن نحو قربت منه أى اليه (وتنصيب
 العموم) نحو ما فى الدار من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل)
 بالمهمل بان تدخل على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من
 الطيب (ومرادفه الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى أى به (وعن) نحو قد
 كنا فى غفلة من هذا أى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة أى فيه (وعند) نحو ان تقضى عنهم
 اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا أى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم (الخامس)
 والعشرون من) بفتح الميم (شرطية)

الاوثان ولعشرون انها الدراهم والضمير فى قوله عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجرور بها
 لا يطلق على ما هو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم السكل لا يقع على
 البعض ه فان قلت عشرون من الدراهم فان اشرت بالدراهم الى دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية
 لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فن معينة لصحة اطلاق المجرور على
 العشرين اه ثم ان البعضية المدلولة ان هى البعضية المجردة المنافية للسككية التى ينتظم فى ضمن السككية
 والا لما تحقق الفرق بينهما وبين من البيان من جهة الحكم لما تيسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبه
 فيما اذا قال طلعتى نفسك من ثلاث ما شئت بناء على أن من التبعية عنه والبيان عندهما فلها أن
 تطلق نفسها واحدة او ثنتين ولا تطلق ثلاثا عنده وقالوا تطلق ثلاثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة
 فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولا فى خيفة ان كلمة من حقيقة
 فى التبعية وما للتعميم فيعمل بهما وقد قال فى التلويح بما يدل على ان مدلول من البعضية المجردة
 لا البعضية التى هى اعم من أن تكون فى ضمن السكل أو بدونه اتفاق النحاة على ذلك حيث
 احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله إن الله يغفر الذنوب جميعا الى
 أن قالوا لا يبعد أن يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب
 الجميع لهذه الامة اه ملخصا (قوله مانسخ من أية) ان قدرنا ضميرا كانت مابتدا ولا يقال
 يلزم مجيء الحال من المبتدا لانه مفعول به معنى وان لم يقدر كانت مفعولا مقدا للنسخ (قوله
 والتعليل) ويعبر عنه النحويون بالسببية (قوله وتنصيب العموم) هى من فروع الزائدة فان
 الحرف الزائد يدل على التأكيد والعموم متى أكد صار نصا (قوله والله يعلم المفسد) نظر
 فيه بأن الفصل مستفاد من العامل فان ما ز و ميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب تمييزا فالظاهر ان
 من الآيتين للابتداء أو بمعنى عن وأجيب بأن هذا لا يمنع استفادة الفصل منها فى الآيتين أيضاً
 غاية انه مستفاد من العامل ذاتا ومنها بواسطة لان الحرف لا يفيد بنفسه (قوله أى به) على
 ان الطرف آلة للنظر وان اريد انه وقع ابتداء النظر منه فن لا ابتداء الغاية (قوله وعند ليست
 بمنزاتها من كل وجه) فانها حرف وعند اسم (قوله من شرطية) قال امام الحرمين فى البرهان
 هى إحدى صيغ العموم اذا وقعت شرطا وتناول الذكور والاناث ذهب الى هذا اهل التحقيق
 من أرباب اللسان والاصول وذهب شاذة من أصحاب أى حنفية رحمه الله تعالى الى أنها لا تناول
 الاناث واستمسكوا بهذا المسلك فى مسألة المرأة المرتدة فقالوا فى قوله صلى الله عليه وسلم من
 بدل دينه فاقلوه لا يتناول النساء وانما غرم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب من ومنه
 ومنان ومنون ومتان ومنات قال الشاعر

نحو من يعمل سوءاً يجزيه (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو والله يسجد من
في السموات والأرض (ونكرة موصوفة) نحو مررت بمن معجب لك أي بانسان (قال أبو علي)
الفارسي (ونكرة تامة) كقوله • ونعم من هو في سر وإعلان • ففاعل نعم مستتر ومن تمييز
بمعنى رجلا وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله

وكيف أهرب أمرا أو أراع له • وقد زكأت إلى بشر بن مروان

نعم مذكراً من ضاقت مذاهبه ونعم من الخ وفي سر متعلق بنعم وغير أي على لم يثبت ذلك وقال من موصولة
فاعل نعم وهو بضم الهاء راجع إليها مبتدأ خبره هو محذوف راجع إلى بشر يتعلق به في سر لتضمنه معنى
الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى بشر أيضاً والتقدير نعم
الذي هو المشهور في السر والعلانية بشر وفيه تكلف (السادس والعشرون هل لطلب التصديق
الايجابي لا التصور ولا التصديق السلبى) التقييد بالايجابي ونفى السلبى على منواله أخذ من ابن هشام
سهو سري من أن هل لا تدخل على منى فهى لطلب التصديق أي الحكم بالثبوت أو الاتقاء كما قاله السكاكي
 وغيره يقال في جواب هل قام زيد مثلاً نعم أو لا وتشرکہا في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور ونحو

أتوا دارى فقلت منون أنتم فقالوا الجن قلت عمو ظلاما

هذا من قول الاغنياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والاصول شيئاً ولا خلاف في أن من إذا أطلق
بها شرطاً لم يختص بذكر أو أنى جمع أو وحدان وهذا مستمر في الالفاظ الشرعية والالفاظ المتصرفين في
الحلول والعقود والايان والتعليقات وهو الجاري في تفاهم ذوى العادات متفق عليه في وضع اللغات
فاذا قال القائل من دخل الدار من أرقائي فهو حر لم يختص بالعييد المذكور وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة
أو أنا طيهاتو كيلاً أو أذنا في قضية من التضاي أو ما اغتر به هؤلاء من قول بعضهم من ومنان الخ فهذا أو لا
من شواذ اللغة وليس من ظاهر كلام العرب وإنما أوردته سيئويه في باب الحكاية وبني الجواب على
محركات الخطأ فاذا قال القائل جاء رجل قلت من وإذا قال جاء رجلان قلت منان الخ (قوله
واستفهامية) وقد تشرب معنى النفي فيقع بعدها الاستثناء المفرغ نحو ومن يغفر الذنوب إلا الله وفي
الحقيقة هو من الاستفهام الانكارى بمعنى النفي (قوله ففاعل نعم الخ) هذا على مذهب أبي علي وسياتي
بشرح على مذهب الجمهور (قوله مستتر) يعود على بشر (قوله ومن تمييز) فهى نكرة تامة إذ لم توصف
بشيء (قوله بضم الهاء) أتى بذلك إشارة إلى أن المراد لفظ هو وليست ضمير أو إلا فلا يتوهم عدم ضم
الهاء (قوله خبره هو محذوف) لانه صلة (قوله والخصوص بالمدح محذوف) فان جعل خبر المبتدأ
محذوف قدر هو رابعاً فيكون التقدير نعم هو هو هو بأربعة ضمائر أحدها يعود إلى بشر والثاني رابط
والثالث مخصوص بالمدح والرابع خبر ولذلك قال الشارح وهو تكلف (قوله والمشهور) بيان لمعنى
هو الثانية التي تعلق بها الجار لتضمنها معنى الفعل (قوله على منواله) حال أي حال كون السلبى على منوال
الايجابي مقتضاه فان التقييد بالايجابي يفيد نفي السلبى مفهوماً فهو على منواله في قاعدة حكمه (قوله
سهو) منشؤه التباس مدخولها بالمطلوب بها فتوهم اتحادهما (قوله على منى) أي فلا يقال هل لم يقم
زيد فلا يكون لطلب التصديق السلبى ولكن قد يقال هي الطلب ذلك وإن لم تدخل على منى فانه
يقال في جواب هل قام زيد لا أو لم يقم كما يقال نعم (قوله فهى لطلب الخ) تفريع على الصواب دون
السهو (قوله وتزيد عليها الخ) قال السيد في حواشى المطول القول بان الهمزة في مثل قولك أدبس في الاناء
أم غسل لطلب تصور المستند اليه أو المستند أو غيرهما مبنى على الظاهر توسعاً والتحقيق انها لطلب
التصديق أيضاً فالسائل قد يتصور الدبس والغسل بوجه وبعد الجواب لم يزد له في تصورهما شيء أصلاً

أزيد في الدار أم عمرو وأوفي الدار زيد أم في المسجد فتجاب بمعين بما ذكره بالدخول على منق فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أي حمل المخاطب على الإقرار بما بعد النفي نحو ألم نشرح لك صدرك فيجيب ببلى كما في حديث البخاري بينا أيوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يحكي في ثوبه فناداه ربه يا أيوب ألم أكن أغنيك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لاغنى لي عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم افعل كذا ألم تفعله أي أحق انتفاء فملك له فتجاب بنعم أو لا ومنه قوله

ألا اصطبار لسلى أم لها جلده إذا ألقى الذي لاقاه أمثالي

فتجاب بمعين منهما (السابغ والعشرون الواو) من حروف العطف (مطلق الجمع) بين المعطوفين في الحكم لأنها تستعمل في الجمع بمعنى أو تأخر أو تقدم نحو جاء زيد وعمرو إذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاث وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز واستعمالها في كل منهما من حيث إنه جمع استعمال حقيقي (وقيل) هي (لترتيب) أي التأخر لكثرة استعمالها فيه فهي في غير مجاز (وقيل للمعية) لأنها للجمع والاصل فيه المعية فهي في غير مجاز فإذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملا للمعية والتأخر والتقدم على الأول ظاهرا والتأخر على الثاني وفي المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال

بل يبقى تصورهما على ما كان - فان قيل التصديق حاصل له حال السؤال فكيف يطلبه - أجيب بان الحاصل هو التصديق بان أحدهما مطلقا في الأثناء مثلا والمطلوب في السؤال هو التصديق بان أحدهما معينا كالعسل مثلا في الأثناء وهذا ان التصديقان مختلفان لأنه لما كان الاختلاف اعتبارا تعين المستند اليه في أحدهما وعدم تعينه في الآخر وكان أصل التصديق حاصلًا توسعوا فحكموا بان التصديق حاصل وأن المطلوب هو تصور المستند اليه أو المستند أو قيد من قيوده اه ثم ما ذكره من أن الهمزة تريد على هل يطلب التصور مبني كما قال الدماميني على أن هل مقصورة على طلب التصديق لكن قد قال ابن مالك أن هل قد تأتي بمعنى الهمزة فتعادلها أم المتصلة (قوله فخر عليه جراد من ذهب) المتبادر أنه ذهب على صورة الجراد ويحتمل أنه أراد بالجراد الكثرة أي جراد كثير (قوله لاغنى لي الخ) فآخذة إياه إظهارا للفاقة والحاجة إلى الزيادة من فضل الله تعالى وعلى هذا يحمل حال من أخذ من الدنيا زائدا على حاجته من الأكابر (قوله وقد تبقى) أي في حال دخولها على النفي (قوله أي أحق انتفاء فملك) تحويل للاستفهام عن ظاهره لتلايضع بلا فائدة لان المتكلم نفي الفعل باخباره بلا فائدة في الاستفهام عن ظاهره لتلايضع بلا فائدة (قوله فتجاب) أي الهمزة بنعم أو لا لان المسؤول عنه تصديق (قوله ومنه) أي من بقاء الهمزة على الاستفهام (قوله إذا ألقى) قال السكالك ينشده بعضهم بالتشوين وهو تصحيف صوابه إذا بغير تشوين ظرف مستقبل (قوله لاقاه أمثالي) أي من الموت عشقا (قوله من حروف العطف) نبه به على أنه ليس الكلام إلا في العاطفة لا في غيرها (قوله لمطلق الجمع) قال في البرهان اشتهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصير إلى أن الواو للترتيب وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنها للجمع وقد زل الفريقان ثم قال بعد الرد عليهما فإذا مقتضى الواو العطف والاشتراك وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب قال فان قيل إذا قال الزوج التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت واحدة ولم تلحقها الثانية ولو كانت الواو تقتضي جمعا للحقت الثانية كما تطلق تطلقتين إذا قال لها أنت طالق طلقتين قلنا السبب في أن الثانية لا تلحقها أن الطلاق الثاني ليس تفسير الصدر الكلام والاول تام فبانت به وإذا قال أنت طالق طلقتين فالقول الأخير بعد استكمال الكلام الاول في حكم البيان له فكان الكلام بآخره (قوله حذرا من الاشتراك) ان قيل بوضعها لكل واحد على حدته وقوله والمجاز أي ان قيل بالوضع لاحدها (قوله من حيث إنه جمع) في قوة قوله من حيث تحقق الكلي فيه (قوله على الاول) أي على أنها للقدر المشترك (قوله قال)

(قول الشارح بين المعطوفين

في الحكم) هذا في المفردات

ونحوها من الجمل التي لها عمل

من الأعراب أما في الجمل

التي لا عمل لها فهي فيها

لإفادة ثبوت مضمون

الجلتين لان مثل قولنا

أكرم زيد ضرب عمرو

بدون العطف يحتمل

الاضراب والرجوع عن

الاول فلا يفيد ثبوتها

بخلاف ما إذا عطف نص

على ذلك الشيخ عبد القاهر

ونقله عن السعد في حاشية

العضد ولعل الشارح أراد

بالحكم ما يشمل حكم المتكلم

وهو إيقاع مضمون الجلتين

(قول المصنف وقيل هي

لترتيب) يرده قائل زيد

وعمره إلا ان يقال أنه

مجاز وقوله وقيل للمعية

يرده نحو قولك سيان

قيامك وقعودك إلا أن

يقال أنه مجاز وبعد ذلك

نقول الاصل في الاطلاق

الحقيقة ولا دليل على أن

ذلك معدول عن الاصل

الامر

(قول الشارح وهو نفسى) قدمه لانه الاصل كاسياني ثم ان النفسى واللفظى قسان من الكلام النفسى واللفظى (قول المصنف ام ر) مراده لفظ امر على زينة المصدر وقرأ (٤٦٢) مفككا أى غير اهيئته ليعلم أن المراد هذا اللفظ فلفظ امر زنة المصدر يطلق

لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد (الامر) أى هذا مبحثه وهو نفسى ولفظى وسيأتى ان (امر) أى هذا اللفظ المنتظم من هذه الاحرف

أى المصنف فى منع الموانع (قوله لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق الخ) فان الجمع المقيد بالاطلاق أخص من مطلق الجمع وقد سرى له ذلك من قول الفقهاء الماء المطلق أخص من مطلق الماء وهو اصطلاح لهم وفى اللغة مؤدى العبارتين واحد فان مطلق الماء ومطلق الجمع من إضافة الصفة للوصف لا للتقييد بعدم القيد والحاصل أنه لا فرق بين مطلق الجمع والجمع المطلق سوى ما تفيده الإضافة من نسبة الأول إلى الثانى والتوصيف من نسبة الثانى إلى الأول والمآل واحد وهو سلب القيد عن الجمع الذى هو مدلول الواو وذلك لأن مفهوم الاطلاق أمر سلبى ضمنى فلا يفيد إلا سلب الشئ عن الشئ سواء كان مقدما أو مؤخرا ولهذا استعملوه فى مقام السلب فقالوا الجمع المطلق والمنفعل المطلق والماهية المطلقة إلى غير ذلك (قوله أى هذا مبحثه) يحتمل أن يكون إشارة إلى أصل التركيب وإن الأصل هذا مبحث الامر فأورد المسند إليه إشارة زرا لكلى تعيينه ومزيدا تضاحه وأنه بلغ من الظهور بحيث أنه أشير إليه بما هو للبحسوس المشاهد ويحتمل أن يكون تقدير الخبر وأنه هذه الجملة فالرابط اسم الإشارة والمحدث عنه الامر لانه موضوع المباحث الآتية فينبغى أن يكون موضوع الترجمة فهو المقصود بالحكم والمبحث مكان البحث أى إثبات المحمولات للوضوعات ومكانه القضية والتعبير بالمفرد مع أن ما يأتى مباحث متعددة لشدة الارتباط بجملة الواحدة كما قالوا فى المنطق أنه آله قانونية (قوله أى هذا اللفظ المنتظم الخ) إشارة إلى أن المراد به فى كلام المصنف نفس اللفظ لا مسماه وبين ذلك أيضا بقوله ويقرأ على صيغة الماضى حيث لم يقل ويقرأ ماضيا للإشارة إلى أنه ليس ماضيا حقيقة لانعدام الهيئة التى هى أحد جزأى الفعل إذ المقصود المادة وهى حروف ام ر ثم ان هذا صريح فى قرأته ماضيا ولا ينافيه قول المصنف حقيقة فى القول ولا قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعل إذ المعنى المصدر المنتظم من هذه المادة حقيقة فى القول ويعبر عنه أى عن ذلك المصدر بصيغة افعل أى حيث يقال افعل للامر خلافا لما يفهمه كلام سم من ان ما ذكر يدل على أنه يقرأ بصيغة المصدر وصرح به بعض من كتب مقلدا له فى ذلك حيث قال ام ر يقرأ بصيغة المصدر بدليل قول المصنف حقيقة لأن الذى هو حقيقة فيه إنما هو أمر المصدر فقول الشارح ويقرأ بصيغة الماضى احتمال آخر مقطوع النظر فيه عن كلام المصنف اه وهو عجيب منهما كيف يذكر الشارح هذا الاحتمال الذى لا يقتضيه كلام المصنف ولا يريد به زعمهما ويترك ما هو بضده من شرح كلامه ويأبى أن يدعى هذا الاحتمال يكون المعنى ويقرأ لافى كلام المصنف وما أراد به وأى دليل على هذا التقدير وما هو إلا صرف للكلام عما هو صريح فيه لا يدل عليه ولا يقتضيه والسر فى تفكيك حروفه الإشارة إلى أن هذه المادة متى تحققت فى أى تركيب محل الجريان الخلاف الآتى باعتبار المصدر الذى منه اشتقاقها وإن كان المقصود ههنا المصدر ولذلك أخبر عنه بقوله حقيقة فى القول فظهر اتجاه قول الشهاب عميرة أى اللفظ المنتظم سواء كان ماضيا أو أمرا أو مصدرا وسقوط استظهار سم منعه ولذلك أخلاه عن السند ثم ان التفكيك فى الخط ظاهر وأما فى اللفظ فباعتبار قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط الحروف بعضها ببعض ويقرأ ضبط بالفوقية وبالتحتية مضارعا مجهولا فضميره على الأول يعود لحروف ام ر وعلى الثانى لقول المصنف ام ر والمآل

على نفس صيغة افعل صادرة من القائل وعلى التكلم بالصيغة والمراد هنا المعنى الأول وأما الثانى فهو المشتق منه أمر ويأمر وغيرهما وذلك كما كان القول يطلق بمعنى القول ويعنى المصدر كذا فى التلويح وبه يعلم ان ام ر لا يتناول الأفعال إذ الكلام ليس فى ذلك مع منافاة قول الشارح يعبر عنه بصيغة افعل إذ أمر ويأمر معناه قال أو يقول افعل لا بصيغة افعل (قوله أى الدال على القول مقتضى الخ) تقدم عند قول المصنف فان اقتضى الخطاب الخ تحقيق معنى نسبة الاقتضاء للخطاب بما لا مزيد عليه فارجع إليه (قوله الدال بالوضع) أى هيئته دون مادته كأن الماضى وغيره كذلك بخلاف نحو اوجبت فان حقيقته الاخبار قاله السعد فى حاشية العصد وقوله وان تركته عاقبتك لعله لزيادة البيان (قوله قلت قد يقال الخ) لا معنى له بعد ما تقدم بل هو عينه (قوله كل ما يدل على الامر من صيغة) بناء على ما سبق له وهو باطل اذ كيف يتأتى الخلاف فى اسم الفعل

كصه والمضارع المقرون باللام فانه لا قائل بأن ذلك مجاز فى الفعل إلى آخر الأقوال وقوله كما سينبئ عليه الشارح أى فى المسئلة الآتية لكن لا يلزم من كون الصيغة تخصه أن يكون ام ر حقيقة فيها تامل وتدبر

المسماة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككا (حقيقة في القول المخصوص) أى الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ماسياتى ويعبر عنه بصيغة افعل نحو وأمر أهلك بالصلاة أى قل لهم صلوا (مجاز في الفعل) نحو وشاورهم فى الأمر أى الفعل الذى تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الأمر إلى الذهن والتبادر علامة للحقيقة (وقيل) هو (للقدر المشترك) بينهما كالشيء حذر أن الاشتراك

واحد (قوله المسماة) فسمى امر لفظه ومسمى هذا اللفظ ألفاظاً أيضاً هى صل وصم ونحوها ومسمى هذه الأفعال طلب أحداثها المشتقة منها لا الوجوب أو الندب كما قال سم لانه من عوارضها ولذلك اختلف فى افادتها ما ذكر حتى توقف فيه جماعة على ماسياتى ولو كان الوجوب مسماها مثلاً لما اختلف فيه تأمل (قوله حقيقة فى القول) فدلوا اللفظ لفظ كما سمعت (قوله اقتضاء فعل الخ) فيه انه يشمل صيغة الاستفهام لانه لطلب الفهم أى العلم وأجيب بأن ههنا قيداً ملاحظاً أشار له الشارح بقوله ويعبر عنه الخ فيكون التقدير اقتضاء فعل معبراً عنه بلفظ افعل (قوله ويعبر عنه) أى عن القول لانه المحدث عنه وان احتمل رجوعه للاقتضاء يكون الصيغة مدلول القول لكنه خروج عما الكلام فيه ولا يدخل فى ذلك الخبر المستعمل فى الانشاء نحو أوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك لان دلالة على الطلب غير وضعية وإنما هى مجاز فلا يسمى ذلك أمراً (قوله بصيغة أفعل) المراد به كل ما فيه دلالة على الطلب فيدخل اسم الفعل كصه والمضارع المقترن باللام كقوله تعالى لينفق ذو سعة (قوله أى قل لهم الخ) فالمراد بالامر صيغته (قوله مجاز فى الفعل) من استعمال اسم الدال فى المدلول بعلاقة التعلق فان قيل هو مجاز فى غير الفعل كالشأن والصفة والشيء كما سياتى فى الشرح فالجواب ان تخصص الفعل بالذكر لقوة القول بالمجاز فيه (قوله وشاورهم فى الامر الخ) قد استدل أيضاً بقوله تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما أمر فرعون برشيذ القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد والاصل فى الاطلاق الحقيقة وأجيب بأن المراد بالامر فى الآيتين بمعنى الشأن مجازاً إذ حمله على الشأن فى الثانية أشمل من الفعل وفى الاولى لو أريد الفعل لزم اتحاد أفعاله تعالى وحدوث الكل دفعة كلمح بالبصر وهو باطل (قوله وقيل هو للقدر المشترك) قال الكمال هذا القول لا يعرف فى كتب الاصول التصريح بنسبته إلى أحد وإنما جوزه الآمدى فى معرض المنع الدليل القول بالاشتراك بين القول المخصوص والفعل قال ثم أورد الآمدى على ذلك إيرادات وأجاب عنها فأشعر ذلك بأنه يرخصه اه وأقول الاشعار ممنوع لان المناظر لا يلتزم طريقة لان الغرض الزام الخصم ولو بما لا يقول به الملزوم بل المدار على اعتراف الخصم بالمقدمة وقول سم انه يكنى فى حكاية المصنف له ارتضاء الآمدى ضعيف جداً وأضعف منه قوله يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقد تكرر مثل هذا ونبها على أنه غير مقبول فى مقام المناظرة تأمل (قوله كالشيء) أل عهدية أى الشيء المخصوص الذى هو مفهوم أحد الامرين أو الفعل لسانياً أو غيره فلا يرد ما يقال ان الشيء عام لهما ولا غيرهما والقدر المشترك هو أخص أمر مشترك بينهما كالجنس القريب وهو الحيوان بالنسبة للانسان والفرس لا مطلق الجسم لشموله الجماد أيضاً ثم انه على القول بوضعه للقدر المشترك يكون متواطئاً ويرد عليه أنه عند إطلاق لفظ الامر يسبق إلى الفهم القول المخصوص ولو كان مشتركاً معنى لم يفهم منه لان الاعمال لا يدل على الاخص ولا شك فى دلالة هذا على نفي الاشتراك اللفظى أيضاً ولا لتبادر الآخر على أنه مراد أولم يتبادر شيء من المعنيين على أن القول بالاشتراك المعنوى بما يخالف الاجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ما صدق عليه الموضوع له تدبر (قوله حذر من الاشتراك) أى ان قيل بوضعه لكل واحد على حدته وقوله

أهلك) يعنى من الامثلة التى أطلق فيها امر على القول حقيقة وأمر أهلك فان أمر الذى معناه متكلم بصيغة الأمر مشتق من الأمر المصدر الذى معناه التكلم بالأمر الذى هو صيغة أفعل فأمر معناه تكلم بصيغة الامر وهى صلوا فقد تضمن ذلك إطلاق الأمر الذى اشتق منه أمر على صلوا من جهة الحدث والمادة فاطلق امر على المقول فهو مثال لإطلاق الامر على القول بمعنى المقول حقيقة وبه يتضح مراد المحشى تدبر (قول المصنف وقيل للقدر المشترك) يرد عليه سواء كان المشترك مفهوماً أحدهما أو الشيء ونحوه أنه يخالف للاجماع على أن الامر يطلق حقيقة على خصوص القول المخصوص وانه على الثانى يتناول النهى فانه داخل فى الشيء لكن قال الآمدى لاضمير فيه فانه يتناوله قول أنى الحسين وهو الرابع أيضاً تدبر (قول الشارح كالشيء) أدخل بالكاف مفهوم أحدهما فانه قيل فى القدر المشترك بكل منهما (قوله فيقال فى

والجواز فاستعماله في كل منهما من حيث ان فيه القدر المشترك حقيقى (وقيل هو مشترك بينهما قيل وبين الشأن والصفة والشيء) لاستعماله فيها ايضا نحو انما امرنا لشيء إذا أردناه أى شأنا * الأمر ما يسود من يسود * أى لصفة من صفات الكمال * الأمر ما جدد قصير أنفه * أى لشيء والأصل في الاستعمال الحقيقة واجيب بأنه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولقطة قيل بعد بينهما ثابتة في بعض النسخ وبها يستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر منه بين الخمسة ويؤخذ من قوله حقيقة في كذا حد اللفظى به وأما النفسى وهو الأصل أى العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه) أى على السكف (بغير) لفظ (كف)

والجواز إن قيل بوضعه لأحدهما وقد نوقش هذا التعليل بأن الحمل على الوضع للقدر المشترك إنما يكون أولى من المجاز والاشتراك إذ لم يعم دليل على أحدهما وقد قام دليل على كون الأمر مجازا في الفعل وهو تبادل القول المخصوص دونه ولو لم يقيد بذلك لا دى إلى ارتفاع المجاز والاشتراك لا مكان حمل كل لفظ يطلق لمعنيين على أنه موضوع للقدر المشترك بينهما وهذه المناقشة مأخوذة من العضد ولم يتعرض لها الشارح استغناء عنها بسياق هذا القول بصيغة التريض وقس على هذا ما أشبهه بما لم يتعرض الشارح لرد من الأقوال الضعيفة (قوله من حيث ان فيه الخ) أى لا من حيث خصوصه ولا كان مجازا (قوله وبين الشأن والصفة الخ) الفرق بين الثلاثة أن الشأن أخص فانه عبارة عن الصفة العظيمة والصفة أعم منه والشيء أعم منهما لشموله الذات أيضا (قوله لاستعماله فيها أيضا) أى كما استعمل في الاثنين (قوله لا ما يسود) عجز بيت وصدره * عزمت على إقامة ذى صلاح * (قوله أى لصفة من صفات الخ) فيه إشارة إلى أن التذكير في أمر للتعظيم (قوله والأصل في الاستعمال الحقيقة) مرتبط بقوله لاستعماله فيها فهما مقدمتان منتجتان المطلوب (قوله بأنه فيها) أى في الثلاثة مجاز لما مر من تبادل الذهن إلى القول (قوله خير من الاشتراك) لأن الأصل عدم تعدد الوضع فحمل كون الأصل في الاستعمال الحقيقة إذ لم يعارضه معارض كلزوم الاشتراك وقد عارضه أيضا التبار (قوله كما تقدم) أى في مبحث المجاز (قوله بين الخمسة) متعلق بالماء منه لتضمنها معنى الفعل أى الاشتراك ففيه أعمال ضمير المصدر (قوله ويؤخذ الخ) تمهيد لقول المصنف وحده اقتضاء الخ وأفاد به أن المحدث عنه فيما سبق هو الأمر اللفظى لأن ما ذكر من الخلاف في كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل أو مشتركا بينهما الخ إنما يتأتى فيه وأصرح منه القول بأنه للقدر المشترك إذ معناه أنه موضوع له والموضوع هو اللفظ فليس في كلام المصنف تعرض للأمر النفسى وقول الشارح في الترجمة وهو نفسى ولفظى لا يقتضى ذلك لأنه قاله في الأمر الواقع ترجمة وليس هو المحدث عنه إذ التراجع منفصلة عما قبلها وما بعدها ولا لآتى بدل الأمر بالضمير (قوله حد اللفظى به) أى فيؤخذ تعريف الأمر النفسى منه ضمنا بأنه قول دال الخ وإنما اكتفى بذلك في حده دون النفسى فصريح بتعريفه اعتناء بشأنه كما أشار لذلك الشارح بقوله وهو الأصل الخ ففيه إيماء إلى الاعتذار عن المصنف في ترك التصريح بتعريف اللفظى دون النفسى (قوله أى العمدة) أى المعتمد عليه في الأحكام لأن التكليف بالأمر النفسى واللفظى دليل عليه ولذلك اختلف باختلاف اللغات (قوله وحده الخ) صريح كلام الشارح أنه حد الكلام النفسى فيرد عليه أنه لم يتقدم له ذكر إذ المحدث عنه سابقا هو اللفظى كما علمت فيجواب بأن فيه استخداما حيث ذكر الأمر أو لا بمعنى اللفظى وأعاد عليه الضمير بمعنى النفسى فوقع في سم وتابعه فيه غيره استظهار أن الأمر فيما سبق عام للفظى والنفسى لقول الشارح وهو لفظى ونفسى ليس بشيء كما يعلم بالتأمل فيما سبق واحتمال رجوع الضمير للأمر السابق بعيد غاية البعد تأمل (قوله فعل) المراد به ما يعم القولى والجنانى والأركانى فليس المراد ما هو من مقولة

الشارح فيما مر ويعبر عنه الخ أى في لغة العرب ومن هنا يؤخذ نكتة أخرى لاقتصار المصنف كغيره على التصريح بمحد النفسى زيادة على أنه العمدة وهي عدم اختلافه بالأوضاع واللغات ليعلم أن اللفظى ما يدل عليه من أى لغة كانت وفي قول الشارح ويؤخذ الخ اعتراض على من قال أنه ترك حد اللفظى بمرّة

(قول المصنف بغير كف) وهو ما دل عليه بصيغة النهي نحو لا تضرب فهو خارج لأنه كف عن فعل آخر فليس مطلوب بالذاته بل من حيث أنه حال من أحوال غيره وهو الضرب بخلاف كف ولو قلت عن الزنا فإنه لم يزل مطلوباً بملاحظة ذاته والخصوصية لتمامه من المتعلق دون الصيغة فالمراد بالكف المدلول عليه بالغير ما لا يلاحظ ذاته . ومن هنا تبين وجه كون مدلول الأمر الإيجاب والنهي التحريم فإن الإيجاب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والتحريم طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن الفعل أي المنع منه فليتأمل (قول الشارح وسمى مدلول كف الخ) حاصل مراده بذلك هو ما قاله العضد وبينه السعد وهو أن الإضافة معتبرة بناء على أن قيد الحثية لا بد منه في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات وكثيراً ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد أن كف مدلوله اقتضاء فعل من حيث تعلقه بفعل وتحريم فعل من حيث تعلقه بالكف عن فعل لكن سمي مدلوله أمر (٤٦٥) دون أن يسمى نهياً لأجل تلك

الموافقة هذا غاية الترجيح له ويرد عليه أن الشق الثاني إنما هو مفاد المتعلق دون صيغة الأمر فتدبر (قوله لخروج اقتضاء الصوم الخ) فيه أن صوموا بما رادف كمال المشار إليه بقول الشارح ومثله مرادفه كترك (قوله وعندى الخ) نص على هذا السعدى حاشية شرح العضد حيث قال وأما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف أي مدلول عليه بغير كف فلا يرد (قوله وأورد أيضاً أنه يتناول الخ) أجاب عنه السيد وحققه عبد الحكيم بما حاصله أن المطلوب بالاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا

فتناول الاقتضاء أي طلب الجازم وغير الجازم لا ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أي لا تفعل فليس بأمر وسمى مدلول كمالها موافقة للدال في اسمه ويحد النفس أيضاً بالقول المفتضى لفعل الخ وكل من القول والامر مشترك بين اللفظي والنفسي الفعل فقط لأن المطلوب بالأمر ما يكون مقدوراً بتحصيله سواء كان من مقولة الفعل أو لا كما ذكره غير واحد من المحققين بل ما يشمل المجرى الذهني كأي علمي وفهمي فإن المقصود منه تحصيل الفهم والعلم للأمر أي حصول صورة في ذهنه وبهذا يشكل الفرق بينه وبين الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي الفهم على النحو المذكور وتحقيق الغرض أن الغرض في الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي وإن كان ذلك مستلزماً للاتصاف بصورتها وذلك لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا أن يحصل المخاطب في ذهنه تلك النسبة إثباتاً أو نفياً والغرض من الأمر اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه في بعض الأوامر بواسطة كونه أثر لحدث لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن كأي فهمي فإن معناه اطلب منك تفهماً واقماً كما أن اضربني اطلب منك ضرباً واقماً على ألا ان التفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاء لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن بل من حيث أنه أثر التفهم كما أن حصول الضرب اقتضى حصول أثره في الخارج وهو الالم لحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم أفاده السيد الكوفي في حواشي الرازي على الشمسية (قوله فتناول) أي الحدوم مفعوله الاقتضاء والجازم وغير الجازم نعت وضبط الاقتضاء بالرفع على أنه فاعل ومفعوله الجازم وغير الجازم ثم إن هذا التعميم ظاهر في النفس وأما اللفظي فتناوله لغير الجازم مبنى على أن صيغة افعّل ليس حقيقة في الوجوب وهو ضعيف كما يأتي (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب فيه أعمال المصدر بعد وصفه (قوله موافقة للدال) لما كان مدلول كف ولا تفعل واحداً يدل عليه تارة بلفظ كف ويسمى امر أو تارة بلفظ لا تفعل ويسمى نهياً به الشارح على مناسبة التسمية وهي توافق الدال والمدلول فقوله موافقة للدال وهو لفظ كف واسمه هو الأمر (قوله ويحد النفس أيضاً) أي كما يحد بالاقتضاء المذكور وهو بمعنى حد المصنف فإن المراد بالقول النفس واقتضاءه تعلقه والاقتضاء تعلق الطلب بالفعل (قوله وكل من القول والامر الخ) به هذا على أن ما اقتضاء كلام المصنف هنا من الأمر حقيقة في اللفظي

(٥٩ - عطار أول) حصول النسبة إثباتاً أو نفياً في ذهنه ومجرد الحصول ليس علماً أن العلم بقيامها بالذهن فهو ليس

فعلاً وإن استلزم الاتصاف بصورتها الذي هو فعل فظهر أن المطلوب بالاستفهام ليس الفهم ولا التفهم بل مجرد الحصول بخلاف فهمي وعلمي فإن الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه إلا أنه لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن فإن معناه اطلب منك تفهماً واقماً على والتفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاء من حيث أنه أثر التفهم لحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم فظهر أن المطلوب في فهمي الفعل دون ذلك فإن الحصول وإن كان أثر التحصيل لكن ليس مطلوباً بل المطلوب أثره قال السيد وهذا الفرق دقيق يحتاج إلى تأمل صادق مع ترفيق المي اه وبمض الناظرين لم يوافق فقال ما قال (قوله خلاف ما اختاره الخ)

هما قولان مشهوران وإنما كان (٤٦٦) التحقيق انه مشترك لئلا يلزم صحة نفي القرآن حقيقة عن اللفظ (قول

على قياس قول المحققين في الكلام الآتي في مبحث الاخبار (ولا يعتبر فيه) أي في مسمى الامر نفسياً أو لفظياً حتى يعتبر في حده أيضاً (علو) بأن يكون الطالب على الرتبة على المطلوب منه (ولا استعلاء) بأن يكون الطلب بعظمة لاطلاق الامر دونهما قال عمرو بن العاص لمعاوية

أمرتك أمراً جازماً فصيتني . وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

هو رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت فلم يدب ابن هاشم على بن أبي طالب رضى الله عنه ويقال أمر فلان فلاناً برفق ولين (وقيل يعتبران) واطلاق الامر دونهما مجازي (واعتبرت المعتزلة) غير أبي الحسين (وأبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلوي وأبو الحسين) من المعتزلة (والامام) الرازي (والآمدى وابن الحاجب الاستعلاء) ومن هؤلاء من حد اللفظ كالمعتزلة فانهم ينكرون الكلام النفسي ومنهم من حد النفس كالآمدى (واعتبر أبو علي وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلوي (ارادة الدلالة

والنفسى مخالف لما اختاره في مبحث الاخبار من أن الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة في النفسى مجاز في اللفظى قاله زكريا (قوله على قياس الخ) هذا يقتضى ان اشتراك الامر بين النفسى واللفظى ليس منقولا مصرحاً به وقد صرح القراني في شرح المحصول بنقله وتضمنه كلام الآمدى وغيره اه كمال (قوله في الكلام) أي الذي الامر أحد أقسامه (قوله ولا يعتبر فيه) من فوائد ذلك الجواب عما عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما اتفق فيه العلوي والاستعلاء أو أحدهما مع أنه ليس بأمر لا اعتباراً له أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه فدخل ما اتفقا أو أحدهما فيه صحيح لانه مرافده وهذا أشار الشارح بقوله حتى يعتبر في حده أيضاً (قوله نفسياً ولفظياً) لا يخفى انه ذكر في المخالفين المعتزلة وهم ينكرون الامر النفسى لانكارهم الكلام النفسى وإنما كلامهم في الامر اللفظى والذي أخرج الى التعميم ذكر المجتزئة مع المخالفين من المصنف ولعله لم ينبه على تخصيص كلام المعتزلة بالامر اللفظى لثبوت انكارهم النفسى قال في فصول البدائع ومن انكر الكلام النفسى كالمعتزلة لم يمكنهم تعريفه بالطلب اه (قوله قال عمرو بن العاص) دليل على عدم اعتبار العلوي ومعلوم ان عمر من أتباع معاوية فليس عنده علو ولا استعلاء وقيل فيه استعلاء مجاز الفوله فصيتني وبما استدلل به أيضاً ما حكاه الله سبحانه عن فرعون بقوله ما ذاتاً أمر ون مخاطباً قومه فانه أطلن الامر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء وأجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمراً وقد دفع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة (قوله ويقال) أي في اللغة وهو دليل لعدم اعتبار الاستعلاء (قوله ارادة الدلالة باللفظ الخ) قال في البرهان ثم ان من أصلهم يعنى المعتزلة ان اللفظ الذي ذكره وينهوا به على أمثاله إنما يكون أمراً بثلاث ارادة الالفاظ وجود اللفظ والارادة الثانية تتعلق بمحل اللفظ أمر أو الثالثة تتعلق بامثال الأمور المخاطب بالامر قال وهذا مذهب البصريين بصيغته الثنية يعنى بهما أبا علي وابنه قال الرضى ويحترز بالاولى عن التائيم والثانية عن نحو التهديد والثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي اه وفي فصول البدائع انه اشترط بمجموع الارادات الثلاث لتحقيق ماهية الامراه فلعل اقتصار المصنف على ما ذكر لما قاله في منع الموانع ان محل الخلاف إنما هو في ارادة الامثال وأما ارادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين وأما ارادة احداث الصيغة فهي شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق اه وبمقتضى ما قرره في منع الموانع يكون كلامه هنا غير موافق له ولما نقل عن المعتزلة فلو أبدل قوله ارادة

الشارح لاطلاق الامر دونهما) أي اطلاقاً شائعاً وهو كاف في اثبات اللغة فالقول بالمجاز ممنوع لانه خلاف الاصل قاله السعد (قول المصنف وابن الحاجب) قال السعد إنما اعتبر الاستعلاء ليكون أمراً اتفاقاً لأنه يشترطه (قول المصنف واعتبر أبو علي وابنه) في منهاج البيضاوى وشرحه للصفوى واعترف أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكنهما شرطاً الارادة في دلالة صيغة الامر على الطلب وفي شرح المقاصد المعنى الذي يجده الانسان في نفسه ويدور في خصله ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجرى على موجب هو الذى تسميه كلام النفس وربما يعترف به أبو هاشم ويسميه الخواطر انتهى فعلم ان أبا هاشم إنما خالف في كونه كلاماً نفسياً وجعله خواطر تخطر بالنفس لا كلاماً له ويلزم ان يقول ان ذلك في القديم قديم لمنع المعتزلة قيام الحوادث به وان لا يورد عليه مثل ما أورده المعتزلة على قدم الكلام مما هو مبسوط مع رده في الموقف

والمقاصد وغيرها وبهذا ظهر اندفاع الشكوك التي أوردها الناظرون هنا (قوله ولو قال الخ) لو قال ذلك لم يكن له معنى إلا بان يراد إرادة طلب المأمور به من اللفظ إذ لا معنى لإرادة عينه (قول (٤٦٧) الشارح لان كل عاقل يفرق الخ) أي

يتعقل ذاتيهما مفرقا بينهما وإن لم يمارس الحدود والرسوم كذا يؤخذ من شرح المنهاج للصغرى فاندفع ما في الحاشية (قول الشارح ولم يرد منه لا متناه) اعلم أن تخلف المراد عن الإرادة جائز عندهم لأنهم يقولون أن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وليس ذلك بنقص لأنه أراد وقوع ذلك منه زغبة واختيارا لا كرها واضطرارا ولما كان ذلك بين البطلان لما يلزم عليه من وقوع مراد العبد دون مراد الله جل وعلا وكفى به نقصا لم يلتفت إليه الشارح رحمه الله (قول المصنف مسألة القائلون بالنفس الخ) يفيد أن من فاه لم يقع منه خلاف مع أن صيغة أفعل تستعمل عنده للإيجاب والتدب وغيرهما فإن أريد حصول الفعل مع المنع عن الترك فهو إيجاب وإلا فتدب الخ * فان قيل لا طلب عندهم حتى يقع فيه خلاف * قلت يقع في الوجوب والتدب وغيرهما أي إرادة الفعل مع المنع من الترك وعدمه ولعلمهم اتفاقا على الاشتراك

باللفظ على الطلب) فإذا لم يرد به ذلك لا يكون أمرا إلا أنه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا يميز سوى الإرادة قلنا استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار إرادته (والطلب بديهي) أي متصور بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبدية بينه وبين غيره كالأخبار وما ذاك إلا لبداهته فاندفع ما قيل من أن تعريف الأمر بما يشتمل عليه تعريف بالآخى بناء على أنه فطري (والأمر) المحدود باقتضاء فعل الخ (غير الإرادة) لذلك الفعل فإنه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان ولم يرد منه لا متناه (خلافا للمعتزلة) فيما ذكر فأنهم لما أنكروا الكلام النفسي ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا أنه الإرادة (مسئلة القائلون بالنفس)

الدلالة بإرادة الامتثال لتطابق الكلامان وتم الاعتذار تأمل وفي البرهان فان قيل ما أنكروا منهم يلزمكم مثله في العبارة عن الأمر القائم بالنفس فقد يلفظ اللفظ بقوله أفعل وهو يقي حكاية وقد يلفظ وهو ينتجى تعبير عن الأمر القائم بالنفس فكيف يقع اللفظ عبارة عن الأمر وما ترددين جازين لا يختص بأحدهما إلا بإرادة فلم يصير اللفظ عبارة عن الأمر قلنا المسلك الحق عندنا في ذلك أنه لا بد فيه من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعرا بالأمر القائم بالنفس ولكن ليس اللفظ فيه صيغة وإنما يحصل الأشعار بقرائن الأحوال ولو هدى المعتزلة لذلك لما ارتبكوا في مذاهيمهم (قوله على الطلب) أي الإرادة ولا فاهم ينكرون الكلام النفسي وبهذا تعلم أنه كان يكفي الإقتصار على الإرادة (قوله فلا حاجة الخ) أي يكفي أن الصيغة إذا أطلقت تنصرف إليه فان استعمال الصيغة في التهديد مجاز (قوله لان كل عاقل الخ) فيه أن بداهة الفرق بينه وبين غيره إنما تفيد بداهة التصور ولو بوجه ما وذلك لا يستلزم بداهة الحقيقة بحيث يكون معلوما بكنه الحقيقة (قوله بما يشتمل عليه) أي على الطلب المعبر عنه بلفظه كإي تعريف أبي على وابنه أو بالاقتضاء كإي تعريف المصنف ووجه الاندفاع منع كون الطلب آخى بل منع كونه نظريا لقول المصنف أنه بديهي (قوله تعريف بالآخى) فيه أن النظرية لا تنقيد كونه آخى من الأمر إذ غاية ما تفيد خفاءه في نفسه فكان الأولى أن يقول بالآخى أو المجهول (قوله بناء على أنه) أي الطلب نظري (قوله أمر من علم أنه لا يؤمن) وفائدة الأمر حيث لاظهار الشقاوة السابقة له ولا يسأل عما يفعل (قوله لا متناه) يحتتمل أن المراد بالامتناع العدم أي ولو أراد له وجوده يحتتمل أن المعنى لكونه متمتع بالحصول لا تتعلق به الإرادة لتعلق العلم بعدمه وأيضا قد أخبر الله عن عدم إيمان أبي لهب فيكون معلوم الا وقوع فيستحيل أن يكون مرادا مع أنه أمر به فلا يكون الطلب عين الإرادة لكن قال الفناى في فصول البدائع وإبطال مذاهبهم يلزم وقوع المأمورات لا يلزمهم لان الإرادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر فيجوز تخلف مراد الله تعالى لسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالوقوع ومنه يعلم فساد الاستدلال بنحو إيمان أبي لهب بأنه مأمور به إجماعا وليس مراد الله لأن قوله لا يؤمنون يدل على أنه بانه مستحيل فكيف يريد أن الإرادة على ما فسروه لا تنافي العلم بالوقوع (قوله قالوا أنه الإرادة) رد عليهم بأن قول السيد لعبده أفعل كذا بحضرة سلطان تو عده بالهلاك على ضربه لبعضه فيخلص أمره وإلا لم يظهر عذره وهو مخالفة الأمر ولا يريد ما يفضى إلى هلاكه لكن قد يطلب إذا علم أن طلبه لا يفضى

أو الحقيقة في بعض والمجاز في الباقي وسيأتى عن عبد الجبار ما يفيد الأول ومن قال بالنفس أبو هاشم وإن لم يسمه كلاما نفسيا فقوله صيغة تخصه وهي حقيقة في التدب كما سيأتى نقله وإن لم يصرح المصنف بنسبته لابي هاشم لكن نسبته إليه في المختصر

(قول الشارح بأن تدل عليه دون غيره) لاختلاف في أنها تدل عليه دون غيره بواسطة القرينة فيجب أن يكون محل الخلاف هو دلالتها بنفسها بأن تدل على ذلك بواسطة (٤٦٨) الوضع له حقيقة وحيداً فالمانع للاشتراك إنما منع للاشتراك بين ما وضعت

من الكلام ومنهم الاشاعرة (اختلفوا هل الأمر) النفسى (صيغة تخصه) بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنقي عن الشيخ)

إلى وقوعه فهذا يبطل كون الارادة عينه أو شرطه كذا في فصول البدائع (قوله من الكلام) أمراً أو غيره ولم يجعل النفسى صفة للأمر مع أنه موضوع المبحث لثلا يلزم في قوله هل للأمر الاظهار في مقام الاضمار وعادة المصنف تأباه (قوله صيغة تخصه) أى تكون مقصورة عليه كما أشار لذلك الشارح بقوله بأن تدل عليه دون غيره وليس المراد بالاختصاص الانفراد وإلا لقال بأن لا يشاركها غير هـ في الدلالة عليه فان هذا لا ينافى دلالتها على غيره أيضاً معه وليس مراداً والاولى أن يقول هل صيغة أفعل تدل على الوجوب أم لا وإلا فالأمر له صيغة تخصه اتفاقاً كما مرتك وأزمتك لو فرض صدورهما من الشارع (قوله وقيل لا) أى لا تدل عليه دون غيره بل إما مشتركة بينهما وبين غيره أو تدل عليه وعلى غيره ومن هذا تعلم أن قول المصنف والجمهور الخ تفصيل لما هنا فلو ذكره هنا أو اكتفى به كان أولى (قوله والنقي عن الشيخ الخ) قال في البرهان المنقول عن الشيخ أبى الحسن ومتبعيه من الواقعية ان العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة وقول القائل أفعل متردد بين الأمر والنهى نظراً إلى مذهب الوعيد وإن فرض حمله على غير النهى فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى وإذا حلتم فاضطادوا وبين الاقتضاء ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين التنبؤ والايجاب ويتبين من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقعية بين هذه الجهات كلها ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيأت اللفظة لها وقال آخرون ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعا و اللسان ولكن المعنى به انا لا ندرى على أى وضع جرى قول القائل أفعل في اللسان فهو اذا مشكوك فيه على هذا الرأى ثم نقل بعض مصنفى المقالات أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن وهذا زلل بين في النقل والوجه أن يورك بالغلط على النقل فانه لا يعتد بالوقف مع فرض قرائن الاحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل والذي أراه في ذلك جازما به أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت أو ألزمت أو ما شاكل ذلك وإنما الذى تردد فيه مجرد قول القائل أفعل من حيث القاء في وضع اللسان متردداً وإذا كان ذلك كذلك فالظن به اذا اقترن بقول القائل أفعل لفظ أو ألفاظ من القبيل الذى ذكرناه مثل أن يقول أفعل حتماً أو أفعل واجبا نعم قد يتردد المتردد في الصيغة التي فيها الكلام اذا اقترنت بالالفاظ التي ذكرناها المشعرة بالأمر النفسى أوالالفاظ المترددة بقول القائل أفعل أم هي في حكم التفسير لقول القائل أفعل وهذا تردد قريب ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الحفظ فاما قرائن الاحوال فلا ينكرها أحد فهذا هو التنبيه على سر مذهب الشيخ أبى الحسن والقاضى رحمهما الله وطبقة

له حقيقة فقط فاندفع ما قيل أن ظاهر المصنف أنها مشتركة بين جميع ما وردت له ولا قائل به والجواب بأن المصنف يحتمل اطلاعه على قول بذلك اه فان المصنف قال في شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها وإنما الخلاف في بعضها فيحمل قوله هنا للاشتراك على ما قيل انها مشتركة بينه وكيف يقال بأنها حقيقة في جميع المعاني وخصوصية التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفادة من الصيغة من القرائن وقد نقل الكلام عن ابن برهان انه ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أى صيغة أفعل مشتركة بين الأمر والنهى والتعجيز والتسوية والتسكين (قوله عن الأمر القائم بالنفس) أى سواء كان للايجاب أو التنبؤ (قوله عن الايجاب الخ) أى فظهر أن هناك صيغة تخص الأمر النفسى مطلقاً ومقيداً بالاتفاق (قوله فكان صواب التعبير الخ) أى فعبارة المصنف ونحوها خطأ قال السعد لا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ

لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بحيث لا تدل على غيره كما أن للباضى صيغة كذلك والواقعية ولا خفاء في أن مثل أمرت وأوجبت ليس كذلك بل حقيقته الاخباروا كنفى الشارح عن هذا بلفظ الصيغة فانه مشعر بأن الدال هو الهيئة

(قول المصنف فقيل النقي الواقف) التوجيه الاول يقتضي التوقف فيما وضعت له حقيقة ايضا دون الثاني (قول الشارح بمعنى عدم الدراية الخ) أى لا بمعنى عدم الدراية بمعنى من المعاني في الارادة لار هذا لافرق بينه وبين التردد الاشتراكى كذا في فصول البدائع (قول الشارح بما وضعت له حقيقة) فيه إيماء إلى ما قلنا تأمل (قول الشارح بما وردت له إلى قوله وغيرهما) إن أدخل في الغير القدر المشترك وهو ترجيح الفعل على الترك وبمجموع المعاني كان الشيخ متوقفا أيضا في كونه مشتركا معنويا أو لفظيا وهو الموافق لكلام الآمدى وغيره لكن صنيع الشارح يأباه فلعل الشيخ يمنع الاشتراك وإنما (٦٩) لم يذكر الشيخ في أصحاب الأقوال الآتية لعدم الجزم بمذهبه (قول

المصنف وقيل للاشتراك مع قول الشارح بين ما وردت له) أى بين ما وردت للدلالة عليه حقيقة بلا قرينة لانه عمل النزاع فالشيخ على هذا غير واقف في المدلول الحقيقي بخلافه على الاول وإنتاج الاشتراك للنقي ظاهر وكذلك عدم الدراية بما وضع له إذ الدلالة عليه دون غيره تابعة للعلم بالوضع وقد اتفق وعمل الخلاف هو الصيغة الدالة وهي تنقضي بانتفاء الدلالة لا انتفاء العلم بالوضع ما يشمل عدم الجزم قد عرفت أن المراد الجزم بعدم ما يدلنا عليه دون غيره لعدم درايتنا بما وضعت له حقيقة تدبر (قول الشارح بخلاف الزمتك وأمرتك) أى فان الاول خاص بالطلب الجازم والثاني مشترك

أبى الحسن الأشعري ومن تبعه (فقيل) النقي (للووقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة بما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما (وقيل) للاشتراك بين ما وردت له (والخلاف في صيغة أفعّل) والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغة فلا تدل عند الأشعري ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف الزمتك وأمرتك (وترد) لستة وعشرين معنى (الوجوب) أقيموا الصلاة (والندب) فكان يومهم إن علمتم فيهم خيرا (والإباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ما شئتم ويصدق مع التحريم والكراهة (والإرشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه

الواقعية اه (قوله بمعنى عدم الدراية الخ) قالوا لو تعين ما وضع له فبدليل وليس العقل إذ لا مدخل له والنقل آحادا لا يفيد العلم وتواتر أرباب طبقات الباحثين والاختلاف ينافيه قلنا لا نسلم الحصر بل الأدلة الاستقرائية ومرجعها تتبع مظان استعماله والامارات الدالة على مقصوده عند الإطلاق اه كذا في فصول البدائع (قوله وغيرهما) أى من باقى المعاني وخمس بعضهم الوقف بالإيجاب والندب وكان الشارح لم يعتبره فجعل الخلاف عاما (قوله بين ما وردت له) مفاد كلامه هنا وفيما يأتى القول بأن الصيغة مشتركة بين جميع المعاني الآتية ولم يقل به أحد فان من المعاني ما لم يقل أحد بأنها حقيقة فيه كالمصنف في شرح المختصر وغاية ما قيل أنها مشتركة بين الخمسة الاولى على أن كلام الأشعري في خصوص الوجوب والندب وأجيب بأنه من العام المختص بدليل ما يأتى وقول سم لعل الشارح اطلع على قول بالاشتراك بين الجميع لا يسمع (قوله والخلاف الخ) أشار به إلى أن قوله فيما تقدم هل له صيغة تخصه أى من صيغ أفعّل لا مطلقا وإلا فله صيغة تدل عليه قطعيا (قوله من صيغه) أى صيغ الأمر فيتناول ذلك فعل الأمر وإن لم يكن على أفعّل كقم واستخرج وانطلق واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام وإنما عرّف بأفعّل لانه الغالب استعمالا فيه (قوله بخلاف الزمتك الخ) بيان لمحتز قوله والخلاف في صيغة أفعّل فان الزمتك تدل بجوهرها ومادتها ولا تحتاج لقرينة ه إن قلت إذا كان الخلاف في خصوص صيغة أفعّل فلم عبر المصنف بقوله هل للأمر صيغة العام وأجيب بأنه تبع في تعبيره القوم ولا يخفى ضعفه (قوله أقيموا الصلاة) إن كان بمعنى داوموا عليها كان أمرا باقاة الصلاة الواجبة وإن كان بمعنى راعوا حقوقها من شرائط وغيرها كان أمرا باقاة الصلاة الواجبة والمندوبة (قوله كلوا من الطيبات) إن أريد بها الحلال كان الأمر للوجوب أو المستلذات كان للإباحة (قوله ويصدق الخ) وجه الصدق أن التهديد والمنع واليمن يكون للتحريم والكراهة قال المصنف في شرح المنهاج كذا قيل وعندى أن

بينه وبين غيرها بناء على رأى الجمهور من إطلاق لفظ الأمر على صيغة الندب حقيقة لأنه مطلوب وقد تقدم في قول الشارح فتناول الاقتضاء الجازم وغير الجازم تدبر (قوله فتكون فيما عداه مجازا) أى استعمالها فيما عداه مجازا وأما إطلاق لفظ الأمر على صيغة المندوب فحقيقة كما مر ومعنى كثرها حقيقة في الوجوب ان قولك قم مثلا لطلب القيام على سبيل الزوم والمنع عن الترك لا ان وجوب القيام هو المدلول المطابق اللهم إلا على القول باتحاد الإيجاب والوجوب بالذات (قوله فان المكروه لا يصحب تهديدا) التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه (قوله وأما بينه وبين التهديد فالمضادة الخ) جعل عبد الحكيم العلاقة

الزوم فان إيجاب الشيء يستلزم التخويف على مخالفته وقال في التعجيز فان إيجاب شيء لا قدرة عليه يستلزم التعجيز عنه وفي التسخير فان إيجاب شيء لا قدرة للمحاطب عليه بحيث يحصل عقبيه من غير توقف يستلزم تسخيره لذلك وفي الاهانة فان طلب الشيء من غير قصد حصوله لعدم القدرة عليه مع كونه (٤٧٠) من الأحوال الخسيسة يستلزم الاهانة وفي التسوية فان الواجب المخير يستلزم

التسوية وفي التمني فان طلب شيء لا إمكان له يستلزم التمني اه وقد يقال في التأديب أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وفي الاحتقار أن الأمر بفعل ما علم عدم جدواه يستلزم تحقيره وفي الخبر أن الأمر المطاع يستلزم صحة الخبر عنه وعليك بالاعتبار في الباقي واعلم أن المدلول هو هذه المعاني كما تبين لا الطالب لذلك المعنى كما وهم (قوله وقد يقال الخ) قد يقال أن الكلام في مقتضى أمر السيد بقطع النظر عن أمر الشارع (قوله بناء على أنها حكم شرعي) أي ثابتة بخطاب الشارع بخلاف المأذون فيه فانه ثابت بخطاب المكلف من حيث ثبوته به (قوله بناء على أنها رفع المنع) أي مطلقاً من الشارع أو غيره تدبر (قول الشارع ويفارق التهديد بذكر الوعيد) في المطول التهديد أعم من الانذار لأن الانذار لإبلاغ مع التخويف وفي الصحاح هو تخويف مع دعوة ووجه العموم على الأول أنه قد يكون

دنيوية بخلاف التدب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتي وقيل مشترك بين الخمسة الأول فانه منها (وإرادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطبش في الصفحة كل ما يليك رواه الشيخان أما أكل المكلف ما يليه فندوب وما يلي غيره فمكروه ونص الشافعي على حرمة للعالم بالنهي عنه محمول على المشتغل على الأيذاء (والانذار) قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتثال) كلوا مما رزقكم الله ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمين (والتسخير) أي التذليل والامتهان نحو كونوا قردة خاسئين (والتكوين) أي الإيجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز)

أن المهدد عليه لا يكون إلا حراماً (١) وكذا الانذار كيف وهو مقترن بذكر الوعيد اه قال الكمال وهو ظاهر بحسب الاستقراء (قوله دنيوية) أي فلا ثواب فيه فان قصده الامتثال والالتقياد إلى الله تعالى أثيب عليه لكن لا مخرج وكذا إن قصدهما لكن ثوابه فيه دون ما قبله (قوله بخلاف التدب) أي فان الأصل فيه أن يكون مصلحة دينية وإن كانت فتكون دنيوية (قوله بعد أن وضعه) أي في نسخة رجع عنها إلى هذه (قوله كقولك لآخر) أي فانه لا غرض من الأمر هنا إلا إرادة الامتثال ما لم يكن القائل ممن تجب طاعته كالسيد وإلا كانت الصيغة للوجوب أو التدب بمعنى الطلب الجازم أو غيره لا الوجوب الشرعي وتحريم المخالفة لطلب الشارع الامتثال (قوله والاذن) فيما إذا كان من غير الشارع بخلاف التدب وأيضاً الاذن ماسبقه استئذان وبعضهم أدرجه في قسم الإباحة (قوله والتأديب) هو تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات بخلاف التدب فانه لثواب الآخرة (قوله كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر) بناء على أن الصبي غير مخاطب بالمندوب والمكروه وهو مذهبنا ومذهب المالكية خلافاً وفي البرهان أن المقول له ذلك عبد الله بن عباس فعمل الواقعة تعددت (قوله قل تمتعوا الخ) فيه ان الانذار من القرينة وهي ذكر المصير (قوله ويفارق التهديد الخ) فيه ان الوعيد خارج عن مدلول الصيغة فتى وجدت القرينة مع كل كان تهديداً وإنذاراً على أنه قد يذكر الوعيد في التهديد (قوله يذكر ما يحتاج إليه) أي يحتاج الخلق إليه كالرزق فانه مضطر إلى تحصيله وقد يقال أن ذكر ما يحتاج إليه خارج عن الصيغة (قوله أي التذليل والامتهان) دفع به ما يقال أن اللاتق أن يسمى سخرية بكسر السين لا تسخييراً لأن التسخير النعمة والاكرام قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض ووجه الدفع أن التسخير يستعمل أيضاً بمعنى التذليل والامتهان قال تعالى سبحانه الذي سخر لنا هذا وما يقال فلان سخره السلطان أي امتهنه باستعماله بلا أجر اه ذكرنا (قوله نحو كن فيكون) تليق لقوله تعالى إنما أمرنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون قال في التلويح ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولة على الله تعالى وكما قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر

(١) قوله لا يكون إلا حراماً أي لأن المكروه لا يصحب تهديداً وقد يقال التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه اه كاتبه

التهديد من عند نفسه وعلى الثاني أن الدعوة لا تلزم التهديد وعلى كل لا يخالف الشارح إذ امتياز به ما ذكره لا ينافي امتياز به غيره (قوله تمثيل سرعة وجود الخ) الأول تمثيل تأثير قدرته في المراد بتأثير أمر المطاع في حصول المأمور كما في التلويح بجامع حصول المراد في كل فانه قد تقرر أن التمثيل إنما يكون في المركب فهو

هنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد ووجود المراد عند (٤٧١) إرادته بالحالة المحسوسة من أمر

أى إظهار العجز نحو فأتوا بسورة من مثله (١)

المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرون بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وإن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكون بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له أحدث فحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازل القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولا نه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم القوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وقال بعضهم ان الكلام في الازل لا يسمى خطاباً حتى يحتاج إلى مخاطب به اه وقال في موضع آخر لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث و ارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزيلاً يلزم قدم الحادث وأيضاً إذا كان أزيلاً لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبى عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول ولا كلام اه وقوله في التلويع ولما لم يتوقف خطاب التكوين الخ انحل قول ابن العربي عجي من قائل كن لعدم * والذي قيل له لم يك ثم إلى آخر الايات ومنها قوله كيف للقول دليل والذي قد بناء العقل بالكشف انهدم وفي حاشية عبد الحكيم على العاضى اليساوى أنه من قيل الاستعارة التمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلامه و امتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإياه تصوير الحال الغائب في أمر الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للشبه به في المشبه من غير اعتبار استعارة في مفرداته كإشبهه هيئة استقرارهم وتمكنهم على الهدى باستعلام الركب على المركوب واستقراره في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فكان أصل الكلام هكذا إذا قضى أمر اليحصل عقيب دفعه فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه وليس استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه حال بمقال على ما توهم إذ لا فائدة في تشبيه تعلق الارادة بقول كن كيف وهو مذكور صريحاً بقوله إذا قضى أمر او الاستعارة بشرط فيها طي ذكر المشبه اه والفرق بين الامر التكويني والتسخيري أنه في الاول يقصد تكوين الشيء المعدوم وفي الثاني صيرورة منتقلة من صورة أو صفة إلى أخرى ففيه زيادة اعتبار (قوله أى إظهار العجز) أى لا إيجاد الذي هو أصل معنى التعجيز فانه غير مقدور للبكلف ويندرج فيه الافحام نحو فأت بها من المغرب وقد عده في فصول البدائع نوعاً مستقلاً فارقابينه وبين التعجيز باختصاصه بموضع المناظرة بخلاف التعجيز (قوله

(١) قوله نحو فأتوا بسورة من مثله لان طلب اتيانهم بسورة من مثله لا يراد لكونه محالاً والتكليف بالمحال وإن كان جائزاً أو واقعاً إلا أن قرينة التحدى هنا تعين إرادة التعجيز لاقامة الحجة عليهم في ترك الايمان قال صاحب الكشاف عند تفسير هذه الآية مانصه من مثله متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أولعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه فجوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً وخطره في الوجه الثاني الثاني تلويحاً حيث سكنت عنه ولما كانت علة خطره في الوجه الثاني خفية قال خاتمة المحققين عضد الملة والدين ليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا

كان النامة بمعنى أحدث وإذا تعلق هذا بالشيء مع ارادة حدوثه وجب حصول المأمور به كذا في التلويع فتدبر ولا تصنع لما قيل هنا

المطاع ووجود المأمور به عند أمره ومنه تعلم حال قوله بأن شبه الخ فانه غير واف أيضاً (قوله فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل) رده في شرح المقاصد بان معنى الآية ليس قولنا شيء من الأشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شيء فيجوز تكوين البعض بلا سابقة قول فلا اشكال قلت لكن يرد قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً الآية ويمكن رده إلى ذلك فتدبر (قوله تعلق الكلام الازل) وبه يصح أيضاً ترتبه على الارادة ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً في الازل لم يتوقف على ذلك جاز تعلقه به أيضاً بمعنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك عند الوجود وقد مر الكلام فيه (قوله لا يغير الاول) ان كان المراد بعدم المغايرة انه على هذا ليس بحقيقة لان المعنى ان يتعلق به أمر كن التعلق الحادث فصحيح لكن لا ينفي الفرق بينهما وهو ظاهر وان كان المراد انه عنه فهو باطل ثم ان أمر التكوين الذي هو كن من

(والاهانة) ذق لك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبر. أولا تصبروا (والدعاء) ربنا افتح
 بيننا وبين قومنا بالحق (والتمنى) كقول امرئ القيس
 ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي • يصبح وما الاصبح منك بأمثل

والاهانة) وبعضهم يسميه تهكما وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على التكريم ويراد منه ضده وبهذا فارق
 السخرية وايضا عدم ذكر المهان به فيها بخلاف التسخير فإنه يذكر معه المدلل به وفيه ان هذا خارج عن
 الصيغة (قوله والتسوية) قال القرافي قلنا المستعمل هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين
 من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية وكذا يقال في التمنى فان المستعمل فيه هو
 صيغة الامر مع صيغة إلا لا الصيغة وحدها اه باختصار واجاب سم بإمكان افادة التسوية من كل
 من الصيغة وأو بشرط مصاحبة أحدهما الأخرى لما صرحوا به من جعل التسوية من معاني الصيغة
 وبجعلها من معاني أو وقد يمنع ما قاله في التمنى بان الصيغة وحدها تستعمل فيه من غير توقف على إعظة
 إلا وإن اتفق وجودها في هذا المثال اه وكلاهما ضعيف اما الاول فإنه راجع للاعتراف بما قاله القرافي
 وأما الثاني فدعوى لا دليل عليها وكلهم قدموا لهذا المثال فلو كان ثم ما يدل على التمنى بدون لفظة
 إلا لذكره تأمل الفرق بين التسوية والاباحة ان مخاطب بالاباحة كأنه توهم ان ليس له الاتيان بالفعل
 فايح له وفي التسوية كأنه توهم رجحان احد الطرفين فدفع بالتسوية (قوله ربنا افتح) أي اقض

بسورة وهل ثمة حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحسك بحث وهذا مستبعد من مثله اه
 فأخذ في جوابه جماعة من أفاضل المحققين كالجاربردي والتفتازاني وغيرهما بما لا يخلو عن بحث
 وأجاز العامل في كشكوله بما حاصله أن التحدى في مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب
 الاول تعيين المآتي به فقط بأن يقال فأتوا بسورة الثاني تعيين الاولى منه فقط بأن يقال فأتوا
 من مثله الثالث الجمع بينهما على أن يكون المآتي منه مقدماً والمآتي به مؤخراً بأن يقال فأتوا
 من مثله بسورة الرابع العكس بأن يقال فأتوا بسورة من مثله والأساليب الثلاثة الاول
 مقبولة عند البلغاء أما قبول الاولين فظاهر وأما قبول الثالث فلأن سياق التحدى وإن دل
 فيه على أن السورة المآتي بها هي السورة المماثلة إلا أنه إذا قيل من مثله مقدماً كان مفيداً للمماثلة
 إجمالاً بطريق التصريح الذي يضمحل به دلالة السياق وكان الاتيان بعده بسورة مفيداً لتعيين
 المقدار المجمل على طريقة التفصيل بعد الإجمال وهو بما عني به البلغاء والاسلوب الرابع مردود
 عند البلغاء حيث جعل من مثله ظرفاً لغوا متعلقاً بفأتوا وضميره لما نزلنا لان دلالة السياق
 باقية على حالها إذ هي مقدمة على التصريح بالمماثلة حيث صرحت بذكر المماثلة فكأنك قلت
 فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين على أن يكون الاول وصفاً والثاني ظرفاً لغوا وهو حشو
 في الكلام بلا شبهة ومقبول عندهم أي البلغاء حيث جعل ظرفاً مستقراً صفة لسورة لانك
 قد جعلت ما كان مفهوماً بانياساق منطوقاً في الكلام بعينه وهذا في باب النعت لا ينكر إذا كان
 لفائدة كما في قولهم أمس الدابر والفائدة هنا جلية وهي التصريح بمنشأ التعجيز الذي هو وصف
 المماثلة لتحقيق مناط عليّة كون القرآن معجزاً حتى يتأملوا بنظر الاعتبار فيردعوا عما هم فيه
 من أنزيب والانكار وكذلك يكون هذا الاسلوب مقبولا إذا جعل ضمير من مثله عائداً لعبدنا
 مطلقاً كان متعلقاً بفأتوا أو صفة لسورة لان ذكر المآتي منه حيثئذ مفيد قدم أو آخر لأن
 سياق التحدى لا يدل عليه لان السياق إنما يدل على جعل المآتي منه مفهوم المثل لا على جعله
 شخصاً مثلاً فافهم اه ملخصاً بتوضيح

ولبعد انجلائه عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنياً لامترجياً (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون إذا ما يلقونه من السحر وإن عظم محقر بالنسبة إلى معجزة موسى عليه السلام (والخبر) كحديث البخارى إذا لم تستح فاصنع ما شئت أى صنعت (والأنعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم (والتفويض) فاقض ما أنت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا إلى ثمره إذا أثمر (والجمهور) قالوا هي (حقيقة في الوجوب)

بيننا وبينهم (قوله ولبعد انجلائه الخ) دفع به ما يقال ان الليل وان كان طويلاً يرجى انجلاؤه فالانساب الحمل على الترجي وحاصل الجواب ان المبتلى بلواعج الاشواق وشدة اند الفراق قد يتوهم ان مقاسات المعلوم لا تنقطع كما قيل : رقدت ولم ترث الساهر قوله هو ليل المحب بلا آخر فكانه لا يرتقب انجلاؤه وليس له طاعة فيه فلذا حمل على التمني وهذا كله على ان المراد انجلاؤه في وقته المعتاد واما ان اريد انجلاؤه قبل وقته فمحال (قوله متمنياً) بالكسر اسم فاعل (١) واسم كان ضمير الشأن (قوله وان عظم) أى في نفسه كما هو محمل قوله تعالى وجاؤا بسحر عظيم وقوله محقر أى بالنظر لمعجزة موسى عليه السلام فلا تعارض بين الآيتين (قوله كحديث البخارى) يمكن أن يكون هذا التهديد وبعضهم فرق بأن التهديد فيه قرينة نحو اعملوا ما شئتم لا قترانه بقوله انه بما تعملون بصير بخلاف هذا (قوله بمعنى تذكير النعمة) وحقيقته اسداء النعمة للنعم عليه وكان التفسير المذكور لموافقة غرض من عد الانعام في هذه المعاني وان كان يلزم عليه اتحاد مع الامتان إلا ان يفرق بان تذكير النعمة مجرد عن ذكر الشئ من افرادها ولا كذلك الامتان وما فرق به بعضهم باختصاص الانعام بذكر اعلاء ما يحتاج اليه كما في المثال بخلاف الامتان لا يظهر في جميع الموارد (قوله فاقض ما أنت قاض) فيه أن هذا من التحقير وعدم المبالاة بدليل انما تقضى هذه الحياة الدنيا فلينظر الفرق (قوله والتعجب) الاولى التعجب لموازنة ما قبله وما بعده (قوله قل فأتوا الخ) فيه أن هذا لا يدل على التكذيب إنما يشير اليه قوله إن كنتم صادقين والمراد حقيقة الطلب (قوله والمشورة) الظاهر أنها راجعة للطلب لان المراد طلب النظر في الذي يراه (قوله والاعتبار) فيه أنه إن أريد طلبه رجوع للندب وبالجمل فلا يخلو عد هذه المعاني من تسامح (قوله والجمهور الخ) غير داخل تحت موضوع المسئلة وهو القائلون بالنفسى لذكرك عبد الجبار وهو من المعتزلة النافين للكلام النفسى وفي البرهان نسبة هذا القول للفقهاء فقالوا ما جميع الفقهاء فالشهور من مذهب الجمهور ان الصيغة التي فيها الكلام للايجاب إذا تجردت عن القرائن وهذا مذهب الشافعي والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباع أن الحسن في الوقف ولم يساعد الشافعي منهم إلا الاستاذ أبو اسحق ثم قال وأما الفقهاء فلا يرى لهم كلاماً مرضياً يعول على مثله في انتفاء القطع ولكن من أظهر ما ذكره أن الصحابة الماضين والأئمة المتقدمين رضي الله عنهم أجمعين كانوا يتمسكون بمطلق الامر في طلب اثبات الايجاب ولا ينزلون عنه إلا بقرينة تنبه عليه وهذا المسلك لا يصفوا عن شوائب النزاع ويتطرق اليه انهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الايجاب وكل مسلك في الكلام يتطرق اليه امكان لم يقض إلى القطع اهـ (قوله قالوا هي الخ) قدره لتوقف صحة الحمل عليه (قوله حقيقة في الوجوب) احتجوا عليه بقوله تعالى فليحذر الذين

(١) قوله بالكسر اسم فاعل والانساب كونه بالفتح اسم مفعول خبر كان واسمها ضمير الانجلاء كما لا يخفى وقوله واسم كان ضمير الشأن فيه ان ضمير الشأن لا يخبر عنه إلا بجملته وهنا ليس كذلك فالصواب ان اسمها على ما قاله من أن متمنياً بالكسر هو ضمير المحب اهـ كاتبه

(قول الشارح ان أهل اللغة يحكمون الخ) يعني انهم يعلمون وجوب طاعة العبد لسيده شرعا فاذا قال له اغسل ثوبي فلم يفعل عدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلم تكن الصيغة للوجوب بأن كانت الندب أو الاباحة مثلام يعدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلم من عدمه له كذلك انها تفيد عندهم الوجوب فاندفع الجواب (٤٧٤) الاتي عن القائل الثاني لان حكمهم بذلك ليس مأخوذا من الشارع اذ لو لم تفد الوجوب

فقط (لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ أبي اسحق الشيرازي ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلام بالعقاب والثاني القائل بانها لغة لمجرد الطلب وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك انما يستفاد من الشرع في أمره أو امر من أوجب طاعته أوجب بان حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لا يجابه على العبد مثلام طاعة سيده والثالث قال ان ما تفيد لغة من الطلب يتعين ان يكون الوجوب لان حمله على الندب يصير المعنى اقل ان شئت وليس هذا القيد مذكورا وقوبل بمثله في الحمل على الوجوب فانه يصير

يخالفون عن أمره أن يصيهم فتنه أو يصيهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقه الامر الاتيان به لانه المتبادر إلى الفهم لا عدم اعتقاد حتميته ولا حله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره كذا في التلويح ومنها انتفاء الخيرة عن المأمور في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم لان القضاء هنا اتمام الشيء قولنا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حسما لا فعلا كما في قوله فقضاءهن سبع سموات بدلالة عطف الرسول وكذا الامر هو القول مصدر او تمييز أو حال لا الفعل ولا لزوم تقدير الباء هو خلاف الاصل ومنها الذم والتوبيخ والانتكار على ترك السجود في قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد على زيادة لا أو بمعنى مادعاك إلى أن لا تسجد اذا المانع من الشيء ادع إلى تركه والمراد باذا أمرتك قوله تعالى اسجدوا فلو لانه وقدر مطلقا للوجوب لا يمكنه أن يقول ما لمزمتني فعلام الانتكار واعلم ان هذا القول وما بعده من الاقوال الثلاثة جارية على القول بان الامر النفسى صيغة تخصه وكذلك مختار المصنف الآتي فهذا اختلاف في مدلول الصيغة حقيقة وقوله وتوقف القاضي وما بعده ما عدا قرو عبد الجبار ومختار جار على القول بانه ليس له صيغة تخصه بل تتجاوزة فهو اختلاف فيما تتجاوز اليه وأما قول عبد الجبار فندخل بينهما لا بثنائه على انكار الكلام النفسى وقد ترك المصنف قول آخر وهو انها حقيقة في الاباحة لانه المتيقنة والاصل عدم الطلب (قوله فقط) بيان للمراد اذ المعنى على الحصر (قوله مثلا) اى وكل ذى ولاية كالزوج (قوله بها) اى بصيغة الفعل او باللغة وهو على الاول متعلق بامر على الثاني يتحكمون بجعل الباء للسبية وهو المناسب للدعى اه (قوله للعقاب) لم يرد خصوص العقاب الاخرى فانه لا يعلم الا من الشرع بل اراد مطلق الانتقام واستعمال الشارع لها على قانون اللغة (قوله والثاني) مبتدأ خبره اجاب (قوله لمجرد الطلب) اى الطلب المجرد عن التحتم فالطلب جنس وجزمه الفصل المقوم له كما اشار اليه بقوله المحقق للوجوب بقوله بان يترتب العقاب الخ اى استحقاق العقاب متعلق بالمحقق وقوله انما يستفاد خبر ان فقوله وان جزمه اى الطلب وقوله المحقق بالنصب صفة للجزم (قوله مأخوذ من الشرع) ليس المراد خصوص شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لسبق اللغة له (قوله يتعين) اى عقلا فيكون حقيقة للوجوب في اللغة والعلم بذلك طريقة العقل (قوله وليس هنا السيد الخ) اى والاصل عند العقل عدم القيد

لغة لما كان عاصيا لعدم خروجه عن طاعة السيد مع مخالفته الامر وتدبر فانه تخير فيه الناظرون * بقى شيء آخر أورده القاضي وهو ان عده عاصيا الدال على انها للوجوب ممنوع عند تجرد الامر عن القرائن الدالة على انه للوجوب وليس الكلام الا فيه دون الاختلاف بها وبكلام المصنف هذا يندفع القولان الآخران أيضا فان الجزم مستفاد من الصيغة كما يدل عليه تتبع موارد الاستعمال وهو لا يحقق الوجوب انما يحققه التوعد على الترك والعقل لا دخل له في الوعيد بناء على نفي القبح العقلي فالوجه ان مدلولها لغة هو الطلب الجازم لظهورها فيه في جميع موارد استعمالها والظهور كاف في ذلك فان صدر من الشارع قيل لانه وجوب وهو المختار الآتي وفي التعليقة الاولى على هذا الموضع مانعه قول الشارح باستحقاق امر سيده بها للعقاب المراد مطلق العقاب لا العقاب بالنار الذى دل

عليه الشرع ورده المصنف بانه بعيد عن أهل اللغة فهم استحقاق العقاب مطلقا من الصيغة عند المخالفة اذ المدلول لمجرد الطلب ولذا (قوله) قال فيماتى ان كون الطلب متوعدا عليه انما استفيد من الشرع اه وفي المضد استدلال على انه حقيقة في الوجوب لنا اننا نقطع بان السيد اذا قال لعبد خط هذا الثوب فلم يفعل عدو عاصيا ولا معنى للوجوب الا هذا ويرد عليه ما أورده القاضي فليتأمل (قول الشارح مأخوذ من الشرع لا يجابه) قد عرفت ان الكلام في فهم الوجوب من الصيغة انه لو لم يكن مدلولها لغة لماعدا عاصيا مستحقا للعقاب واجاب الشرع بحاله

(قوله أى وليس هذا التقيد مذكوراً) سكت عن كونه لقريئة وهى أن الموضوع للشيء يحمل على الكامل بما يأتى (قوله فهو قيد زائد والأصل عدمه) فإن قيل المنع مع الترك أيضاً زائد قلنا نعم ويبقى مطلق الطلب (٤٧٥) (قول المصنف للقدر المشترك بينهما) قال

المعنى أفعّل من غير تجويز ترك (وقيل) هى حقيقة (فى التندب) لانه المتيقن من قسمى الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدى) من الخفية هى موضوع (للقدر المشترك بينهما) أى بين الوجوب والتندب وهو الطلب حذراً من الاشتراك والمجاز فاستعملها فى كل منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أى طلب البناء للفعول طلباً جازماً (وقيل) هى (مشتركة بينهما وتوقف القاضى) أبو بكر الباقلانى (والغزالي والآمدى فيها) بمعنى لم يدروا هى حقيقة فى الوجوب أم فى المنسوب أم فيهما (وقيل) هى (مشتركة فيهما وفى الإباحة وقيل فى) هذه (الثلاثة

(قوله لانه المتيقن) أى لأن المنع من الترك المختص بالوجوب أمر زائد لم يتحقق إرادته وعورض هذا من جانب القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل؛ إذ الأصل فى الأشياء الكمال والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون التندب وإيضاً المتيقن أصل الطلب وأما كونه للتندب أو الوجوب فأمراً زائداً على ذلك الأصل (قوله والوجوب الطلب الخ) أى فلا فرق بين الوجوب والإيجاب فى الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتبارى كما تقدم فى المقدمات من أن الطلب الجازم الذى هو من أنواع الخطاب النفسى إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سمي إيجاباً وإن اعتبر إضافته للفعل وتعلقه به سمي وجوباً فيصح استعمال أحدهما موضع الآخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الإيجاب والتندب لا بين الوجوب والتندب والوجوب غير الإيجاب لأن الوجوب من صفات المكلف والإيجاب من صفات الله تعالى وأوردسم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوى وأن الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقاً بل الطلب الجازم الذى من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه فى وضع الصيغة أم ملخصاً وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل فى الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم أن الماهية تنعدم بالعدم بعض أجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتى واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك أن تصور كون الشيء لغوياً دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فسادة فى نفسه يكر على جوابه بالابطال لأن فيه اعترافاً بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فيعود الاشكال مع لزوم التناقض لانه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة بمقتضى هذا الاشكال هو خاصة وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه الخ يقتضى بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو أنتم إنما يكون فى الماهيات الحقيقية كماهى الإنسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثانى فالتحقق الخارجى منتف والذهنى لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزأ وهذا الاعتبار انعدمت الخاصة تدبر (قوله فيها) أى فى صيغة أفعّل (قوله لم يدروا) أى فلا يحكمون إلا بقريئة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف (قوله فيهما) أى فى

لانه ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة ومنع الاشتراك والمجاز بما قاله الشارح فتعين القدر المشترك (قول الشارح والوجوب الطلب الجازم الخ) يعنى أن المراد بالوجوب المعنى المصدري لا أنرا وجب فهو الإيجاب سواء هذا هو الظاهر من عبارة الشارح وما نقله المحشى عن شيخ الاسلام بعيد عن المقصود هنا وقد تقدم فى تقسيم الحكم (قول المصنف وقيل مشتركة بينهما) أى لانه ثبت الاطلاق على محل والأصل الحقيقة (قول المصنف وتوقف القاضى الخ) قالوا لانه لو ثبت ثبت بدليل وهو اما العقل ولا مدخل له واما النقل فاما أحاد أو لا يفيد العلم أو تواتراً وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه ودفع بأنه بقى قسم آخر وهو الاستقرار بتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق (قوله وحكمه التوقف) ولم يذكر المتوقفين هنا مع الاشتراك

فى نفي الصيغة التى تخص الطلب النفسى لعدم نقله عنهم (قول الشارح أم فيهما) أى بأى تكون مشتركة بينهما اشتراكاً معنوياً أو لفظياً كذا فى بعض شروح المختصر (قول المصنف وقيل مشتركة فيهما وفى الإباحة) وقوله وقيل فى هذه الثلاثة والتهديد أى لورودها فى كل والأصل الحقيقة وهذه هى علة قولى الاشتراك بين الخمسة الأول والأحكام الخمسة

(قول الشارح أنها اللقمة المشتركة) أي لانه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لادليل عليه فوجب جعله المشترك (قول الشارح فلا تتحمل تقييده بالمشيئة) هذا بيان فائدة الجزم المقاد (٤٧٦) لغة أما الوجوب فمستفاد من صدور الخطاب عن الشارع (قول الشارح

أوجب صدوره منه الفعل) دفع باسناد الايجاب إلى الصدور ما يتوهم من أن المقيد له هو الصيغة فيلزم استعمال لفظ في معنى مركب مستندا في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع وحاصل الدفع أن الصيغة في استعمال الشارع لم تخرج عن موضوعها اللغوي والوجوب أي خاصته مستفاد من الصدور منه لامن الصيغة وهذا ظاهر لاستدراكه (قول المصنف وفي وجوب اعتقاد الخ) اعلم أن كل دليل يمكن أن يكون له معارض كصيغة الامر فان تبادرها في الوجوب لا يمنع ان تكون مستعملة في التنبه مجازا لاحتمال قرينة خفية فان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز كإقص عليه أئمة البيان ومنهم السعدي التلويح وغيره وكصيغة العموم فان تبادرها فيه لا يمنع ان يكون المراد بها الخصوص لاحتمال وجود المخصص هل يجب على المجتهد ومقلديه اعتقاد ما هو ظاهر حتى يتمسك

والتهديد) وفي المختصر قول أنها اللقمة المشتركة بين الثلاثة أي الأذن في الفعل وتركه المصنف لقوله لانعرة في غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هي موضوع (لارادة الامتثال) وتصدق الوجوب والتنبه (وقال) أبو بكر (الابهرى) من المالكية (أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي ﷺ بالمبتدأ) منه (التنبه) بخلاف الموافق لأمراءه أو المبين له فالوجوب أيضا (وقيل) هي (مشتركة بين الخمسة الاول) أي الوجوب والتنبه والاباحة والتهديد والارشاد (وقيل بين الاحكام) الخمسة أي الوجوب والتنبه والتحريم والكرامة والاباحة (والاختار) وقال الشيخ أبي حامد (الاسفرايني) (وإمام الحرمين) أنها (حقيقة في الطلب الجازم) لغة فلا تتحمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطلب بها (من الشارع أو جب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره إلا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق أنها حقيقة في الوجوب شرعا لأن جزم الطلب على ذلك شرعي وعلى ذلك الغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره أنه هو لا تفاهما في أن خاصة الوجوب من ترتب العقاب على التركيب مستفادة من الشرع وعلى كل قول هي في غير ما ذكر فيه مجاز (وفي وجوب اعتقاد الوجوب) في المطلوب بها (قبل البحث) عما يصر بها عنه

الوجوب والتنبه باعتبار الصيغة ودلالتهما عليهما (قوله أنها اللقمة) أي فهي موضوع لامر كلي فقوله أي الاذن بيان اللقمة المشتركة (قوله المبتدأ) بناء على الصحيح من أنه عليه الصلاة والسلام مجتهد (قوله والتحريم والكرامة) باعتبار أنه يلزمها التهديد وأباعتبار أن الامر بالشئ نهى عن ضده فاستعمل في الضد ولا فيها لا طلب فيها ولم تردبها الصيغة (قوله فلا تتحمل تقييده بالمشيئة) أي كافي التنبه (قوله أو جب) لأن جزم الشارع هو الايجاب أي أثبت خاصة الوجوب وهي ترتب العقاب على التركيب (قوله وهذا) أي القول المختار (قوله غير القول السابق) فهو غير الاول أيضا لأن الوجوب مستفاد عليه من اللغة وعلى المختار منها ومن الشرع كما نقله الشارح عن المصنف لأن جزم الطلب من اللغة والوجوب بان يترتب العقاب على التركيب من الشرع ولا يلزم من جزم الطلب الوجوب قال سم لنا إشكال في مختار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذي ادعاه أن الطلب الجازم الذي هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر أنه ممنوع بل كما استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا يتصور إفادته التوعد بدون إفادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعد وإن أراد أنه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة إلى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بقلبه مستفاد من الشرع وغاية الامر أن جزمه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم إلا ان يجاب بان المراد بان الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة فأفادتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة ولا يخفى إشكاله أيضا إذ يلزم عليه استعمال لفظ في معنى مركب مستند في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة والنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع ولا نظير له ويلزم ان لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب لالغة ولا شرعا أو معناها بتمامه ليس لغويا ولا شرعيا تأمل اه (قوله وقال غيره) قال شيخ الاسلام الاوجه قوله لا قول غيره فحصل بمختاره المصنف أن في صيغة افعل حقيقة في الوجوب أربعة أقوال ولا يخفى ما في ما اختاره من التكلف والمختار اولها وهو ما نقله إمام الحرمين عن الشافعي وصححه غيره اه (قوله أنه هو) بناء على اتحاد الجزم والوجوب (قوله فيه) أي في ذلك القول مجاز يعني ان كل معنى ذكر في قول أنها حقيقة فيه تكون مجازا في غيره على ذلك القول وإن

به قبل البحث عن المخصص والصارف عن الوجوب عملا بما هو الظاهر منه أولا يجب لانه إنما يكون دليلا عند السلامة عن كان المعارضة فهي شرط ولا بد من معرفة الشرط خلاف الاصح منه أنه يجب اعتقاد عموم الظاهر منه فان التكليف إنما هو بالظاهر قبل

ظهور المخصص واعتقاد الوجوب قبل ظهور الصارف لذلك قال في المستصفي (٢٧٧) ان المجتهد اذا بلغه العموم ولم يبلغه

المخصص وجب عليه العمل بالعموم الذي بلغه ولا يكلف بالمخصص الذي

لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم دون الجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص فحينئذ يعتد

بعمومه ويجزم بذلك فالمراد بالوجوب الواجب اعتقاده هو الوجوب

بحسب ظاهر الصيغة لا في الواقع حتى يجزم به فان هذا مذهب الصيرفي وقد

قال فيه إمام الحرمين انه قول صادر عن غباوة وعناد وبما حررنا ظهر

اندفاع الشكوك الموردة هنا فتدبر (قوله بقرينة قوله ورد بقرينة المقام)

فان الكلام في صيغة افعل كما تقدم في المتن (قوله فان الامر النفسي الخ) الصواب

فان الاباحة ليست أمراً نفسياً كما في سم (قوله وخامس وهو إسقاط

الخطر الخ) عبر العضد عنه بقوله وقيل إذا علق الامر بزوال علة عروض

النهي كان كما قيل النهي أي كما في قوله تعالى إذا حلستم فاصطادوا فانه

علق الامر بالاصطياد بزوال الاحرام الذي هو علة النهي فيبقى مباحاً ولو قال إذا انقضت

إن كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عموميه حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتي (فان ورد الأمر) أي افعل (بعد حظر)

كان ذلك المعنى المجازي يكون حقيقياً بالنسبة لقول آخر (قوله إن كان) هي تامة وفاعلمها ضمير يعود على الصارف المأخوذ من يصرف ويصح أن تكون ناقصة والتقدير إن كان أي الصرف موجوداً (قوله

خلاف العام) أي فيه الخلاف الذي في العام وهو مبتدأ خبره في وجوب اعتقاد الخ وقوله قبل البحث أي بحث المجتهد وقيل ظرف الوجوب (قوله هل يجب اعتقاد عموميه) أخذ ذلك الشارح من جعل العام

مناظر لما هنا فاقضى كلام المصنف ما فسر به فلا يرد عليه ما قيل ان الخلاف في العام إنما ذكره المحققون في الجمل على العموم قبل البحث عن المخصص ومذهب الشافعي ان تناوله حينئذ ظني فكيف يجب اعتقاد عموميه وكذلك حمل الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو مثال الحقيقة فيكون

ظاهره أفيد الظن لا الاعتقاد وإنما يرد على المصنف لا يقال ما ذكره الشارح موافق لما نقله صاحب البرهان عن أبي بكر الصيرفي حيث قال إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول يجب على المتعبد باعتقاد العموم فيها على جزم

ثم ان كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين المخصص تغير العقيدة لا نأقول وقد زيف مقالته صاحب البرهان وشنع عليه حتى قال انه قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الخ وحينئذ لا يصح ان يتبع فالحق ان الاعتراض قوی وإن ما أطال به سم هنا لا يلاقيه وإن اشتمل في نفسه على فوائد شريفة نقلها عن

القوم وقال الكمال ان جميع وجوب اعتقاد العموم مستفاد من قوله فيما سيأتي ويتمسك بالعام الخ وإن لم يكن في عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم وستعرف من كلام الشارح في مباحث العام ما في مسألة التمسك بالعام قبل البحث من قوة الخلاف من

الجانبيين وهو آت هنا اه مبنى على ان التمسك بالعام فرع وجوب اعتقاد العموم وهو في حيز المنع قال صاحب التلويح حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل على عموم أو خصوص وعند

البلخي والجبائي الجزم بالمخصص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فرق ذلك وعند جمهور العلماء لإثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعاً وحينئذ عند مشايخ العراق وعامة

المتأخرين وظناً عند جمهور الفقهاء والمنكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اه (قوله حتى يتمسك به) حتى تعليلية أي للتمسك وفيه إشارة إلى ان التمسك بالعام فرع اعتقاد العموم وفيه ما قد سمعت (قوله الأصح نعم) أي يجب اعتقاده فكذا

هنا (قوله فان ورد الخ) مقابل لمحذوف تقديره هذا أي محل الأقوال السابقة إذ لم يرد إلا ما بعد الخطر أو الاستئذان فان ورد الخ فهذا تنقيح لقول الجمهور هو حقيقة في الوجوب أي محل الأقوال السابقة إذ لم يكن إلا ما ورد بعد ما ذكره وإلا ففيه خلاف آخر على أقوال ثلاثة الاباحة والوجوب والتوقف وحكى فيه

قول رابع وهو التنب كقوله عليه الصلاة والسلام للغيرة بن شعبة وقد خطب امرأه فانظر اليها فانه أخرى أن يودم بينكما أي يجعل بينكما المودة فانه واد بعد الخطر وهو تحریم النظر إلى الاجنبيات عند خوف الفتنة وقول خامس وهو إسقاط الخطر وجوع الأمر إلى ما كان قبله من وجوب أو غيره (قوله أي افعل) يعني مجردا عن القرينة بدليل قوله فيما بعد والمراد به كل ما دل على الطلب على ما تقدم ثم فيه تنبيه على ان المراد الأمر اللفظي بقرينة ذكر الورود والاباحة والوجوب لان النفس الذي هو الاقتضاء لا يكون للاباحة إذ لا اقتضاء فيها ولا للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذا لاقتضاء

حيضك فصلی بقيت الصلاة على ما كانت في الوجوب تدبر

(قول الشارح لغلبة استعماله فيها حيثند أى بعد الحظر وليس ذلك مثل المجاز الغالب الاستعمال حتى تكون الغلبة قرينة المجاز لان ذلك معناه أنه علم وضه الحقيقي والمجازى عند السامع وعلم أنه غلب استعماله في المعنى المجازى فاذا استعمل علم السامع أنه مجاز بقرينة غلبة استعماله في المعنى المجازى ولذا قالوا إن التبادر أمانة الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال بخلاف هذا فانه غير معلوم غلبة استعماله في معنى مجازى بل المعلوم غلبته بعد الحظر فتدبر (قول الشارح وغلبة الاستعمال في الاباحة الخ) يعنى أن غلبه الاستعمال ليست امانة الحقيقة مطلقا بل إن لم يتم الدليل على خلاف مقتضاها وهو أنه ثبت بالدلائل المسلمة عند الخصم افادة الامر للوجوب والثابت لا يتغير بلامغير فان ورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب إذ دفع الحرج كما يتحقق مع الاباحة يتحقق مع الوجوب اثباتا بالدليل فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب فوجب محله على الوجوب عملا بالمقتضى

لمتعلقه (قال الامام الرازى (أو استئذنان) فيه (فللاباحة) حقيقة لتبادرها إلا الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حيثندو البادر علامة للحقيقة (وقال) القاضي (أبو الطيب) (والشيخ أبو اسحق) (الشيرازى) (وأبو المظفر) (السمعاني والامام) (الرازى) (للوجوب) حقيقة كما في غير ذلك وغلبة الاستعمال في الاباحة الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وقال الكمال يصح أن يكون احترازا عن غم اذا حلتم فاتم ما مورون بالاصطفا فقد قال الغزالي انها تحتل الوجوب والندب ولا تحتل الاباحة (قوله) (لمتعلقه) المراد به المطلوب كالانتشار في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض (قوله) (أو استئذنان) لا ينافيه قول الامام الآتي بالوجوب لان المقصود بهذا ان الامام جعل ما بعد الاستئذنان محل الخلاف فقول قول الامام أو استئذنان لا لا باحة (قوله) (فللاباحة حقيقة) أى شرعا كما يشير اليه قوله لغلبة استعماله الخ فان هذه الغلبة في عرف الشارع كما صرح به القائلون بالاباحة في استدلالهم قالوا غلب في الاباحة في عرف الشارع بعد الحظر نحو فاصطادرا فانتشروا الخ فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وهذا هو الامامنا الشافعي رضي الله عنه كما صرح بذلك صاحب فصول البدائع قال ولا نسلم الغلبة لورودها للوجوب ايضا كما في فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا وكالامر بالصوم بعد زوال الحيض والنفاس وبالقتل لمسلم اذ منى لقطع اوردته او حرب وبالحج والجنائيات وفهم الاباحة بما ذكرنا بالنصوص المبيحة أو بالقرائن اه وقال البدخشي في شرح المنهاج ان أدلة الوجوب معارضة لا دلة الاباحة وهناك دليل عقلي سالم عن المعارضة هو انه ثبت بالدلائل السابقة افادة الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يدفعه لانه رفع الحرمة وهو اعم من الوجوب والام لا يدافع الخاص فثبت ان الوجوب لوجوب المقتضى وعدم الدافع فهذا ما يرجح القول بالوجوب اه وايضا القول بالاباحة يشكك كما قل سم لقاعدة ما كان متمتعا اذا جاز وجب لشمول الجوار بعد المنع للامر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محله اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر وتلك القاعدة اذا وردت جوازي هو محظور إذ هذا لا يقتضى معنى فارقا بينهما بل قد يقال ورو صيغة افعل بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقضاء الصيغة الموضوعة للوجوب أولى ولان ما نحن فيه محله اذا كان الحظر السابق منصو صاعليه بعينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصو صا عليه بعينه كالحيض فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريره بعينه بل دخل تحريره تحت تحريم قطع عضو الانسان لان المصنف صرح بان المراد تلك القاعدة اكل الميتة مع ان حرمتها منصو صة بعينها فالمرافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور هذا وقد نقض المصنف تلك القاعدة بسجود التلاوة وعندنا وسجود السهو وزيادة ركوع في الخسوف والنظر الى المخطوطة والكتابة فانها لا تجب وإن طلبها البهيد الكسوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها بمنوعة لان السيد لا يعامل عبده وذير ذلك اه اه ثم يرد اشكال آخر على جعلها حقيقة في الاباحة وكذا في الندب عند القائل به بان جواز الترك ماخوذ في مفهومهما في بيان الطلب الجازم الذي هو معنى افعل وايضا لو كانت حقيقة فيهما لكان المنسوب والمباح ما مورا بهما حقيقة فلا يصح نفيه عنهما وقد صرح في الحديث اني غير مأمور بصلاة الضحى وصوم ايام البيض بخلافه في الصلوات والخسوف رمضان فمن ثم قيل انه فيهما مجاز ولكن قل في فصول البدائع عن فخر الاسلام البزدوى انه حقيقة قاصرة لان معناها بعض معنى الوجوب واشي في بعضه حقيقة قاصرة كالانسان في الاعمى والاشل اه (قوله في ذلك) أى في وروده بعد الحظر أو الاستئذنان (قوله) (السمعاني) بكسر السين وفتحها (قوله) (للوجوب) وهو المنقول عن الجمهور والموافق لقاعدة ما كان بمنوع منه اذا جاز وجب (قوله) (كما في غير ذلك) أى غير الامر الوارد بعد الحظر والاستئذنان (قوله) (وغلبة الاستعمال الخ) أى لجواز ان يكون مجازا مشهورا فلا يعارض الوجوب الذي هو معنى حقيقي

منه رفع التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة والوجوب أو التدب زيادة لا بد لها من دليل كذا في العبد والتوضيح (قول الشارح) لكون الفعل مضرة أو منفعة) أي والمضرة منه عنها نهيها عما بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار والمنفعة مأذون فيها إذ ناعا بما بقوله تعالى خلق لكم مافي الأرض جميعا (خاتمة) تقدم في المصنف أن الوجوب لشيء إذا نسخ في الجواز بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك الشامل للإباحة والتدب والكراهة فذلك هو الأصح عنده وقيل الإباحة وقيل الاستحباب وقال الغزالي لا يبيح الجواز بل يرجع الأمر إلى ما كان قبله اهـ فما الفرق بين المستثنين وقد يقال ذلك فيما إذا كان النسخ بقول الشارع نسخته ونحوه بخلاف ما إذا كان بالنهي كما هنا وقد أشار الشارح المحقق إليه بقوله هناك عقب قول المصنف الوجوب إذا نسخ كأن قال الشارع نسخته وجوبه فالداخل تحت الكاف رفعته وقضته ونحوه دون صيغة النهي تدبر

لا تدل على الحقيقة فيها (وتوقف إمام الحرمين) فلم يحكم بإباحة ولا وجوب ومن استعماله بعد الحظر في الإباحة وإذا حلتم فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فإذا تطهرن فاتوهن وفي الوجوب فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين إذ قتالهم المؤدى إلى قتلهم فرض كفاية وأما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أفعل كذا أفعله (أما النهي) أي لا تفعل (بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما في غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة ورفقوا بأن النهي لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة

فللفظ عندهذا القائل معنى حقيقي وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الإباحة وحيث ينبغي أن يجرى هنا الخلاف السابق في قول المصنف وفي تعارض المجاز والراجح والحقيقة المرجوحة نأشأ المختار بجمل الخ ويجاب بالفرق بين المستثنين بأن ما سبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحد المعنيين حقيقياً في الآخر مجزياً وما هنا مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعماله في إيجابه حقيقياً وفي إباحته مجازياً ويحتمل أن تسلم الغلبة على سبيل الترتل ولا تقدم منع القائلين بالوجوب تبادراً للاحالة من الصيغة التي استدلت بها القائلون بالإباحة إذ هذا المتبادر بقرينة ومن شأن الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن (قوله) وتوقف إمام الحرمين) قال في البرهان الرأي الحق عندى الوقف في هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر بالإيجاب ولا بالإباحة فإن كانت الصيغة في الإطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان (قوله) ومن استعماله بعد الحظر الخ) والقائل بأنها للوجوب يقول بأن استعمالها في الإباحة في هذه الآيات مجاز وكرر الأمثلة إشارة إلى كثرتها كما قال لغلبة استعمالها وقد سمعت أن الغلبة ممنوعة (قوله) فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) وحل بعض الأصوليين الأمر فيه للتدب وعن سعيد بن جبير إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتره وذهب الإمام المرخبي إلى أن وابتغوا أن فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة الآية قاله في التلويح (قوله) إذ قتالهم الخ) جواب عما يقال إن قتالهم وهو إزهاق الروح ليس في وسعنا حتى تكلف به فأجاب بأن المأمور به القتال الذي هو سبب القتل (قوله) وأما بعد الاستئذان) عطف على قوله بعد الحظر (قوله) فكان يقال الخ) قاله الكمال يمكن التمثيل له بما في حديث مسلم أصلي في مريض الغنم قال نعم فانه بمعنى صل فيها وسكت عن النهي بعد الاستئذان وحكمه التحريم على قياس وقوعه بعد الوجوب وما ورد منه للتحريم خبر مسلم عن المقداد قال أ رأيت أن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال أسلمت لله أفأقاتله يا رسول الله بعد أن قالها قال لا وما ورد من الكراهة خبر مسلم أيضاً أصلي في مبارك الأبل قال لا (قوله) أي لا تفعل) إشارة إلى أن المراد النهي اللفظي بقرينة قوله للتحريم وقوله للكراهة وإلا لقال أنه التحريم أو الكراهة وبدليل قوله وقيل للإباحة فإن النهي النفسي لا يتصور أن يكون للإباحة لأنه طلب الكف والطلب لا يكون إلا بوجوب (قوله) بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على الوجوب بأنه بعد التدب للتحريم بخلاف وهو غير بعيد لأنه الأصل اهـ سم (قوله) كما في غير ذلك) أي في غير الوارد بعد الوجوب وهو النهي المبتدأ من غير سبق وجوب (قوله) ورفقوا الخ) كأن المراد أن المقصود بالذات من النهي دفع المفسدة ومن الأمر لتحصيل المصلحة وإلا لدفع المفسدة متضمن

(قول المصنف مسألة الامر لطلب الماهية) موضع النزاع الامر المطلق عن القرينة الدالة على التكرار والمرة وإنما كان لطلب الماهية لانه مختصر من اطلب منك ضرباً مقصوداً بالانشاء ولا دلالة للمصدر على غير الماهية فطلب الفعل وضع له صيغتان وهما اضرب وافعل ضرباً ولا شك أن (٤٨٠) المختصر والمطول في إفادة المعنى سواء فالمرة والتكرار خارجان

واعتناء الشارع بالأول أشد (وقيل للكره) على قياس أن الأمر للإباحة (وقيل للإباحة) نظر إلى أن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لاسقاط الوجوب) ويرجع الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة (وإمام الحرمين على وقفه) في مسألة الأمر فلم يحكم هنا بشيء كما هناك (مسألة الأمر) أي افعل (لطلب الماهية لا التكرار ولا مرة والمرة ضرورية) إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها (وقيل) المرة (مدلوله)

لتحصيل المصلحة وبالعكس اه سم (قوله واعتناء الشارع الخ) ومن هنا كان من القواعد الشرعية أن درء الماعسد مقدم على جلب المصالح (قوله وقيل لا كراهة على قياس أن الأمر للإباحة) أي بجامع أن كلاماً من حقيقتي افعل ولا تفعل يحمل على أدنى مراتبهما إذ الكراهة أدنى مرتبة صيغة لا تفعل كما أن الإباحة أدنى مراتب افعل قاله شيخ الاسلام وفيه أن لا تفعل يأتي بالإباحة كما قال المصنف فهي أدنى مراتبها اللهم إلا أن يقال مراده لا تفعل الواردة ابتداء أي التي لم ترد بعد وجوب ولا شك أن أدنى مراتبها الكراهة (قوله ويرجع الأمر الخ) وبهذا فارق الإباحة ولا تنوهم أن هذا القول قول المعتزلة بل هو لا أهل السنة كما سيأتي في الكتاب السادس وخصوا ذلك بما إذا كان بعد ورود الشرع فقالوا الأمر الذي لم يرد فيه دليل من الشارع يدل على حرمة أو إباحة إذا كان مشتملاً على مضرة كان حراماً وان اشتمل على منفعة كان مباحاً أي والحال أنه بعد الشرع (قوله من تحريم) أي أو كراهة أو نذب بأن كانت المفسدة خفية والمصاحبة كذلك (قوله أي افعل) أشار به إلى أن المراد الأمر اللفظي بقرينة قوله لطلب الماهية إذ المعنى أنه موضوع لطلبها والواضع من خاصية اللفظ والمراد به كل ما دل على الطلب (قوله لطلب الماهية) لأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل قال في التلويح وهو مذهب الشافعي واستدل به بأن اضرب مثلاً مختصر من الطلب منك ضرباً أو افعل ضرباً أو النكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم اه وتقدير المصدر معرفة هو متمسك القائل بالتكرار بهذا الدليل بعينه (قوله والمرة ضرورية) أي لا يمكن الامتثال بدونها فافادة الصيغة لها واجب فدخولها في مدلول الصيغة مجزوم به فحمله على المرأة ليس لكونها موضوعاً لها بل لتوقف تحقق الماهية عليها كما يدل عليه ما بعده فهي مدلول التزمى على هذا القول بخلاف الثاني (قوله فيحمل عليها) أي من جهة أنها ضرورية لا من جهة أنها مدلول الأمر (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل أن المراد مدلوله الماهية بقيد تحققها في المرة فقط أو أن مدلوله نفس المرة قال الكمال وهو المنقول عن أبي حنيفة وغيره ونقله الشيخ أبو إسحق عن أكثر أصحابنا لكن قال المصنف في شرح المختصر أن الثقله لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين المذهب المختار يعني الأول فليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العهدة بامارة ففعل المصنف لم ينقله عن أكثر أصحابنا لذلك اه (قوله ويحتمل على التكرار) لكن على الثاني الحمل مجازي من اطلاق الجزء على الكل بخلافه على الأول فإنه من حمل المشترك المعنوي على أحد

عن مدلول اللفظ ولا أنه لودل على التكرار لم يبرأ بواحدة في أمر ما وقد ثبت البراءة بها في أمر الحج ولودل على الواحدة لما كان الايتان في المرة الثانية والثالثة امتثالا وإيتاناً بالماور والعرف يكذب قول المصنف والمرة ضرورية (المفهوم من العضد أن معناه أن حصول الامتثال بالمرة لا لكونه للمرة بخصوصها بل لكونه لطلب الحقيقة المتحققة في ضمن كل من المرة والتكرار فهو رد على القائل بأنه للمرة لحصول الامتثال بها أفراد الشارع على ذلك انه يدل على المرة لكنه بطريق اللزوم لضرورة أن الماهية إنما يتحقق في الفرد بخلاف ما زاد على المرة فإنه يحتاج لدليل فالقائل بأنه للمرة جعل دلالة الالتزام دلالة مطابقة وهو غلط فتدبر (قول المصنف وقيل المرة مدلوله) أي لأنه إذا قال السيد لعبده ادخل السوق فدخله مرة عد بمثابة المرة ولو كان للتكرار لما عد وقد مرجأ به وهو أنه

فردية

لأنما صار بمثابة لأن الماهية وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة لآلأنه ظاهر

في المرة بخصوصها لما مر ثم ان من قال بانها التكرار في المرة قال إن ذلك ظاهرهما فلا يكون قولنا اضرب ثلاثاً أو مرة تكررراً

(قول الشارح يحمل على التكرار الخ) أما الأول فظاهر لأن الوحدة ليست مدلوله وأما الثاني فمعنى التكرار فيه كما في بعض حواشي التلويح أن تلاحظ الأفراد في ضمن المجموع وهو واحد اعتباري يحتمله اللفظ فتصح نيته بدلالة القرينة بخلاف ما إذا نوى الوحدات المحضة فلا تصح نيته لعدم احتمال اللفظ لها بخلافه على الأول فيصح ذلك والأول مذهب الشافعي والثاني عامة الحنفية قال في فصول البدائع وهو معتمد مذهب الشافعي والأول قول عنه (قول المصنف للتكرار مطلقاً) لأن أصله أفعّل الضرب بأل وتكرر الصوم والصلاة ولثبوت التكرار في النهي كلا تصم فوجب في صم لا تنهما طلب ولا أن الأمر بالشئ - نهى عن ضده والنهي يمنع من المنهى عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به (٤٨١) الجواب أن المأخوذ في الفصل المصدر

المنكر باجماع أهل العربية والتكرار في الصوم والصلاة من خارج ولو سلم فعارض بالحج وقياس الأمر على النهي قياس في اللغة وهو باطل ولو سلم فيفرق بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الأوقات والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة ولا نسلم أن الأمر بالشئ نهى عن ضده وسيأتي ولو سلم فالنهي بحسب الأمر فان كان دائماً فدائماً ولا فلا فكون النهي الضمني للتكرار فرع كون الأمر له قانباته به دور واعلم أن جميع من قال بأن الأمر لا يدل على التكرار قال بأنه إذا علق على علة ثبتت عليها بالدليل وجب تكرار الفعل بتكرار العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة وليس التكرار حيث

ويحمل على التكرار على القولين بقرينة (وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني (و) أبو حاتم (القزويني) في طائفة (للتكرار مطلقاً) ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (إن علق بشرط أو صفة) أي بحسب تكرار المعلق به

فردية (قوله في طائفة) حال من الاثنين وفي معنى مع (قوله مطلقاً) أي علق بشرط أو صفة أم لا قال في التلويح واستدل عليه بأن الأمر فرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج فسأل العامة هذا أم للأبد (لا يقال لو فهم لما سأل) لا نأقول علم أنه لا حرج في الدين وإن في حل الأمر بالحج على موجب من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر وبالسبب أغنى البيت وليس بتكرار اه وفي شرح البدخشي على المنهاج أن أبا بكر رضى الله عنه تمسك بقوله تعالى وآتوا الزكاة على قتال مانعها بعد أن أدوا مرة بمحض من الصحابة من غير تكثير وما ذاك إلا لفهمهم التكرار والجواب أنه لعلة ^{عليه السلام} بين للصحابة التكرار قولاً أو فعلاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لا أخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فان قلت الأصل عدم القرينة قلنا المادل الدليل على عدم التكرار صرنا إلى ما قلناه جمعاً بين الأدلة اه ومن أدلتهم أن الأمر إثباتاً والنهي اقتضاء انكشافاً وما يجتمعان في أصل الاقتضاء والاطلاق فاذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان كان الثاني في معناه ورده امام الحرمين في البرهان بأن قضاء بالالفاظ لا تثبت بالأقضية (قوله علق بشرط) . فان قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيدير بما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق ضد الاطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط اه تلويح (قوله بحسب تكرار المعلق به) أي من الشرط والصفة لا التكرار على وجه الدوام بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ماعدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أصح منه عند التعليق ومن التعليق بالشرط إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول فيؤخذ منه استحباب إجابة كل مؤذن سمعه وهو المنقول عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام والمسئلة خلافية واستظهر المصنف في شرح المنهاج

(٦١ - عطار - اول) مستفاد من الأمر وذلك نحو إن زنى فاجلدوه (قول المصنف وقيل للتكرار ان علق بشرط) سيأتي رده بأن الكلام في الأمر المطلق عن القرينة وهذا ليس كذلك فان قلت لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره لزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قمت فأتى طالق وليس كذلك قلت قال الصفوى بعد إيراد الجواب عنه أن الشارع إذا رتب حكماً على شرط جعله علة لذلك الحكم وكلما جعله الشارع علة لشيء يعتبر في الشرع عليه لذلك الشيء بخلاف تعليل غير الشارع فانه لا يلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليق لا للعلة بمعنى وقوعه لا علة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلما وجد طلاق فليتماثل (قوله أي يحمل على التكرار حقيقة) فيه نظر فان المراد خصوص التكرار فكيف يكون حقيقة (قوله الأولي أن يقول الخ)

نحو وإن كنتم جنباً فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الطهارة والجلد بتكرار الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا نعرفه قولاً فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كما في الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذراً من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للتكرار لأنه الأغلب أو المرة لأنها المتيقن أو في القدر المشترك بينهما حذراً من الاشتراك والمجاز وهو الأول الراجح ووجه القول بالتكرار في المعلق أن التعليق بما ذكر مشعر بعلية والحكم يتكرر بتكرار عاتيه ووجه ضعفه

تخرجها على هذه المسئلة فعلى الأول يكفيه مرة قال السكال ولا نقل فيها في المذهب قال ويتفرع على هذا الخلاف أيضاً مالو وكله بالبيع فقال بيع هذا بكذا فباعه فرد بيع أو قال بعه بشرط الخيار ففعل ففسخ بالخيار هل له البيع ثانياً وفيه خلاف حكاه الرافعي قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده رضى الرهن لكنه جزم في الوكالة بأنه ليس له البيع ثانياً اه ثم إن البيضاوى في المنهاج جزم بما اختاره الامام الرازى في المعلق من أنه لا يقتضى التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفة يقيده عليه ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرار الحكم بتكرار ذلك لتكرار الحكم بتكرار علته وأورد عليه أنه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال ان قمت فأنت طالق وليس كذلك وأجيب بأن هذا التعبير دال على أنه جعل القيام علة الطلاق ولكن المعتبر لتعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لا عبرة بتعليقهم في أحكام الله تعالى (قوله وإن كنتم جنباً الآية) مثال للتعليق بالشرط وما بعده للتعليق بالصفة (قوله بقرينة كما في أمر الحج) أى الأمر الدال على وجوبه وهو قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً إذ التقدير من استطاع فليحج وليحج المستطيع فالتعليق هنا بشرط وهو تكرار الاستطاعة وقضيته التكرار بتكرارها لكن قامت القرينة الدالة على المرة وهى حديث ألعائن هذا أم الأب فقال لا بل للأبد (قوله فللمرة) الأولى أن يقول فلطلب الماهية أو فليس للتكرار إلا أن يثبت أن القائل بان الأمر فيما ذكر قائل بأن المرة حيث مدلوله (قوله بمعنى أنه مشترك الخ) فيه أنه لا وجه لجعل هذا من الوقف وكان أشار إلى أن المراد الوقف عن عدم الاختصاص (قوله قولان) خبر مبتدأ محذوف أى هما قولان أو لهما أنه مشترك بين المرة والتكرار ثانيهما أنه حقيقة في أحدهما ولا نعرفه (قوله ومنشأ الخلاف) أى المذكور من أول المبحث إلى هنا (قوله فهل هو حقيقة فيهما) أى في المرة والتكرار فيكون مشتركاً وهذا هو القول الأول من قول الوقف وقوله أو في أحدهما الخ هو الثانى من قول الوقف (قوله أو هو التكرار) أى مطلقاً وهو مذهب الاستاذ ومن معه (قوله أو المرة) هذا هو القول الثانى في كلام المصنف المشار إليه بقوله وقيل المرة مدلوله (قوله أو في القدر المشترك) هذا هو القول الأول المصدر به في كلام المصنف كما قال الشارح (قوله وهو الأول الراجح من أدلته) وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجبه أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثانى أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتى بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى كذلك وخرج بقوله لا يمكن أن يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعترض كل من الوجبهين اما الاول فلأن الاوقات

من أين له هذا وكيف يقدم الشارح على ما قال من غير نقل على أنه لو لم يكن ناقلاً لكان ما قاله هو المتعين لأن صاحب هذا القول يقول بأن التكرار مدلول حقيقى للأمر إذا لو كان التكرار عنده من التعليق لوافق الأصح القائل بأن المدلول الماهية فإذا بطل للتكرار لعدم علته وهو لا يقول بأن المدلول الماهية تعينت المرة إذ التكرار إنما يكون للبره وهذا القائل لا يقول بأنها ضرورية ضرورة أنه فرع القول بأنه لطلب الماهية ولا يقول به فليتأمل (قوله وظاهر أن كلام القولين الخ) يعنى أن سبب الوقف هو القول بأنه مشترك أو أنه لأحدهما لأن من قال بأنه مشترك قال لأنه لا قرينة معه لأن الكلام في الأمر المطلق فوجب الوقف

ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقاً أى فيما إذا ثبتت عليه المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لا يبان لامده يستوعب ما يمكن من زمان العمر لا تنفاه مرجح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار في المعلق بتكرار المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه ان لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المرة فلهذا قال المصنف مطلقاً (ولا لغور خلافا لقوم) في قولهم ان الامر للغور

الضرورة لقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالأمور خارجة عن تناول الامر بالفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان النسخ انما يلزم ان لو كان الامر الثاني أيضاً مطلقاً غير مخصص ببعض الاوقات شرعاً او عقلاً ومثل هذا غير واقع في الشرع اصلاً ولو وقع لالتزم الخصم النسخ واما اذا كان الامر الثاني مخصوصاً ببعض الاوقات فلا يلزم نسخه للأول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلاً مع انه غير واقع ايضاً على الوجه المفروض لافي الشرع ولا في غيره اه سم (قوله ان التكرار حينئذ) أى حين التعليق وقوله ان سلم مطلقاً يعنى لان سلم أولاً أن التعليق بالشرط او الصفة مشعر بالعلية مطلقاً بل انما يشعر بها إذا ثبتت عليه المعلق به بدليل خارجي مثل ان زنى فاجلدوه فان لم تثبت عليه مثل إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدي فالتحتمل أنه لا يقتضى التكرار بتكرار معلق به ثم ان سلم اشعار التعليق بذلك مطلقاً سواء ثبتت عليه المعلق به من دليل خارج عن الشرط أو الصفة أو لم تثبت بل اقتصر على فهمها من التعليق ليس التكرار مستفاداً من الامر بل اما من الخارج او من التعليق المشعر بالعلية المقتضية لوجود المعلول كلها وجدت علته أو من دليل خاص ولذلك يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة (قوله حيث) ظرف التكرار وقوله لا يبان لامده أى غايته ونهايته وقر له يستوعب خبر التكرار واحترز بقوله ما يمكن عن اوقات الضرورة كالاكل والشرب والنوم ونحوها واسم هنا كلام لا ينبغي ان يسطر مثله فانه ترديدات مبنية على أمور فرضية ولا يخفى أن كلام الأصوليين في الاوامر الواقعة من الشارع بالفعل فلو فتحنا باب الفرض والتقدير لطال الكلام بلا فائدة إذ هذه امور ما وقعت ولم تقع فما بالناس ففرض وقوعها وتكلم عليها (قوله فهم يقولون) أى الاستاذون معه وهو تفريع على الاستيعاب (قوله وبالتكرار فيه) أى في المعلق نحو ان دخلت الدار فتصدق فيجب على هذا تكرار التصديق بمقتضى الامر وإن لم يتكرر الدخول الذى هو المعلق به لان الامر يقتضى التكرار عندهم مطلقاً قال سم لو كان المعلق به الاستطاعة ولم يتكرر بل عجز مطلقاً فينبغي عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله مطلقاً) أى في كلام الاستاذ (قوله ولا لغور) أى لا تراخ بدل عليه ما بعده وهو معطوف على قوله لا لتكرار وحاصل الكلام ان صيغة افعل إذا قيدت بوقت مضيق او موسع كانت بحسب ما قيدت به وكذلك إذا قيدت بغور أو تراخ وان لم تقيد بغور ولا تراخ وهو موضع الكلام هنا فمل يقتضى الغور أو لا وقال إمام الحرمين في البرهان الصيغة المطلقة ان قيل أنها تقتضى استغراق الاوقات بالامثال فمن ضرورة ذلك الغور والبدار واستعقاب الصيغة في مورد ما اقتضاء مبادرة الامثال وإذا جرى التفريع على ان الصيغة لا تقتضى استغراق الزمان فعلى هذا اختلف الأصوليون فذهب طائفة إلى ان مطلق الصيغة تقتضى الغور والبدار إلى الامثال وهذا ممزى إلى ان حنيفة رحمه الله ومتبعيه وذهب ذاهبون إلى ان الصيغة المطلقة لا تقتضى الغور وانما مقتضاها الامثال مقدماً أو مؤخراً وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله واصحابه وهو اللاتقيد بزمانه في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول واما الواقعية فقد تمزجوا بين فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف إلى أن الغور والتأخير إذا لم

(قول الشارح فهم
يقولون بالتكرار في المعلق
الح) أى لوجود التعليق
الدال عليه ويلزم استثناء
اوقات الضرورة هنا أيضاً
لتقييد القائل بالامكان
مع عموم قوله للتعليق

(قول المصنف أو العزم) أي لا أنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب أنه يطبع بالفعل خاصة ويجب العزم من حيث هو من أحكام الإيمان وقد مر (قول المصنف ومن وقف) أي بعضه فان بعض الواقفين قال لو بادر عدو بمثالا بناء على توقفه في أنه للفور أو القدر المشترك ولذا بين الشارح الوقف بقوله بناء الخ تدبر (قوله) وعمل كونه الخ) الأولى حذفه لأن الكلام في الأمر المطلق (قوله المنع المذكور الخ) الأولى القول بالمنع مردود ثم أنه لا وجه له فان الصنف الهندي نقله عن بعض من قال الأمر لا يقتضي الفور فيبعد الاتفاق على أنه لا يقتضي الفور واختلفوا فقال بعضهم وهو الأكثر ولا التراخي وهو مذهب الشافعي وقال الأقل يقتضي التراخي فالمبادر غير ممثل ونقله المصنف أيضا عن ابن الصباغ في عدة العالم ونقل عنه فيه أنه قال ان قائله خارق للاجماع (قوله لأن القائلين بالتراخي الخ) إن أراد أنهم جوزوا التراخي وغيره فوقوا فهو لا غير قائلين

أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار (وقيل للفور أو العزم) في الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخي أي التأخير (والمبادر) بالفعل (بمثال) خلافا لمن منع أمثاله بناء على قوله الأمر للتراخي (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لا نعلم أوضع الأمر للفور أم للتراخي ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الإيمان وأمر الحج يتبين أحدهما ولم يتعين بقرينة فلو وقع المخاطب ما خوطب به عقب فهم الصيغة لم يقطع بكونه بمثالا وجوز أن يكون غرض الأمر فيه أن يؤخر وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقصدون من الواقفية إلى أن من بادر أول الوقت كان بمثالا قطعا فان أخر وأوقع الفعل اقتضى في آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الأمر وهذا هو المختار عندنا وذهب القاضي أبو بكر رحمه الله إلى ما شاع عن الشافعي رحمه الله من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر وهذا بعيد عن قياس مذهبه مع استمسكه بالوقف وتجهيله من لا يراه وما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهديب العبارة فان المسئلة مترجمة بأن الصيغة على الفور أو على التراخي فأما من قال أنها على الفور فهذا اللفظ لا بأس به ومن قال أنها على التراخي فلفظه مدخول فان مقتضاه ان الصيغة المطلقة يقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقداً أحد فالوجه ان نعب عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعي والقاضي رحمهما الله بأن يقال الصيغة تقتضي الامتثال ولا يتعين لها وقت اه (قوله أي المبادرة الخ) قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه إذ لو جاز تركه في الزمن الأول من أزمته الامكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وفي فصول البدائع ان القول بالفورية ينسب إلى بعض الحنفية وعليه فلو أخر عصى اه (قوله بالفعل) متعلق بالمبادرة و آخره ثلاثا توهم عود الضمير على الفعل لو قدمه (قوله ومنهم القائلون بأنه للتكرار) وذلك لأن التكرار يستلزم الفورية لأنه لا يقاع في جميع ما يمكن من أزمته العمر ومن جملتها الزمان الأول (قوله بعد ظرف) للفعل أي يعزم في الحال على ان يوقع الفعل بعد قال سم وهو معقول به عندنا في الصلاة فانه بدخول الوقت تجب المبادرة إلى الفعل أو العزم عليه بعد في الوقت (قوله أي التأخير) دفع به توهم أن يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به (قوله والمبادر بالفعل) أي الذي لم يقيد بوقت ولا بفور ولا تراخي ولا فهو بحسب ما قيل به (قوله خلافا لمن منع ومن وقف الخ) أشار المصنف إلى قولين آخرين في المسئلة بينهما الشارح بقوله بناء في الموضعين ومما افول باقتضاها التراخي والقول بالوقف بمعنى عدم العلم وقد علمت ما نقلناه عن البرهان سابقا ان القائلين بالوقف فرقان ما ذكره الشارح هنا أحدهما مظهر كلام المصنف ان القائل بالتراخي يوجب حتى تكون المبادرة بمنوعة وان الامتثال على البدار غير معتد به وهو قضية قول الشارح لامتناع التقديم وقد أنكر ذلك إمام الحرمين والشيخ أبو حامد وأبو إسحق وابن القشيري وقالوا انه لم يصح أحد إلى ذلك ومعنى كونه على التراخي انه يجوز تأخيرها لأنه يجب فان أحد لا يقول ذلك وأما القائلون بالوقف فان البعض منهم متوقف عن القطع بكون المبادرة عتلا خارجا عن العهدة لجواز إرادة التراخي قال ابن الصباغ في العدة وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور لكنه خالص الاجماع وقال الغزالي في المستصفي أما المبادر فممثل مطلقا ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر اه قال الكمال وكان معتمد المصنف في قوله خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان الثقلان ونقل ابن الصباغ ان منع المبادرة بالفعل مبنى على القول بالوقف عن القطع بكون المبادرة عتلا كما دل عليه كلامه لا مقابل له كما وقع في عبارة المصنف فاللافت ان يقال خلافا لمن منع المبادرة هنا على الوقف أي عن القطع بكون المبادرة عتلا اه وبهذا يتضح لك اتجاه ما اعترض به الكوراني قائل الحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه لأن القائل بأنه للتراخي لم يقل به وجوبا

بالتراخي وإن أراد أنهم قالوا بالاشترار فكيف يمنعون الامتثال

وإن كان التراخي فيه غير واجب قبل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للفور لأنه الاحوط أو التراخي لأنه يسد عن الفور بخلاف العكس لا متنازع التقديم أو في القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الأول الراجح أي طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ (مسئلة) قال أبو بكر (الرازي) من الخفية (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الامر) بشي.

(قول الشارح وإن كان التراخي فيه غير واجب) أي والقائل به يوجهه فينظر له مثال آخر (قول الشارح أو في القدر المشترك بينهما) هذا هو الراجح فهو لا يدل على فور ولا على تراخ بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزيا لأن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وهما من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما وغالب أدلة أقوال هذه المسئلة كائني قبلها فتأمل

بل جواز ما صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ما ذهب إليه طائفة من الواقعية ثم قول المصنف ومن وقف عطاء على من منع ليس على من ينبغي أيضا إذا الواقعية طائفتان الخ ما تقدم وحاول سم ردا ما تعرض به الكوراني مفرعا على كلام نقله المصنف في شرح المنهاج فيه حكاية الأقوال التي ذكرها أن ما نقله ابن الصباغ في العدة وإن كان خارجا للاجماع هو قول ثابت ولا يمنع ثبوته خرقه للاجماع ولا ثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفي ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر وقول المصنف يعني في شرح المنهاج الذي صدر كلامه بعبارة وإن بادر بفعله أول الوقت لا تقطع بكونه ممثلا مع قول الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقعية إننا لا تقطع بامثاله بل تتوقف فيه الخ فأشار المصنف في المتن إلى الأول بقوله خلافاً لمنع وإلى الثاني بقوله ومن وقف هذا زبدة كلامه الذي أطاله جدا وزاد ما هو ديدنه من الحطيطة على الكوراني بتجوير أن المصنف اطلع على نقل آخر يوافق ما دل عليه عبارته بما قد فرغنا من التنبيه على أن مثل هذا الكلام لا طائل تحته ثم أنه قد رجع الأمر في كلامه لما قاله الكمال من البناء على قول الوقت وقوله إن المذهب الخارج للاجماع ثابت نحن لا نمنع ثبوته ولا يتكره ثبوته أحد وليس النزاع فيه إنما النزاع في البناء عليه مع عدم التنبيه على خرقه للاجماع فرجما اعتقد الواقف على الكتاب صحته لاسيما وقد قرر الشارح بقوله بعد لا متنازع التقديم ومن هنا يتوجه على الشارح مؤاخذه في عدم التنبيه على ذلك ولو أن العلامة سم اقتصر على نقل عبارة الصفي الهندي لكان في ذلك مقنع وغنية عن التطويل - قال في نهايته ما نصه وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الأمر لا يقتضي الفور وهؤلاء اختلفوا فذهب الأكثر منهم عن الشافعي ومعظم أصحابه وجماعة من الأشاعرة وعدد جمعا من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادرا أو مؤخرا كان ممثلا وذهب الآقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي فعلى هذا لا يكون المبادر ممثلا وقد قيل أنه خلاف الاجماع فانسبوا فيه إلى خرق الاجماع وأما الواقعية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف اللادورية وهؤلاء انقسموا إلى غلاة ومقتصدة أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممثلا أم لا ونسبوا أيضا إلى خرق إجماع السلف فانهم كانوا قاطعين إلى أن المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة وأما المقتصدون فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممثلا أم لا ثم منهم من قال بتأنيده ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه أمثل أصل المطلوب اه (قوله حذرا من الاشتراك) أي لو قيل بالوضع لكل واحد (قوله أو هو) أي الواحد الذي هو حقيقة فيه (قوله لأنه الاحوط) فيه نظر مع احتمال التراخي (قوله لأنه يسد الخ) لأنه يكون قضاء عنه (قوله من فور الخ) أي من ذي فور الخ لأن الوقت ليس هو الفور والتراخي لأن الفور المبادرة والتراخي التأخير (قوله من الخفية) يوم كلامه انفراد به ذلك وليس كذلك فقد قال به غيره بل المنقول في التلويح وغيره أنه لجمهورهم حتى قال الكمال بن الهمام في تحريره أنه المختار عندهم (قوله الأمر بشي الخ) لم يقيد به للفظي كما فعل فيما تقدم لأن ما هنا يصلح للأمرين ولا ينافي ذلك قوله بأمر

(قول الشارح اذا لم يفعل) ليس ظرفا للقضاء ولا الاستلزام لفساده أما الاول فلأن وقت عدم الفعل ليس وقتا للقضاء وأما الثاني فلأن الامر مستلزم مطلقا بل هو ظرف للوجوب المقدر إذ المعنى يستلزم وجوب القضاء له وقت عدم فعله يدل عليه قول الشارح لا شعار الامر بطلب استدراكه وقد يقال بصحة ظرفيته للقضاء والمعنى يستلزم القضاء وقت تحقق عدم الفعل في وقت الاداء وبصحة ظرفيته للاستلزام بالنسبة لما تضمنه لأن معناه يطلب لزومه وقت عدم ولا شك أن لزومه فيه تدبر (قول الشارح لا شعار الامر بطلب استدراكه لأن (٤٨٦) القصد الخ) أى لا شعار الامر به في ذلك الوقت بطلب قضائه وفعله

خارجه لانه وإن كان المطلوب الفعل في الوقت المعين لكن لما كان الوقت المعين إنما طلب لكونه مصلحة للفعل به كاله فالتقص أي المقصود الاصل هو نفس الفعل فاذا فات كاله بقي الوجوب مع نقص فيه وبه يظهر وجه الاستلزام للشعار المذكور المعلق بالقصد إذ لولا ذلك القصد لاحتمل أن يكون الطلب المتعلق بالفعل خاصا بذلك الوقت فليتأمل (قوله أى مطلقا) أى بواسطة أنه المطلوب بالذات وطلب الوقت لكاله (قوله وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام الخ) لا خفاء في انا اذا تعلقنا صوما مخصوصا وقلنا صم صوم يوم الخنيس فقد تعلقنا أمرين وتلفظنا

مؤقت يستلزم القضاء) له إذا لم يفعل في وقته لا شعار الامر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل (وقال الاكثر القضاء بأمر جديد) كالامر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفي حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها

جديد لان الامر النفسى يوصف بالتجدد والحدوث من حيث التعلق التنجيزى الحادث (قوله مؤقت) خرج بالمؤقت المطلق وذو السبب إذ لا قضاء فيهما اه زكريا (قوله يستلزم القضاء) أى الامر به (قوله اذا لم يفعل) قال الناصر ظرف يستلزم لا للقضاء لفساد المعنى يعرف بالتأمل اه ووجهه ان القضاء لم يقع في وقت عدم الفعل في الوقت فان وقت عدم الفعل في الوقت هو الوقت الذى مضى من غير فعل والقضاء في وقت بعده وفيه أن تعلقه بالاستلزام فاسد أيضا لان الاستلزام ذاتى للامر لأنه في وقت عدم الفعل اللازم على الظرفية فالاقرب انه متعلق بالقضاء وفي الظرفية تسمح من حيث أن القضاء يتصل بآخر وقت عدم الفعل أو ان يقال المراد وقت الحكم بعدم الفعل في وقته ولا شك ان وقت الحكم بعد الفعل متأخر عن وقت الاداء (قوله لا شعار لامر) أى اعلامه ووجه كونه اشعارا انه دلالة اللفظ على لازم معناه وفيها خفاء بالنسبة إلى الدلالة المطابقة لتوقفها على الانتقال من الملزوم إلى اللازم (قوله بطلب استدراكه) أى استدراك الفعل إن لم يقع في وقته والقائل بأن القضاء بأمر جديد يمنع ذلك ويقول القصد من الامر الاول الفعل في الوقت لا مطلقا وقد ذكره الشارح بعد اه زكريا (قوله لان القصد منه الفعل) أى مطلقا سواء كان في الوقت أو خارجه قال سم وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام ان نحو صم يوم الخنيس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه في يوم الخنيس فاذا عجز عن الثاني لغواته بقي اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الامرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ (قوله وقال الاكثر) قال الشيخ خالدي في شرحه وهو الاصح وقوله امام الحرمين عن الشافعي وقال به أكثر أصحابه (قوله بأمر جديد أى وجوب القضاء بأمر جديد لا بالاول ثم ان الامر يكون جديدا بالاضافة إلى الامر الاول لا إلى عدم الفعل (قوله كالامر في حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والفضلة التي هي أعم من النسيان ويبقى حكم الترك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لأنه اذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى اه سم (قوله فليصلها) وجه

الدلالة

بلفظين وأما ان المأمور به هو هذان الامران

أو شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخنيس مثلا فيختلف فيه فمن ذهب إلى الاول جعل القضاء بالامر الاول لأن المأمور به شيان فان انتهى أحدهما بقي الآخر ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس في الوجود إلا شيء واحد فاذا انتهى سقط المأمور به ثم اختلف في هذا الاصل وهو أن المطلق والقييد بحسب الوجود شيان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى اختلاف في أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو مجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقييد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان

قلنا بالثاني وهو الحق كأنما يحسب الوجود شيئاً واحداً كذا ذكره المحقق التفاتاً في حاشية العبد وحاصل الجواب حيث أناسلنا ان الكون في الوقت مصاحبة للفعل به كإله لكن انما يبقى الوجوب مع النقص إذا انصرفه الطلب وليس كذلك بل المطلوب شيء واحد وقد انتهى بانتفاء جزئه فليتأمل (قول المصنف والاصح ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء) مع قول الشارح بناء على ان الاجزاء هو الكفاية في سقوط الطلب وقد فسر به الامام فخر الدين وتبعه عليه شارحاه الاصفهاني والقرافي ووصوه بالاسنوي في شرح المنهاج قال لانه مدلول الاجزاء قال الجوهرى في الصحاح اجزأت الشيء كفاً أما الفقيه كما قال في منع الموانع فيفسره باسقاط القضاء فبناء على الاول الاصح عند الاصول الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء اما على مقابله فلا يستلزمه وسقوط الطلب عن صلى طائفة الطهارة وهو غير متطهر لانه مخاطب بالاتيان بهامع ظن الطهارة وقد فعل هذا وقد اختار (٤٨٧) المصنف في منع الموانع ان الجزئية هو المعنى عن القضاء لانه

المطلوب حقيقة وقال ان المختار عندنا الآن هو هذا وإن جربنا في مسألة الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء على خلافه فن لا تنفى صلاته عن القضاء لم يأت بالمأمور به فان المأمور به بالذات العبادة الجزئية المعنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وكون ما أتى به مأموراً إنما هو لمعارض أى معارض له من ظنه الطهارة أو فقده الطهورين واما ما يقال من انه أتى بالمأمور به الان ووجوب القضاء بأمر آخر فطريقة ضعيفة لاننا لنفى بالمأمور به الاما طلب أو لا وبالذات واشتغلت الذمة به فاذا صرف عن فعله صارف أى كظن

إذا ذكرها والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقاً والشيرازي موافق للأكثر كما في لعمريه وشرحه فذكره من الأقل سهو (والاصح أن الاتيان بالمأمور به) أى بالشيء على الوجه الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) للباقي به بناء على أن الاجزاء الكفاية

الدلالة ان قوله فليصلها أمر جديد غير الأمر الاول وهو أقيموا الصلاة فلو كان الأمر بافيا على حاله لم يحتاج إلى هذا الثاني (قوله إذا ذكرها) فيه اكتفاء أى واستيقظ أو أن الذكريع النوعين والمعنى إذا ذكرها بعد النسيان أو النوم لان التائم لا تذكر له (قوله والقصد من الأمر الاول) رد لقول الاول لان القصد منه الفعل بمنع كون مقتضاه وجود الفعل مطلقاً (قوله لا مطلقاً) إذ لو كان القصد الفعل دون كونه في الوقت المخصوص لم يقدر التحديد بالوقت وقد يقال غرض الاول ان الفعل هو المقصود وألا بالذات واما الوقت فبطريق التبع فاذا فات الوقت بقي الفعل المقصود ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال بمجرد لا يستلزم كون القضاء بأمر جديد ويمكن أن يقال انه لم يذكر هذا الاستدلال قصد ابل على سبيل التبع والتمتع للاستدلال بالحديثين المذكورين الدالين على ان القضاء بأمر جديد (قوله أى بالشيء على الوجه الخ) أحوجه إلى هذا المأمور به اسم لذات الفعل وبمجرد الاتيان به لا يلزمه الاتيان بالوجه المأمور به فأفاد أن تعليق الحكم بالوصف يشعر بان الحكم على الذات من حيث الوصف ثم ان هذا القيد ماخوذ من كلام المصنف معنى فانه لا يكون آتياً بالمأمور به الا إذا أتى به على الوجه الذى أمر به لانه إذا أوقعه على غير الوجه الذى اوجبه الشارع لا يكون آتياً بالمأمور به فلا يقال ان المصنف لم يقيد الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى اوجبه الشارع ولا بد منه وما أورده الناصر من ان هذا التفسير يقضى إلى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل اجاب عنه سم بان من لازم الامر بالوجه الامر بذي الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يفهم من قولنا الاتيان بالشيء على الوجه الذى أمر به الا ان الشيء مأمور به أيضاً على معنى ان امره به امر بايقاع الفعل عليه ومعها فالافضاء الذى ادعاه عنوع (قوله على الوجه الذى أمر به) أى ولو في ظنه أخذنا من كلامه بعد (قوله بناء على أن الاجزاء الكفاية) حاصله بناء الخلاف في المسئلة على الخلاف

الطهارة مع فقدها وطلب الشارع تعريضه لاعتى الدوام بل في وقت الصارف إلى ان يتجهى لم يكن المطلوب حيث أن هو المأمور به المعنى بانه هل يجوز فعله ام وأنت إذا تأملته وجدت الاجزاء على ما اختاره لم يخرج عن كونه الكفاية في الطلب إنما الكلام في ذلك الطلب هل هو الطلب الاصلى أو المعارض وهو مجرد اصطلاح نعم ينبغي على ما اختاره ان القضاء قبل ماسبق له مقتضى حقيقة لا فعل مثله وان القضاء الحقيقي أى فعل العبادة خارج الوقت بطلب جديد لكن لا لما قالوه من أنه أتى بالمأمور به في الوقت وهو الفعل بظن الطهارة مثلاً بل لما تقدم في المسئلة قبل هذا من فوات المطلوب بفوات جزئه وهو كونه في الوقت بخلاف الاعادة في الوقت عند تبين الحدث فيه مثلاً فانها بالطلب الاول اما على قول غيره فكل ذلك بطلب جديد ومن تأمل قول الشارح بان يحتاج الى الفعل ثانياً علم ان المراد بالقضاء ما يشمل الاعادة لا طلاه عن كونه بعد الوقت

(قول الشارح بناء على أنه إسقاط القضاء) اعلم أن القضاء له معنيان استدراك ما فات من مصلحة الاداء والالتيان بمنزل ما وجب أولاً بطريق الزوم والاول للأصوليين والثاني للفقهاء فان جربنا على الاول فالراجح ان فعل المأمور به كما أمر بان صلى بطن الطهارة مثلاً مسقطاً له إذ مصلحة الاداء وقعت لأنه يؤمر بغير ذلك وتسمية الثاني قضاء حيث لا يجاز له ليس الاول بل مثله فيلزم أن لا يوجد معنى حقيق للقضاء ولو وجد لكان للفجر مثلاً فرض غير الاداء والقضاء وإن جربنا على الثاني لم يلزم شيء من ذلك وكان فعل المأمور به كما أمر لا يسقطه جزءاً (٤٨٨) ولهذا فرع الشارح العلامة المسئلة عليه وأشار له بقوله بأن يحتاج إلى

الفعل ثانياً فليتأمل (قوله) والذي قاله غيره (الخ) الذي قاله غيره في الخلاف فيها المبني على القول الاصولي في إسقاط القضاء أما الخلاف فيها المبني على قول الفقهاء في رأسه إسقاط القضاء فهو مفرع على القولين (قوله) وانت خير (الخ) فيه انه لو عرفت على هذين القولين لكان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف بخلاف ما إذا فرعت على الضعيف فانه يكون مرجوحاً فليتأمل في هذا المقام فانه من المزااتي (قوله) ولم يقل بذلك احد) يعني انه متفق عليه كما في العنصر (قوله) فيه ان اللازم (الخ) هذا غلط منشؤه عدم فهم الموضوع فان حاصله ان امر الأمر المكلف بان يامر غيره بشيء هل هو امر من الأمر لذلك الغير فالكلام في أمر من أمر السيد سواء أمر السيد

في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا لا يسقط المأمور به القضاء بان يحتاج إلى الفعل ثانياً كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الأصح (ان الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أي بالشيء وقيل هو أمره وإلا فلا فائدة لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الأصح (ان الأمر) بالمد (بلفظ يتناول) كما في قول السيد لعبد كرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه (داخل فيه) أي في ذلك اللفظ ليتعلق به ما أمر به وقيل لا يدخل فيه لبعد أن يريد الأمر نفسه وسيأتي تصحيحه في مبحث العام

في تفسير الاجزاء والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الاجزاء بانه إسقاط القضاء أما إذا فسر بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالالتيان يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خير بأن معنى قولهم بلا خلاف أي عند القائل بهذا التفسير كما أنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك عليهما معاً كما قرره الشارح اهـ زكريا (قوله) بأن يحتاج (الخ) فيه إشارة إلى أنه ليس المراد بالقضاء ما فعل خارج الوقت (قوله) وقيل هو أمره) رد بانه يلزم عليه القائل لغيره مرعبدك بكذا تمتد لكونه أمراً للعبد بغير إذن سيده وأنه لو قال للعبد بعد ما ذكر لا تفعل يكون مناقضاً لنفسه ولم يقل بذلك أحد وأيضاً يلزم أن يكون الصبي مأموراً من قبل الله بالصلاة والصوم لأنه أمر وليه بان يأمره بالصلاة والصوم فيكون مكلفاً ولم يقل بتكليفه أحد (قوله) وإلا فلا فائدة فيه) أجيب بان القاعدة فيه امتثال أمر المخاطب لا الأمر الأول (قوله) وقد تقوم قرينة (الخ) قال الكمال القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعة لا يزيد على الأمر بابتداء النكاح وهو أمر نذبي فالأمر بهما مثلهما قال سم ولك منع قوله لا يزيد لجواز أن يكون الاساءة بالطلاق في هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبراً لهذه الاساءة لا ترى أنه يجب الرجعة على الصواب المعتمد فيما إذا ظلم إحدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها ممن ثم طلقها قبل وفاتها حقها (قوله) من احسن (الخ) فان من من صيغ العموم فيتناول الأمر وجعل من من لفظاً لا يرتبط بالأمر بها (قوله) وسيأتي تصحيحه (الخ) اعتذاره بهذا عن الاعتراض بالتناقض ياباه ما اجاب به المصنف في منع الموانع من حمل ما هنا على الانشاء مطلقاً وما هناك على ما يعم الانشاء والخبر من غير مبلغ بخلاف المبلغ كالنبي صلى الله عليه وآله الأمر عن الله تعالى والوزير الأمر عن الأمير وقال الزركشي ولا يخفى ما فيه من التعسف مع

وروده

عبد اولاً (قوله) (اضراب الخ) هذا إن لم على عدمه التناقض والفرض انه متفق على عدمه كما مر (قوله) قلت قد يقال (الخ) فيه انه ليس مأموراً من الأول حتى يمثل امره والمحشى بنى كلامه كله على ان الموضوع ان الغير يكون مأموراً بأمر الوسطة تدبر (قول الشارح وقد تقوم قرينة الخ) أي كما في أمر الله رسوله عليه الصلاة والسلام أن يامرنا فان القرينة انه مبلغ عنه (قول الشارح مأموراً بذلك الشيء) المراد بالشيء متعلق الأمر وهو الرجعة

بحسب ما ظهر له في الموضوعين وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كافي قوله لعبدته تصدق على من دخل داري وقد دخلها هو (و) الأصح (أن النيابة تدخل المأمور) به ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه (إلا لما منع) كافي الصلاة وقالت المعتزلة لا تدخل البدن لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافي ذلك إلا لضرورة كافي الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة (مسئلة قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والقاضي) أبو بكر الباقلاني

وروده في الصورة التي يجتمعان فيها قال ولو جمع بينهما يحمل ما هنا على خطاب شامل له نحو أن الله يأمرنا بكذا وحل ما هناك على خطاب لا يشمل نحو إن الله يأمركم أن تذبخوا بقرة كان أولى واستشكله تليذه البرماوي بأن الخطاب إذا لم يكن شاملا له فليس من محل الخلاف فلماذا سلم الشارح تنافيهما واعتذر عن المصنف بما ذكره وبالجملة فالمشهور ما هناك وهو ما صححه الامام والآمدي وغيرهما وقال النووي في الروضة أنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اهـ ذكرها (قوله بحسب الخ) متعلق بمحذوف والتقدير والتصحيحان كائنان بحسب الخ (قوله تصدق الخ) فإن السيد لا يقصد التصديق من عبده عليه لأنه هو وما في يده ملك له (قوله والأصح أن النيابة الخ) هذه المسئلة مبسطة في كتب الفروع في الصوم والوكالة والاجارة وغيرها لبيان حكمها الشرعي وذكرها الآمدي وغيره لبيان الجواز عقلا فذكرها المصنف هنا تبعا لهم وقد علمت أن جهة البحث مختلفة ولا مانع من دخول مسئلة تحت علمين باعتبار اختلاف جهة البحث فالفقيه يبحث عنها من جهة الجواز الشرعي والأصول من جهة الجواز العقلي إلا أن قوله إلا لما منع إنما يناسب الفقيه دون الأصول لأن الاستثناء لا يصح في الدلائل القطعية ولا يقال إنما نحن فيه ليس قطعا وإن كان عقليا لأن استثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون الجواز العقلي وكذا يقال في التقييد بالشرط في قوله كافي الحج بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلي اللهم إلا أن يقال المسئلة مفروضة فيما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيها كما صرح به قول الصفي الهندي اتفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها كتفريق الزكاة واختلفوا في البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم اهـ وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كتنفي المانع بالنظر لاشق الوقوع (قوله ماليا كالزكاة الخ) التصحيح باعتبار المجموع من المالى والبدن ولا فدخل النيابة في المالى متفق عليها فلا يرد اعتراض الكمال بأن قول المصنف المأمور به أعم فتناوله المالية وليست من محل النزاع قال واعلم أن ابن عبد السلام قال في أماليه الطاعات يعني البدنية لا تدخلها النيابة إلا الحج والصوم لأن القصد بها الاجلال والاثابة ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل اهـ ومقصوده بيان القاعدة الفقهية ومقصود شيخه الآمدي بيان الجواز العقلي فلم يتوارد على محل فليس كلامه معا كسا الكلام شيخه كما فهمه أبو زرعة تبعا للزركشي اهـ (قوله بشرطه) أى شرط قبوله النيابة أو بشرط الاستئابة وهو العجز أو الموت (قوله إلا لما منع) فإذا اتنى المانع جازت بدون ضرورة عند نادون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة (قوله كافي الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح أن يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة في البدن مطلقا وقد ردنا نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكل الوجوه كادل عليه نصوص الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وإن حصل معها مطلق الكسر والقهر اهـ سم (قوله من بذل المؤنة) إن كانت النيابة

(قوله على الانشاء مطلقا)
أى عن التقييد بكونه من
غير مبلغ والمقصود منه
أحد الشقين وهو ما إذا
كان من مبلغ لأنه حينئذ
لا يكون أمر نفسه الذى هو
وجه الاستبعاد بخلاف
ما إذا كان من غير مبلغ
فان دفع قول الزركشي مع
وروده الخ لا نه منبى على
أن يراد من الاطلاق
الصورتان

(قول المصنف مسألة الامر النفسى الخ) قال العضد ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى اللفظ إنما النزاع فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر بهى عن الشئ المعين المضاد له أولاً فإذا قال تحرك فهل فى المعنى هو بمثابة أن يقول لا تكن اه وقوله نهى عن الشئ المعين صريح (٤٩٠) فى ان خلاف القاضى فى الضد الوجودى وقد صرح به القاضى نفسه حيث قال الامر

بالسكون نهى عن الحركة قال السعد على قوله لاختلاف الاضافة الخ فان الامر مضاف الى شئ والنهى الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعال وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع فى الاوامر الجزئية بمعنى ان ما يصدق عليه انه امر بشئ هل يصدق عليه انه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه انهما حصلاً بجعل واحد لم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه ومنه قال الشارح بمعنى ان الطلب واحد الخ وبه يظهر فساد كل ما كتبه سم هنا فانه مبنى على عدم تحرير معنى العينية (قول الشارح إيجاباً أو ندباً أى بناء على ان معناهما طلب الفعل مع المنع من الترك جازماً أو لا فالمنع من الترك جزء والايجاب والتدب المقصود بالطلب أما لو بنينا على انهما الطلب جازماً أو لا فلا يكون غير الوجودى خارجاً عن محل النزاع وقد قيل به كما يأتى فليتأمل (قول المصنف عن ضده الوجودى) المراد بالوجودى الافراد

(الامر النفسى بشئ معين) إيجاباً أو ندباً (هى عن ضده الوجودى) تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون

بعوض وقوله أو تحمل المنية أى ان كانت بلا عوض (قوله الامر النفسى) قال الكمال استشكل تصور هذه المسئلة بأنه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فانه سبحانه وتعالى عليم بكل شئ وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحيث أن الله تعالى بالشئ عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لا تعلق له به فكيف يأتى فيه الخلاف بين اهل السنة ولذا قال الغزالى فى المستصفي هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى ووعد ووعد فلا تطرق الغيرة اليه فليعرض فى كلام المخلوق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذم له عن الضد مطلقاً كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق والمعنى هل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن ضده ان كان واحداً أو اضداده ان تعددت بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين مما فعل الشئ والكف عن الضد باعتبار الاول هو امر وباعتبار الثانى هو نهى او ان متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعالم المتعلق بأحدثين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اه ومحصل الجواب ان التعلق التجزئى ما هو ذى مفهوم الامر كما تقدم فى الكلام على الحكم الشرعى وبه يصح التعدد فحاصل أصل الكلام هل تعلق الامر بشئ من غير تعلقه بالنهى الخ ويرد عليه ان التعلق فى الامر مضاف للفعل وفى النهى مضاف للترك وذلك يقتضى التغاير مفهوم ما فكيف يصح الحكم بان أحدهما هو الآخر وأجيب بمنع المغايرة إذ مبناها على اعتبار دخول الفعل والترك فى مفهومهما وليس كذلك بل كل منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق نظير ما حققه السيد فى قولهم العمى عدم البصر بأن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن الحقيقة (قوله معين) نبه به على انه لا خلاف فى تغاير مفهوم الامر بشئ معين نهى عن ضده لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى لفظيهما كما ذكره بعد فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن ضده أو مستلزم له بمعنى ان ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه انه نهى عن ضده أو مستلزم له اه ذكرى (قوله إيجاباً أو ندباً) أخذه من المقابل الاقنى فى قوله وقيل أمر الوجوب فان الايجاب والوجوب متلازمان كما مر والقول بان الشارح اشار الى انه كان الاول للمصنف ان يعبر بالايجاب لان الكلام فى الصدور من الامر لا فى التعلق بالشئ المأمور به فيه نظر لقول المصنف الامر بشئ الخ (قوله نهى عن ضده) أى يكون عين النهى عنه قال امام الحرمين وهو قول عرى عن التحصيل فان القول القائم بالنفس الذى يعبر عنه بأفعل يغاير القول الذى يعبر عنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدمها هتاه (قوله الوجودى) إشارة الى انه ليس المراد بالضد مطلق المتافى وليس لبيان الواقع كما قيل قال فى فصول البدائع ليس المراد بالضد الذى تعلق به النهى أو الامر الضمانيان ترك المأمور به كما ظن أو ترك المنهى عنه والابصار النزاع لفظياً ويلزم كون النهى نوعاً من الامر ولا مطلق الضد لانه غير معين بل اضداده

التي يتحقق بها ترك المأمور به الذى هو الكف عنه لا عدم فعله والعدى هو ذلك الكف كما نص عليه السعد فى حاشية العضد الجزئية ولذا فسره الشارح فيما ساقى بالترك وقال فيما تقدم أول مبحث الامر المراد بنحو كف اترك ودع ولا شك ان المطلوب بالامر هو الفعل فاندفع بحث العلامة الآتى وبه يظهر ان النهى تارة يكون طلب كف عن فعل غير كف وتارة يكون طلب كف عن فعل هو كف فان الشارح سماه

نهيها عن ضد غير وجودي وهو الكف فاندفع استبعاد سم ذلك الآتي في مبحث النهي واعلم أن الاضداد في هذه المسئلة ثلاثة ضد وجودي معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف وضد وجودي غير معين كأي واحد من أضداد ما موربوا أحدها غير معين ولا خلاف في أن الأمر بأحدها ليس نهياً عن ضده منها وضد معين غير وجودي وهو الكف عن ما موربه ولا خلاف في أن الأمر بالشئ نهى عنه أو يتضمنه لانه جزء من الإيجاب كما مر وإنما سمى ترك لما مورب غير وجودي لعدم تحققه إلا مع تلبس بضد وجودي فليتأمل (قوله) فليس محل النزاع أن الأمر بالشئ نهى الخ) صوابه لاجل الرد على ما في المناج أن يقال فليس محل النزاع أن الأمر بالشئ يتضمن الخ وبعد ذلك هو من محل النزاع كافي المختصر وشرحه العضدي والنافي لكونه يتضمنه بناء كافي العضدي أن المنع من الترك ليس من معقول الإيجاب بناء على أنه الإقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلباً جازماً من غير خطور المنع من الترك بالبال وإن لزمه في الواقع نعم هو على كلام المصنف خارج عن محل النزاع بناء على أنه لا معنى للإيجاب إلا لطلب الفعل مع المنع من الترك كما نص عليه السعد في التوضيح وقال أنه المفهوم من كلامهم (قوله قلت الرداخل) لا ردفيه فإن الترك هو الكف وقد صرح بالاتحاد (٤٩١) بينهما العضد قلاً عن وقوع منه

النزاع هنا وهو ضد لانه ليس رفع شئ بل أمر وجودي فليس التعبير بالضد مخرجاً له (قول الشارح لم يتحقق الخ) فيه اختصار للدليلين بيان الاول لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف فالكف مطلوب وطلبه إما طلب الفعل أو مثله أو ضده أو خلافة والثلاثة الاخيرة باطلة لانهما لو كانا ضدین أو مثليين لم يجتمعان في محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الأمر بالشئ والنهي عن ضده معاضد وري ولو كانا خلافيين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافة كما يجتمع

أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره (وعن القاضي) آخر أنه (يتضمنه وعليه) أي على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والامام) الرازي (والآمدی) فالأمر بالسكون مثلاً أي طلبه متضمن للنهي عن التحرك أي طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهى كما يكون الشئ الواحد بالنسبة إلى شئ قريباً وإلى آخر بعدا ودليل القولين أنه لما يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده

الجزئية المعينة كأن يكون الأمر بالصلاة نهياً عن الأكل والشرب وكلام البشر وغيرهما مما هو أضداد الشرائط والاركان المعتبرة شرعاً أو عقلاً أو عرفاً (قوله أي التحرك) أي الحركة بناء على أن الحركة أمر وجودي (قوله وعن القاضي) أي ونقل عن القاضي والناقل له إمام الحرمين قال في البرهان وأما الذي ذكره القاضي آخر من أن الأمر بالشئ ليس عين النهي ولكن يقتضيه ويتضمنه فالمعنى بالإقتضاء على رآيه أن قيام الأمر بالشئ بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول هو نهى عن اضداد المأمور به كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ولا معنى لما قال غير هذا وهذا باطل قطعاً فإن الذي يأمر بالشئ قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به أما الذهول أو إضراب فلم يستقيم الحكم بان قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي اه (قوله أي طلبه) لان الكلام في الأمر النفس (قوله أو هو) أي الأمر بالسكوت نفسه أي نفس النهي عن التحرك (قوله بمعنى أن الطلب الخ) أي لا بمعنى اتحاد الصيغة الدالة عليهما أو اتحاد مفهومهما (قوله قريبا) أي ذاقرب أو قريبا وهذا عن أن المراد بالشئ الموصوف أما على أنه الصفة وهو السكون في حيزه فلا حاجة إلى ذلك (قوله ودليل القولين أنه) أي الشأن لما لم يتحقق بفتح أوله أي يوجد ولا يخفى أن توقف الشئ على الشئ دليل على الاستلزام المقتضى للغيرية لا على العينية فلا يتم الاستدلال به على القول بالعينية بل على التضمن بمعنى الاستلزام اه (قوله انه لما لم يتحقق الخ)

السواد هو خلاف الحلاوة مع الحوضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشئ مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال لانهما تقيضان وتكليف بالحال وبيان الثاني لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف كأن طلبه طلباً للكف لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وحاصل الجواب أن المأمور به يتوقف على عدم فعل الضد أما طلبه فلا يتوقف على طلب الكف عن الضد إذ قد لا يكون ذلك الضد مخطراً بالبال نعم الواجب ان يكون مخطراً بالبال هو الضد غير الوجودي أعني ترك المأمور رأى الكف عنه وقد قلنا ان الأمر بالشئ نهى عن ضده غير الوجودي أو يتضمنه وهذا ظهر كونه دليلاً على العينية كما قاله القاضي وقرر دليله هكذا فتدبر (قوله لا يتوقف طلبه على ملاحظة الخ) فيه أنه حيث قد يكون طالباً بشئ لا يشعر به ولا يعقله وهو غير معقول مع منافاته لو حدة جعلهما وطلبهما كذا في العضد وكفاية المطلوب بالقصد إنما هي في استلزام وجوبه وجوب ما يتوقف عليه كما تقدم في مقدمة الواجب لاني كون طلبه طلباً أو يتضمنه به اندفع ما نقله عن الصفي الهندي فإن ما قاله في المدلول التزاماً ولا يضر تعقله بخلاف معنى اللفظ أو جزئه وكل هذا بناء على أن معنى التضمن في الضدي الوجودي الاستلزام وتبعه الحواشي وهو خطأ بل المراد بالتضمن في المسئلة كلها حقيقته كما نبه عليه الشارح آخراً وإن خصه سم بما هنا

وعبارة المختصر مع شرحه العضدي (٤٩٢) القائلون بالتضمن قالوا أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم إلا على فعل

لأنه المقدور وما هو هنا
إلا الكف عنه أو فعل
وكلاهما ضد للفعل والذم
بأيهما كان فهو يستلزم
النهى عنه إذ لازم بما لم
ينه عنه لأنه بمعناه الجواب
أنه مبنى على أن الذم من
معقول الإيجاب فلا ينفك
عنه تعقلاً وأما من يجوز
الإيجاب وهو الاقتضاء
الجازم من غير خطو الذم
بالترك على البال وإن لزمه
في الواقع فلا يلزمه ذلك
أه فأنظر قوله في الجواب
أنه مبنى على أن الذم من
معقول الإيجاب فإن معناه
أنه من جملة معناه المعقول
منه على أن يتضمن واحد
في الوجودي والعدي وهو
في العدمي على حقيقته
فليكن في الوجود كذلك
ولو كان معناه في الوجودي
الاستلزام لما ساغ
للمصنف التقييد بالوجودي
لأن العدمي متضمن حقيقة
لا مستلزم فلم من هذا أن
القاضي ومن معه قالوا
بالتضمن في الضدين جميعاً
فوافقهم المصنف في العدمي
وخالفهم في الوجودي
وغيره خالفهم فيهما معا
بناء على ما مر وفي بعض
حواشي العضد أن من قال
بأن الأمر نهى أو يتضمن
النهى يقول أن ترك المأمور

كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظ ساغ
للمصنف نقل التضمن فيه عن الأولين وإن كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى (وقال إمام
الحرمين والغزالي) هو (لا عينه ولا يتضمنه) والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال
الأمر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أى دون أمر التدب فلا
يتضمن النهى عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب

ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام في تحريره أنه لا بد في تحرير محل النزاع من أحد أمرين أما تقييد
الأمر بالأمر الفوري الذي قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفوًتاً للامثال وأما تقييد
الضد بالمفوت مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق المأمور به على الكف عن
ضده لجواز أن يفعل الضد أولاً ثم يأتي بالمأمور وقد يقال لا حاجة لذلك لأن المراد الأمر بالشئ نهى عن
ضده على الوجه الذي يحصل به المأمور لا دائماً وهو يصدق عليه أنه منهى عنه في الوقت الذي يحصل به
الامثال فالضد منهى عنه في الجملة قال الكمال وقاعدة الخلاف في هذه المسئلة أنه إذا خالف هل يستحق
العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل النهى عنه فقط في النهى أو يستحق العقاب بارتكاب
الضد أيضاً (قوله كان طلبه الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك العينية (قوله ولكون النفسى) أى عندنا
(قوله هو الطلب المستفاد) أى وهو ثابت باتفاق من أهل السنة والمعتزلة غير أن أهل السنة يقولون أنه
الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا أمر عندهم إلا اللفظي (قوله فيه) أى في الأمر النفسى
(قوله ساغ للمصنف) لأنهم قائلون بالنفسى غاية الأمر أنهم يردونه للإرادة فلا يرد أن يقال أن موضوع
المسئلة عندهما الأمر والنهى اللفظيان وموضوع المسئلة في المثلن الكلام النفسى فكيف يحكى عنهما
ما حكى عن الإمام والآمدى من أن الأمر النفسى بشئ يتضمن النهى عن ضده قال الكمال وجواب
الشارح يرجع حاصله إلى أن النزاع في إثبات النفسى نزاع في التسمية لأن حاصله أن الأمر اللفظي يقيّد
طلباً وذلك لا شك فيه وإن ذلك الطلب هو حقيقة الأمر النفسى وأنه يتعلق بترك الضد لكنهما لا يسميان
ذلك طلباً نفسياً ونحن نسميه ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم على هذا أن الخلاف لفظي مع أنه معنوي لرد كل
أدلة الآخر كما هو مقرر في الأصول وفيه نظر بل الخلاف في التسمية تابع للخلاف في الحقيقة وإنما المفق
عليه ثبوت مطلق الطلب إلا أن أهل السنة يقولون أنه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا شك
أن الصفتين مختلفتين تعلقاً هذا هو معنى كلام الشارح خلافاً لمن قال أن مراد الشارح أنه أطلق النفسى وأراد
اللفظي فإنه خلاف قوله أما اللفظي فليس الخ (قوله والملازمة في الدليل) أى دليل القولين ممنوعة أى
لا نسلم الملازمة بين عدم تحقق المأمور به بدون الكف عن ضده وبين كون طلبه طلباً للكف أو متضمناً
لطلبه وقوله لجواز الخ سند للبع فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة من الدليل أى يجوز عدم
حضور الضد بذهن الآمر حاله الأمر بأن يأمر بالشئ من غير شعوره بضده ويمتنع أن يكون الإنسان
طالباً لما لا شعوره به وفيه أنه لا يظهر في أمر الله تعالى الذي لا يغيب عنه شئ ما وجب بان المراد بالحضور
ما يشمل حضور الاعتبار بان لا يتوجه الطلب للمخاطب وقال سم أن طلب الشئ إنما يكون فرعاً عن
ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد لا بالتبعية كما هنا فطلب الفعل يتوقف
على ملاحظته لكونه قصد يؤول كذلك ترك الضد فإنه يكفى فيه ملاحظة المطلوب بالقصد (قوله مطلوب
الكف به) أى في الأمر (قوله فقط) محله بعد الوجوب أى أمر الوجوب فقط لأمر التدب (قوله
لأن الضد فيه) أى في التدب (قوله لا يخرج به) أى بالتدب وفيه أنه إن أراد لا يخرج عن أصله بالمرّة

وهو عين فعل أحد أضداده وبين التضمن بان ذلك الترك جزء معنى الإيجاب اه وهو ماخوذ من كلام العضد ففيه

المتقدم فليتأمل (قوله لم يجوز أن يقال الخ) وهو جائز لكنه ليس مدعى أحد (قول الشارح لجواز أن لا يحضر الضد الخ)

يعنى أن التوقف انما هو على الكف عن الضد خارجا لا على حضوره في علم الأمر (٤٩٣) وقت الامر ضرورة أن المنع عن الضد

الوجودى ليس مأخوذا
في مفهوم الايجاب الذى
هو مدلول الامر بل
المأخوذ فيه المنع من ترك
المأمور واذا جاز أن
لا يحضر عند المخلوق وقت

أمره علم أنه ليس عين الامر
ولا يتضمنه وان حضوره
عند الله لا لتوقف الامر
عليه بل الاستحالة أن
لا يحيط به علمه فتبين عموم
المنع على أن المدعى الكلية
فيكفى في منعها الجزئية
فاندفع ما يتخيل من كلام
المحشى هنا تأمل (قول
الشارح لاقتضائه الذم
على الترك) أى ترك
المأمور فيه أن اللازم ان
يتضمن النهى عن ترك
المأمور لا عن الضد
الوجودى تدبر (قوله
واحتز عن النظر إلى
مفهومه) أى فان الامر
بالنظر إلى القدر المشترك
فيه الخلاف هل هو عين
ضده أو يتضمنه أولا
بخلاف ضده العدمى فانه
عينه أو ضده قطعاً (قوله
الذى هو عدم الفعل) قد
علمت أنهم صرحوا هنا
بأن المراد بالترك الكف
نعم يكون النهى هنا طلب
كف عن كف عن شيء مع
قولهم انه طلب كف عن
فعل لكن قد تقدم ان

لاقتضائه الذم على البرك واقتصر على التضمن كالآدمى وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص
الوجوب دون التنبه العين أيضا أخذاً بالمحقق واحتز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر
به بالنظر إلى ما صدقه نهيًا عن ضده منها ولا متضمنًا له قطعاً وبالوجودى عن العدمى أى ترك
المأمور به فالأمر نهي عن أو يتضمنه قطعاً والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء
(أما الامر (اللفظى فليس عين النهى) اللفظى قطعاً

ففيه نظر لانه كان مستوى الطرفين فيخرج إلى الكراهة وان أراد لا يخرج به عن أصله من الجواز إلى
الحرمة فهذا لا يخلصه فان التنبه اقتضى مرجوحية الضد (قوله العين) مفعول شمل أى عين النهى
عن ضد متعلق الامر (قوله أخذاً بالمحقق) لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من
خص فيساوى ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن
فاخذ المصنف بالمحقق قاله الناصر قال سم وبقي احتمال أن المراد ان من القائلين بالعين من يخص
الوجوب ولا يمكن هذا الاحتمال مطلقاً وغاية ما يدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق
الظهور ظهوراً قوياً أو يكون قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كثبت انه لا قائل به وبقي
بحيث آخر وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضى الاقتصار على التضمن فهنا عبر بعبارة
تشمل العين أيضاً كابن الحاجب فان ذلك أحوط في الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار
على التضمن فانه لا يخرج يقيناً عن هذه العهدة بل يوم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد
أخذاً بالمحقق عند إثبات طريق التعيين اه (قوله عن المبهم الخ) أى فى الواجب الخير (١) فان الامر على
التخير قد يتعلق بالشئ وضده فليس الامر بالشئ المبهم من أشياء منها ضدان فاكثرت نهيًا عن ضده من
تلك الأشياء ولا متضمنًا له (قوله بالنظر إلى ما صدقه) أى فردة العين وهو احتراز عن النظر إلى مفهومه
وهو الاحتمال الدائر بين تلك الأشياء فان الامر حيث نهي عن الضد الذى هو ما عدا تلك الأشياء اه سم
(قوله وبالوجودى عن العدمى) أى ترك المأمور به فليس محل النزاع أن الامر بالشئ نهي عن
ضده الذى هو ترك ذلك الشئ خلافاً لما ذهب اليه في المنهاج مستدلاً عليه بما استدل به القاضى من ان
المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالإدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وأورد الناصر أن النهى لكونه
تكليفًا لا يتعلق إلا بفعل اه أى فلا يستقيم قول الشارح فالأمر نهي عنه أى عن ترك المأمور به المقتضى
ذلك أن النهى يتعلق بالعدم وأجيب بأن الشارح جرى على بعض الأقوال هنا اعتماداً على بيان
المعتمد فيما يأتى من أن النهى مقتضاه فعل وهو الكف أو أنه عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره
كالمصنف والاسنوى في شرحيهما على المنهاج (قوله يعبر عنه بالاستلزام) أى فيقال الامر بالشئ
يستلزم النهى عن ضده بدل قولهم يتضمن النهى عن ضده وتعليل الشارح له بأن الكل يستلزم الجزء
يؤم أن النهى عن الضد جزء معنى الامر فيقتضى ان التعبير بالاستلزام مجاز وبالتضمن حقيقة مع ان
الامر بالعكس وان النهى خارج عن حقيقة الامر وحيث فراد القائل الامر بالشئ يتضمن النهى
عن ضده انه لازم له وعبر عنه بالتضمن تزيلاً لما لزم الشئ منزلة الموجود في ضمنه توسعاً هذا ما قرره
الحواشى وأما العلامة سم فحاول رد هذا الكلام وتصحيح الجزئية بمأثر التكلف عليه ظاهر والمناقشة

(١) قوله أى فى الواجب الخير كخصال الكفارة اه كاتبه

كف عن الكف أمر وما ذاك إلا لكون الكف فعلاً فيكون النهى مثله تدبر (قوله خارج عن حقيقة الامر قطعاً) فيه ان مدلول الامر
الايجاب وحقيقته طلب الفعل مع المنع من تركه والمنع من الترك هو طلب الكف عنه وهو النهى وسيأتى ذلك بعد

(قول المصنف ولا يتضمنه على الاصح) اى لان تحقق السكون وإن توقف عن الكف عن التحرك إلا ان التحرك قد لا يخطر بالبال عند الأمر نعم ترك السكون وهو الضد العدى واجب خطوره لانه جزء الايجاب وهو مفاد بالامر وحينئذ فلا حاجة للقول يتضمن لفظ الامر لفظ النهى لكفاية ما أفاده معنى الامر من المنع من ترك المأمور وبهذا يظهر أن من قال يتضمن لفظ الامر لفظ النهى غير من قال بأن الطلب النفسى يتضمن النهى عن الضد العدى فقط أو والوجدى إذ لا حاجة له مع القول بأن النهى عن الضد جزء الطلب فتأمل (قول المصنف قبيح هو أمر بالضد الخ) وحينئذ فيجوز في هذا النهى بناء على ذلك الخلاف المتقدم في (٤٩٤) الامر لان معناه معنى الامر فيقال أنه عين النهى عن ضده الوجودى أو

(ولا يتضمنه على الاصح) وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلاً فكأنه قيل لا تتحرك أيضاً لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك (وأما النهى) النفسى عن شيء تحريماً أو كراهة (قبيح) هو (أمر بالضد) له إيجاباً أو ندباً قطعاً بناء على أن المطلوب في النهى فعل الضد وقيل لا قطعاً بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركه المصنف لقوله أنه لم يقف عليه في كلام غيره (وقيل على الخلاف) في الأمر أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه أولاً ولا وأنه التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر لما سبق والضدان كان واحداً كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أى القيام وغيره فالكلام في واحد منه أياً كان والنهى اللفظى يقاس بالأمر اللفظى (مسألة الامران) حال كونهما

في أمثال ذلك خصوصاً مع التطويل من ضيق القطن (قوله على الاصح) لأن تضمن شيء لشيء معناه أن يكون مشتملاً عليه ولا شك أن الأمر اللفظى غير النهى اللفظى وأما القائل بأنه يتضمنه فليس على معنى الاشتغال بل في قوة المشتمل عليه لشدة التلازم بينهما ولذا قال فكأنه فيه أن الأول يقال بالكناية فيرجع الخلاف لفظياً (قوله وقيل لا قطعاً) أى ليس أمر بالضد قطعاً أى اتفاقاً قطعاً طريقان متنافيان في النقل ومن شأن الشارح في هذا الشرح أن يعبر عن الاتفاق بالقطع قاله التجارى وإنما جرى القطع في جانب النهى دون جانب الأمر لأنه لم يكد دفع مفسدة بخلاف الأمر لأنه جانب مصلحة لا يقال الأمر يتضمن النهى لانا نقول ولكن المقصود في جانب الأمر بالذات الفعل دون الترك وأما النهى فالمقصود منه بالذات الترك (قوله فواضح) أى ذلك الضد هو محل الخلاف في كون النهى عن ضده أمر به أو على الخلاف (قوله أياً كان) أى واحد منهم فهو كاف في ترك المنهى عنه بخلاف ما مر من أن الأمر بالشيء الذى له أكثر من ضده عن أضداده كلها إذ لا يتأتى الاثنان بالمأمور به إلا بالكف عنها كلها (قوله والنهى اللفظى يقاس الخ) أى فيجوز فيه الخلاف المتقدم فيه (قوله حال كونهما الخ) فهو حال من المبتدأ ويصح أن يجعل حالاً من الضمير في غير أن لانه بمعنى غير أن فهو متحمل للضمير لكونه صفة مشبهة على أن منع مجيء الحال من المبتدأ محله إذ لم يكن المبتدأ في معنى الفاعل والامران هنا في معنى الفاعل إذ التقدير تغاير الأمرين وعلة المنع عندهم أن الابتداء ضعيف فلا يعمل الرفع في المبتدأ والنصب في الحال

يتضمنه أولاً ولا أما الضد العدى فعينه أو يتضمنه قطعاً وحينئذ فهو نهى صورة تضمن نهياً حقيقياً إن لم يقل هذا القائل أن النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضاً وإلا كان النهى أمراً بالضد والأمر بالضد متضمناً نهياً عن تركه هو أمر بفعل ضده وهو الفعل فليتأمل (قول الشارح بناء على أن المطلوب في النهى فعل الضد) ولم يقولوا بذلك في الأمر لأن الداعى له في النهى عدم ظهور كون الكف فعلاً بخلاف الأمر (قول الشارح وقيل لا قطعاً) أى ليس أمر بالضد ولا العدى لما عرفت من أنه كف عن الترك والمطلوب هنا عدم الفعل (قول

وقوله

الشارح أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه) احتجوا عليه بتمسكى القاضى في

أن الأمر عين النهى أو يتضمنه والجواب الجواب والظاهر أنه لا يقال هنا أن النهى أمر بالضد العدى أعنى ترك الكف عن الكف لأن معنى النهى طلب الكف مع المنع من الترك للكف وهذا نهى كما تقدم في الأمر لا أمر فان نيه أمر كان مجرد اصطلاح تدبر (قول الشارح أولاً ولا) نعم يستلزمه لأن طلب الكف عن الفعل يستلزم الاشتهال ولا يتأتى إلا مع فعل ضدهما إذ لا يتصور الكف إلا مع الاشتغال بفعل ما من حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئاً ما لانه تكليف بالحال (قول الامران)

(غير متعاقبين) بأن يترأخى ورود أحدهما عن الآخر بمتأثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متأثلين) يعطف أو دونه نحو اضرب زيدا واعطه درهما (غيران) فيعمل بهما جزما (والمتعاقبان بمتأثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقهما من عادة أو غيرها (والثاني غير معطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين (قيل معمول بهما) نظراً للأصل أى التأسيس (وقيل) الثاني (تأكيدياً) نظراً للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيدياً لاحتياهما (وفي المعطوف التأسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التأكيدي) أرجح لتماثل المتعلقين (فان رجح التأكيدي) على التأسيس (بعادى) وذلك في غير المعطف نحو اسقنى ماء اسقنى ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة

اعلم أن الشارح رحمه الله
شرح المأني في هذه المسئلة
على مقتضى ما في المختصر
وشروحه والمحصل
وشروحه وغيرهما فلا عبرة
بما أطال الكلام به الكمال
(قول الشارح يعطف أو
دونه) متعلق بمتأثلين أو
متخالفين أو بغير متأثلين
فهذه ست صور وبقي
صورتان ذكرهما
المصنف في قوله والمتعاقبان
فقول المحشى ان يعطف
متعلق بمتعاقبين سهو
(قوله مفهوم قوله ولا
مانع من التكرار)
هذا سهو أيضاً فان قوله
فان رجح الخ محترز قوله
ولا مانع وقوله وان منع
عطف في المعنى عليه

وقوله بمتأثلين متعلق بالامران وأو متخالفين عطف عليه وأو متعاقبين عطف على غير متعاقبين
وقوله يعطف متعلق بمتعاقبين وقوله غيران خبر الامران وقد اشتملت هذه المسئلة على اثني
عشر صورة لان الامرين اما بمتخالفين او بمتأثلين وفي القسم الاول أربعة لانها اما متعاقبان
أولاً وعلى كل اما يعطف أولاً وفي القسم الثاني ثمانية لانها اما متعاقبان أولاً وعلى كل اما
يعطف أولاً وعلى كل اما أن يمنع من التكرار أى التعدد مانع أولاً ولا يقال مثل ذلك في
المتخالفين لانها لا يكونان إلا متغايرين فقوله والامران إلى قوله غيران يشمل ست صور
لان قوله يعطف أولاً راجع للثلاثة قبله ويشمل قوله والمتعاقبان الخ أربع صور لان قوله
والمتعاقبان إلى قوله وقيل بالوقف صورة وقوله وفي المعطوف إلى قوله وقيل التأكيدي صورة
وقوله فان رجح التأكيدي بعادى قدم والا فالوقف صورتان وبقي صورتان لم يشملهما كلامه
وهما إذا منع من التكرار مانع والامران غير متعاقبين وحكمهما كحكم المتعاقبين فيقال ان كان
المانع عادياً ترجح به التأكيدي عند عدم العطف ويتوقف عند العطف تأمل (قوله نحو اضرب زيدا واعطه
درهما) ومثاله لا يعطف فيه اضرب زيدا اعطه درهما (قوله ولا مانع الخ) الجملة حالية والمراد بالتكرار
العدد (قوله أو غيرها) من العقل والشرع واما التعريف فمن العادة كما للامدى وابن الحاجب
والعضد ويأتى للشارح المرور عليه فلم يرد بالغير هنا التعريف حتى يكون مقابلاً لها كما هو طريقة الرازي
في المحصول كما فهم الكمال فاعترض على الشارح بأنه خلط الطريقتين بالمرور أولاً على مال الرازي
وثانياً على ما لغيره (قوله قيل معمول بهما) أى ويكون المطلوب بهما ارباعاً وعلى الثاني ركعتين
(قوله نظراً للظاهر) فان الظاهر مع اتحاد المتعلق عند التعاقب التأكيدي (قوله وقيل بالوقف)
فيفيد طلب ركعتين في المثال ويتوقف عن الآخرين ثم ان المصنف لم يرجح شيئاً من الأقوال الثلاثة وقد
نقل في شرح المختصر الاول عن الأكثر منا ومن غيرنا لكن لا ترجيح في مثله من النظريات إلا بوجه نظرى
لا بالنقل عن الأكثر (قوله لظهور العطف فيه) أى في التأسيس لان العطف يقتضى المغايرة والظاهر
أن هذا في العطف بالحرف غير المرتب وإلا فهم غيران يعمل بهما (قوله وقيل التأكيدي أرجح) قال
الزركشى في حكاية المصنف الخلاف هنا نظر فقد صرح الصنى الهندي وغيره بأنه لا خلاف في أنه
للتأسيس لأن الشيء لا يعطف على مثله ولم يحك ابن الحاجب القول الثاني (قوله لتماثل المتعلقين) بفتح
اللام ونظر فيه بأنه معارض بالأصل في العطف من المغايرة والتأسيس (قوله بعادى) أى بامر يمنع عادة
من التكرار مثل التعريف وان دفاع الحاجة بمرة كما في المثالين فبحث العادة قسماً العادة بحسب

(قول المصنف النهى)
اقتضاء كف عن فعل الخ)
قال السيد النهى لطلب
معنى حرفي ملحوظ ببقية
الغير وهو الكف الجزئي
المدلول للالتهاية ولا يقال
له فعل وإن اتحد ذاته
بالفعل ألا يرى أن الابتداء
فعل ولا يقال وضع من
للفعل اه وحيث قد قول
المصنف عن فعل مخرج
لمعنى كف لأن المطلوب
فيه ذات الكف لا الكف
عن شيء وفي قولك كف
عن الزنا الكف عن شيء
مستفاد من حرف الجر لا من
كف بل مفاده الكف
فقط كما تقدم عن عبد الحكيم
قوله لا يقول كف كان
المناسب أن يريده عن
كذا ليكون له فائدة إذ
المطلوب بكف الكف
فقط لا الكف عن شيء
فلا يدخل ومعنى قوله
لا يقول كف أنه غير
مؤدى بهذا القول حقيقة
وحكما فإن النهى الأزلى
لا يصح أن يؤدى بكف
لفصل التمايز بين الأمر
والنهي ألا وان دفع
إشكال سم (قوله قلنا
المقابلة الخ) تقدم رده
فتذكر (قول الشارح إلى
آخره) حيث يكون فيه
حزاة تأمل (قوله

الرى كما في اسقنى ماء فإن العادة جرت بحصول الرى في أول شربة والعادة بحسب اللسان والاستعمال
فإن الاستعمال أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت غير أو المعنى أنه إن وجد مانع عادي يمنع من أن يكون
المطلوب بالأمر الثاني شيئا آخر غير المطلوب بالأمر الأول وليس مطلوباً به التكرار قدم التأكيـ
قوله فإن رجح الخ راجع لقوله ولا مانع من التكرار (قوله باندفاع الحاجة) وهي العطش في المثال
المذكور وهو متعلق بالعادة بمعنى الاعتقاد أو بمحذوف أى الجارية وقوله ترجح خبر إن ولو قال المصنف
فإن وجد مانع من التكرار عادي قدم التأكيـ لكان أظهر وإنما خص المصنف المانع بالعادي مع
أنه يقدم كذلك مع العقلي والشرعي لأن في التقديم مع المانع العادي خلافاً وأما في المانع القياسي والشرعي
فلا خلاف فيه (قوله وإن لم يرجح التأكيـ بالعادي) أى وإن كان العادي موجوداً فمحط النفي الترجيح
ثم إن عدم رجحانه صادق بمساواة للتأسيـ وبأن يكون التأسيـ أقوى منه وهذه الصورة الثانية منتفية
هنا لاجل قول المصنف لمعارضته للعادي (قوله لمعارضته) أى العطف للعادي فإن ورود التأكيـ كيدبواو
العطف لم يعهد أو هو قليل جداً (قوله بناء على أرجحية الخ) أما على أرجحية التأكيـ كيدبواو العادي مؤكـد له
فلا يعارضه العطف إلا بقوى قوتيهما (قوله وإن منع من التكرار العقل) كان عليه أن يقدمه عند قول
المصنف فإن رجح التأكيـ ليعتبر مفهوم قوله ولا مانع من التكرار لأنه من جملة قول المصنف ولا
مانع الخ (قوله نحو اقل زيدا) فإن لازماً الروح شيء واحد فازهاقه ثانياً تحصيل للحاصل (قوله
اعتق عبدك الخ) فإن المانع من العتق ثانياً أو الشرع وأورد أن فيه تحصيل الحاصل فالمانع من التكرار
العقل وأجيب بأنه يمكن أن يلحق بدار الحرب فيحارب ويسترق فإنه يجوز تكرار العتق وفيه إن الشرع
لا يمنع من ذلك أيضاً وأيضاً أقتل زيدا يمكن نفخ الروح فيه فلا يمنع العقل قتله ثانياً فالأولى أن المراد
التكرار في أن واحد والعقل لو خلى ونفسه في اعتق عبدك اعتق عبدك لا يمنع بخلاف الشرع (قوله
لا يقول كف) متعلق باقتضاء والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد ونحوهما وأورد عدم شمول التعريف
قولنا لا تكف عن هذا الأمر فإنه لطلب كف عن كف لا كف عن فعل وأجيب بأن المراد بالفعل
ما يشمل الكف فدخلت هذه الصورة ولكن مقابلة الفعل بالكف في كلام المصنف تدل على أن الفعل
لا يشمل الكف (قوله ونحوه) تنبيه على أن الأوضح أن يقول في التعريف لا يغير نحو كف إلا أن زيادتها
ليست ضرورية لو صرح أن ليس المراد خصوص كف بل مثلها ما يشار إليها كما فيها تدل عليه (قوله أيضاً)
مقدمة من تأخير والتقدير ويحد أيضاً بالقول أى النفس كما يحد بما ذكر في المتن (قوله كما يحد الخ)
وجه الشبه تصدير كل منهما بالقول (قوله على ما ذكر) أى على الاقتضاء والقول المقتضى (قوله مطلقاً)

(قول المصنف وقضيته الدوام) أى لازم مدلوله وهو المنع من إيجاد حقيقة الفعل التى هى مدلول المصدر إذ لو وجد فرد وجدت فى ضمنه بخلاف الامر فان المطلوب به حقيقة الفعل وهى توجد فى فرد قال العضد النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرة وبما ذكر علم انه لا حاجة لجعل الدوام لازماً لامتثال كماله سم قاله سم فقلت الكلام فى النهى المطلق فكان مقتضاه أنه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام أو المرة كما تقدم فى الامر وقد قال به هنا طائفة قلت الفعل فى قوة النكرة وهى فى سياق النهى نعم وهذا ما أشار اليه سم وأقول لا حاجة اليه بل هو مضر فانه إذا كان الكلام فى النهى المطلق وهو طلب الكف عن الحقيقة من حيث هى سواء كانت فى ضمن فرد أو افراد فالمطلوب الكف عن القدر المشترك على وزان ما تقدم فى الامر من انه موضوع للقدر المشترك والمرة ضرورية والقدر المشترك لا يتحقق هنا إلا بترك المرة والمرة لا يتحقق فى كل منهما نعم لو كان المطلوب الكف عن القدر المشترك من حيث كونه فى مرة لكن المرة والمرة (٤٩٧) بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجى فيجب

ان لا يحصل الامتثال إلا بانتفائها جميعاً يدل على ما قلنا إننا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول لا تضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً ومكرراً وغير مكرر فيفيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها وإذا ثبت ذلك فعنى لا تضرب طلب الكف عن ضرب ما غير مقيد بمرة أو تكرار وبالجملة فالاعتراض بالاطلاق هنا لا شبهة الكف المطلوب بالفعل المطلوب الكف عنه فالكف يتحقق بمرة وتلك المرة لا تتحقق إلا بترك جميع افراد الفعل لأن المطلوب

وقضية الدوام) على الكف (مالم يقيد بالمرأة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضية الدوام (مطلقاً) والتقييد بالمرأة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أى لا تفعل (للتحريم) نحو ولا تقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم (والدعاء)

أى نفسياً كان أو لفظياً (قوله وقضيته الخ) لم يقل معناه أو مدلوله لان هذا لا يقال إلا فى اللفظي والكلام فى النفسى وأيضاً الدوام لازم له للزومه للامتثال وإنما كان قضيته الدوام لانه لا يقتضى الامتناع عن ادخال ماهية الفعل فى الوجود فوجب الامتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود وهو خلاف مقتضى النهى ويلزم من ذلك أيضاً الفور ولانه فى قوة النكرة الواقعة فى حيز النفي وذلك يقتضى انتفاء جميع الافراد (قوله مالم يقيد بالمرأة) كان الأولى ان يقول مالم يقيد به غير الدوام ليشمل المرتين والأكثر وقد يقال ان ذلك مستفاد من المرة بطريق المقايضة (قوله نحو لا تسافر) أى فى سفر طويل لا يمكن تحصيله فى أقل من يوم وإلا فلا يقتضى المرة (قوله كانت قضيته) اسم كان ضمير مستتر يعود للمرة وقضيته نصب على الخبرية والجملة جواب ان قيد أى كانت المرة لازمة له نظر لزوم العرفى ولا يكون الدوام مفاده حينئذ (قوله يصرفه عن قضيته) وهو الدوام فهو مجاز للقرينة الصارقة بخلافه على الاول فانه حقيقة (قوله ولا تيمموا الخبيث) أى الردى فيكره التصديق به إذا قصد ولم يتيسر غيره ويستعمل الخبيث بمعنى الحرام كفى آية ويحرم عليهم الخبائث وليس مرادها نوا لا كانت الصيغة للتحريم (قوله والارشاد) الفرق بينه وبين الكراهة ان المفسدة المطلوب درؤها فيه دينية وفى الكراهة دينية والحق كما قال الزركشى ان الصيغة هنا للتحريم لان المراد تسؤمكم فى دينكم (قوله والدعاء الخ) الغرض تعديد ما باتى له النهى من المعانى المسمى بعبه بالدعاء فى بعض الاصطلاحات فلا

(٦٣ - عطار - اول) تحقيق ماهية الكف عن ماهية الفعل المتحقق فى المرة والمرة فلينأمل (قوله فيه ان اليوم الواحد الخ) فيه ان المراد المرة النوعية والعجب ان مراد الشارح بقوله إذ السفر الخ دفع هذا الايراد (قول الشارح كانت قضيته) أى ولا تناقض لما علمت انه للقدر المشترك وهو مجامع التقييد من خارج (قول المصنف وقيل قضيته الدوام مطلقاً) هذا القول هو ما اختاره ابن الحاجب حيث قال مسألة النهى يقتضى الدوام ظاهر اقلوا نهيت الحائض عن الصلاة والصوم ولا دوام قلنا لانه مقيد اه يعنى انه دال على طلب الكف عن الحقيقة فى ضمن جميع الافراد فيقتضى لزوم ذلك ظاهراً وقيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صادقة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها فعنى ان قضيته الدوام مطلقاً ان ذلك لازم معناه الظاهر منه ولو مع التقييد وهذا المعنى صرح به ابن الحاجب والعضد فى مواضع وتقرر هذا الموضوع على هذا الوجه يظهر لنا ظرماً فى الحواشي هنا من التخليط والخطب الفاحش (قوله ممنوع) فيه ان معنى كونه مقتضاه انه لازم معناه وهو على كلامه أيضاً كذلك (قوله يتحقق بالامتناع عنه فى الجملة) فيه ان مدلول الصيغة المنع عن الماهية ولا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الافراد إذ المرة والتكرار خارجان عن المدلول كما مر

ربنا لاتزع قلبنا (ويان العاقبة) ولا تحسن الذين قتلوا في سبيل أمواتنا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (والتقليل والاحتقار) ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود في الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (والياس) لا تعتذروا اليوم (وفي الإرادة والتحريم ما) تقدم (في الأمر) من الخلاف فقل لا تدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل فيهما وقيل في أحدهما ولا نعرفه (وقد يكون) النهى (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد) جمعا كالحرام الخير) نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرقا كالتعليلين تلبسان أو تزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزاع إحداهما فقط فهو منهى عنه أخذنا من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا أو لينخلعهما جميعا فيصدق أنهما

يقال أن هذا ينافي ما تقدم له من أنه لا يشترط في النهى علو ولا استعلاء (قوله أى عاقبة الخ) فيه أن هذا ليس من ذات الصيغة وإنما هو مما اقترن بها (قوله والتقليل والاحتقار) الأول يرجع لكم والثاني للكيف (قوله) ومن اقتصر على الاحتقار الخ) حاصل ما سلمه أنه جعل التقليل والاحتقار شيئا واحدا بناء على تلازمها غالبا لكن شيخه البرماوى غير بينهما فجعل التقليل متعلقا بالنهى عنه ومثله بالآية وجعل الاحتقار متعلقا بالنهى ومثله بقوله تعالى لا تعتذروا قد كفرتم احتقارهم ثم قال فمن يجعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالاردبيل وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد والشارح مثل بلا تعتذروا اليوم لليأس فاما أن يفرق بينه وبين لا تعتذروا قد كفرتم أو يقال يمكن أن يعتبر فيه لكل ما يناسبه وإن كان واحدا بالذات مع أن البرماوى ترك اليأس من ألفيته لكنه ذكره مع زيادة في شرحه ومثله بلا تعتذروا ثم قال وقد يقال أنه راجع للاحتقاراه ذكرها (قوله المأخوذ من البرهان) جزم بذلك لمستند عنده وإلا لجاز أن يكون نقل عن غير البرهان (قوله سبق قلم) لأن الذي في البرهان التقليل بالقاف فرسمه هو بالعين (قوله والياس) أى لا يقاع اليأس ولو عبر بالياس لكان أولى (قوله وفي الإرادة والتحريم اخبر مقدم وما تقدم مبتدأ مؤخر والجملة استئنافية أى وفي اشتراط الإرادة بلفظ النهى ودلالة النهى على التحريم فاشار بالاول إلى ما ذكره في الأمر بقوله واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب وإلى الثاني إلى ما ذكره فيه بقوله والجمهور على أنه حقيقة في الوجوب (قوله والجمهور على أنها حقيقة في التحريم) أى لغة أو شرعا أو عقلا كما مر في الأمر وعلى ما اختاره المصنف ثم فهم حقيقة في الطلب الجازم لغة وفي التوعد على الفعل شرعا ثم انه لم يستوف جميع الأقوال السابقة في الأمر إذ منها أنه حقيقة في القدر المشترك وغير ذلك فقوله ما تقدم أى في الجملة (قوله جمعا) تمييز محول عن المضاف أى عن جمع متعدد وكذا يقال في قوله وفرقا أى وقد يكون النهى عن طريق المتعدد (قوله كالحرام الخير) أى الخير في أفرادها فيخرج بترك واحد منها عن عهدة النهى (قوله إلا بفعلهما) إلا أن تقوم الرينة على أن المراد النهى عن كل واحد نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا (قوله يلبسان الخ) استئناف لبيان الجائز (قوله ولا يفرق بالتخفيف) لأنه من التفريق وإن كان بين الأجسام إلا أن المراد من حيث اللبس وعدمه (قوله فهو) أى لبس أحدهما أو نزعه (قوله لا يمشين أحدكم في نعل واحدة) فيه اكتفاء والتقدير ولا ينزع نعلا حتى يكون النهى عن متعدد إذ النعل الواحد لا تعدد فيها وبهذا التأويل صار متعددا معنى وهو منهى عنه من جهة التفريق (قوله لينعلهما الخ) هذا هو محل الأخذ لأن الأمر بالشئ نهى عن ضده

منهيه عنهما البس أو نزعا من جهة الفرق بينهما في ذلك لا يجمع فيه (وجمعا كالزنا والسرقة) فكل منهما منهيه عنه فيصدق بالنظر اليهما أن النهي عن متعدد وإن كان يصدق النظر إلى كل منهما أنه عن واحد (ومطلق نهى التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه في الاظهر للفساد) أي عدم الاعتداد بالمنهى عنه إذا وقع (شرعا) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ (وقيل معنى) أي من حيث المعنى وهو أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فسادا (فباعتدال المعاملات) من عبادة وغيره مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق في الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه في الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالأظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب (مطلقا) أي سواء رجع النهي

فصح قوله لأخذنا من الحديث (قوله لا يجمع فيه) عطف على الفرق وضهير فيه يعود للبس والنزع (قوله وجمعا) أي وقد يكون النهي عن متعدد جميعا سواء نظر لكل على انفراده أو له مع الآخر (قوله فيصدق بالنظر إلخ) جواب عما يقال أن الزنا والسرقة منهيه عن كل منهما على حدته فإن النهي عنهما جميعا وحاصل الجواب أن النهي لما كان متعلقا بكل منهما فإن نظر اليهما صدق أن النهي عن متعدد وإن نظر إلى كل منهما على حدته صدق بأن النهي عن واحد (قوله ومطلق نهى التحريم) أي الذي لم يقيد بما يدل على فساد أو صحة كما يؤخذ مما يأتي للشارح (قوله المستفاد) بالجر نعت لنهى التحريم وبالرفع نعت لمطلق (قوله وكذا التنزيه) أي وكذا مطلق نهى التنزيه والتنزيه يستفاد من صيغة لا تفعل بواسطة قرينة صارقة له عن الحقيقة ووجه اقتضائه التمسك أن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل شرعا فيتنافيان (قوله أي عدم الاعتداد) فسر الفساد بلازم تفسيره السابق في خطاب الوضع وهو مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعا للشرع لانه المقصود من الحكم بالفساد اه زكريا (قوله لفهم أهل اللغة ذلك) القائل بالاول يمنع بان معنى صيغة النهي لغة إنما هو الزجر عن المنهى عنه لا سلب أحكامه وآثاره اه زكريا لا يقال أن اللغة ليس لها بحث في النهي النفسي لا نا نقول أنه لما كان مدلول اللفظ كان الحكم فيهما واحدا ولذلك قال الشارح المستفاد من اللفظ (قوله وقيل معنى) أي عقلا يعنى بحسب المعنى الذي يقتضيه العقل وبحكم بواسطة فرجع إلى أن الفساد بالعقل (قوله إذا اشتمل على ما يقتضي إلخ) أي وإذا وجد مقتضى الفساد لزوم ثبوت الفساد وهو عدم الاعتداد (قوله وغيرها) كالايقاعات من وقف وهبة والوطء زنا (قوله عماله ثمرة) بيان الغير قال شيخ الاسلام لك أن تقول ما فائدته إذ كل ما نهى عنه له ثمرة اه وأجيب بان المراد بالثمرة شيء يقصد حصوله من المنهى عنه فيمتنع حصوله منه كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتفى حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الإطلاق كما في شرب الخمر والغذف ونحو القتل فمثل هذه لأثرها لم يذم بقصد مع ما معنى يرتب عليها (قوله النقل المطلق) أي غير المأميد بسبب (قوله كما تقدم) أي في مسألة مطلق الأمر لا يتناول المكروه إلخ (قوله وكذا التنزيه) كذا حال والتنزيه بالجر عطف على التحريم أي والتنزيه للفساد حالة كونه كذا في الاظهر لكنه يلزم عليه تقديم الحال على صاحبها فالاول الرفع مبتدأ وخبر أي وكالنهى عن الصلاة حاقبا أو حاقنا أو حافرا فانه مكروه هو شامل له مطلق كراهة التنزيه بقطع النظر عن الفساد وعدمه فمطلق نهى التنزيه يشمل أفرادا كثيرة من جملتها ما ذكر وإن كان النهي فيها لا يقتضي الفساد لأن النهي فيها لا يخرج (قوله في الصحيح) مراده به اقتضاء الفساد لا أنها مكروهة كراهة تنزيه فان معتمد مذهبنا أن الكراهة تحريرية فيها (قوله الشمول) أي شمول مطلق نهى التنزيه لجميع الأفراد (قوله وكالوطء زنا) مثال لغير العبادات (قوله مطلقا) راجع لقوله ما عدا المعاملات (قوله أي سواء رجع إلخ) فيه أنه إذا فسر الإطلاق بهذا كان لافرق

(قول المصنف وكذا التنزيه إلخ) لأن العبارة بطولية والمنهى مطلوب عدمه وكذا المعاملات قل مراتبها الا باحق والمنهى مطلوب الترك فتناقضائم ان الكراهة من جهة النهي انما تقتضي خصوص الفساد فلا منافاة بين التنزيه وحرمة التلبس كما توهم (قوله مع الإيهام المذكور) أي إيهام الفرق بين المعاملات وغيرها (قوله لم يتضح له إلخ) كلام ابن عبد السلام في موضع شامل وفي آخر خاص بالمعاملات فكان المصنف جعل الخصوص قاضيا على العموم لكن في التلويح وحاشيته والعرض وحاشيته السعدية أن الشافعي يقول بأن النهي عن عبادة وغيرها يقتضي الفساد لم تقم قرينة على أنه خارج وهو صريح في دخول صورة الاحتمال (قوله قال قضية إلخ) قد يقال يدفع ذلك الفصل وإلا فلا وجه له (قوله أي بنية) لأن الاعراض قهر النفس يستتب الصوم كذا يؤخذ من التلويح (قوله على حقيقته) أي اقتضائه الفساد

فماذا كر إلى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) اى فى المعاملات (ان رجع) النهى إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح أى مافى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من المبيع (قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه إلى امر داخل) فيها تغليبا له على الخارج (أو) رجع إلى أمر (لازم) كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتتاله على الزيادة اللازمة

بين المعاملات وغيرها وسأوى الاطلاق التفصيل الآتى فان المراد بالداخل ما كان داخلا فى نفسه بان كان جزأ منه فلا معنى للغايرة بينهما وأجاب شيخ الاسلام بأن المصنف إنما فصل المعاملات لمخالفة ابن عبد السلام الآتية ونظر فيه بأن هذا لا يقتضى الافراز وأيضاً ابن عبد السلام حكى الكلام مطلقاً وقال بعد ذلك وسكتوا عما شك فيه أداخل أو خارج ولم يقصر الكلام على المعاملات ففهمه المصنف على غير الصواب ثم ان معنى رجوع الشيء إلى كذا افادة العلية فالرجوع اليه هو علة انتهى فاذا قلنا رجع النهى إلى النفس كان معناه ان النفس علة النهى والمراد بالعين ما يشمل الجزء وباللازم اللازم المساوى واما اللازم الاعم فسيأتى (قوله فيما ذكر) اى ما عدا المعاملات وفيها بالشرط المذكور (قوله كصلاة الحائض) اى ان ذات هذه الصلاة اقتضت الحرمة فالنهي عنها لتقصها أى أو جزأها كصلاة بدون ركوع (قوله أم لازمة) أى المساوى فان صوم يوم النحر لا يتفك عن الاعراض والاعراض لا يتفك عنه والاعراض عن ضيافة الله معناه أن يقهر نفسه ويمسكها بسبب الصوم فلا يوجد الاعراض مع الامساك من غيرنية لان المراد اعراض بخصوص (قوله وكالصلاة) عطف على كصوم يوم النحر وقوله لفساد الاوقات علة النهى عنها أى لفساد الصلاة الواقعة في الاوقات المكروهة وقوله اللازمة نعت الاوقات وقوله لها اى للصلاة فكلما وجدت الصلاة في الاوقات المكروهة وجدت الاوقات وكلما وجدت الاوقات المكروهة وجدت الصلاة لان الاوقات المكروهة لا يقال لها مكروهة بالصلاة فيها لان معنى كون الوقت مكروها ان الصلاة مكروهة فيه فاستاد الكراهة إلى الوقت مجازى (قوله داخل فيها) أى جزء منها أو عينها فى التعبير بالدخول مسأحة أو فيه تغليب الجزء على الكل فمثال الثانى بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بها يبعاً قائماً مقام الصيدة ومثال الاول بيع الملاقيح واما اللازم فسيأتى مثاله (قوله لانعدام المبيع) اى عدم تيقن وجوده وإلا فهو موجوداً احتمالاً وفيه ان الانعدام ليس داخلاً والجواب أن المراد برجوع النهى إلى أمر داخل أعم من أن يرجع اليه نفسه أو إلى متعلق به وهنا قد رجع النهى إلى شئ متعلق بالمبيع وهو انعدامه ثم ان ما ذكر فى الداخل حقيقة واما الداخل احتمالاً فقد أشار له المصنف بقوله قال ابن عبد السلام (قوله أو احتمل رجوعه) عطف على رجوع وقوله إلى أمر داخل تنازعه رجوع ورجوعه (قوله تغليبا على الخارج) اى على احتمال الخارج احتياطاً ولما فيه من حمل لفظ النهى على حقيقته وهو الحرمة ومثلوا ذلك ببيع الطعام قبل قبضه فانه يحتمل أن النهى لا مر داخل ان كان الركن هو المبيع المقبوض فاذا انعدم صار النهى لا مر داخل ويحتمل انه لا مر خارج إن كان الركن ذات المبيع فى حد ذاته (قوله أو رجع إلى أمر لازم الخ) أشار بقوله أو رجع إلى ان هذا ليس من كلام ابن عبد السلام وانه معطوف على مقدر قبل كلامه اى ان رجوع إلى أمر داخل فيها أو لازم لها وحينئذ قد كر المصنف الاطلاق فيما تقدم لا معنى له وقد علمت ما فيه (قوله كالنهي عن بيع درهم الخ) فيه ان المبيع هو الدرهمان فالراى ان جزء من المبيع فهو لا مر داخل وأجيب بأن الدرهمين فى حد ذاتهما صالحان للعد عليهما وانما جاء الفساد من حيث زيادتهما على مقابلهما الذى هو الدرهم وهو قريب عما يقال ان النهى للزيادة بالمعنى المصدري وهو معنى خارج عن المعقود عليه

بالشرط (وفاقا للأكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكر أما في العبادة فلنبينا فانه النهي عنه لأن يكون عبادة أى ما مورأ به كما تقدم في مسئلة الأمر لا يتناول المكروه وأما في المعاملة فلا استدلال الأولين من غير تكبير على فسادها بالنهي عنها وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والامام) الرازي للفساد (في العبادات فقط) أى دون المعاملات ففسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهي ولا نسلم أن الأولين استدلو بمجرد النهي على فسادها ودون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضا (فإن كان) مطلق النهي (الخارج) عن المنهي عنه أى غير لازم له (كالوضوء بمغصوب) لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب كما تقدم (لم يفد) أى الفساد (عند الأكثر) من العلماء لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (أحمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقا) أى سواء لم يكن لخارج أو كان له لأن ذلك مقتضاه فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال

وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله لا شتماله على الزيادة اللازمة (قوله بالشرط) أى الحاصل بوقوع العقد على ذلك فالمراد الشرط الضمني (قوله أما في العبادة) أى أما بيان اقتضاء النهي الفساد في العبادات وكذا يقال فيما بعده (قوله فلنبينا فانه النهي) أى النهي المعبود وهو ما إذا كان له داخل أو لازم (قوله الأولين) بصيغة الجمع والمراد بهم السلف (قوله وأما في غيرهما) أى غير العبادات والمعاملات (قوله فظاهر) أى ظاهر فساد لعدم ترتب ثمره عليه (قوله وقال الغزالي الخ) مقابل قول الأكثر (قوله ففسادها) مبتدأ خبره عرف وقوله بفوات ركن أى كانه عدم البيع في بيع الملاقيع وقوله أو شرط كانه عدم طهارة المبيع (قوله ولا نسلم الخ) هذا على لسان الغزالي والامام (قوله بمجرد النهي) أى بل مع مقتضى الفساد وهو رجوع النهي إلى داخل أو خارج لازم (قوله ودون غيرها) عطف على دون المعاملات (قوله فإن كان مطلق النهي الخ) هذا قسم قوله مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله لخارج أى في المعاملات وغيرها كما يدل عليه التمثيل وكان الأولى أن يقدم قوله وكالصلاة الخ على قوله وكالبيع الخ لأنه من أمثلة العبادة (قوله أى غير لازم) أشار إلى أن المراد بالخارج ما ليس بداخل ولا لازم بقرينة جملة قسميها والمراد غير لازم مساو سواء كان ذلك الخارج غير لازم أصلا ولا لازما وعم وقد مثل الشارح للآيتين (قوله الحاصل بغير الوضوء أيضا) إشارة إلى أن المراد بالزوم المنع الزوم المساوى ولا يتأني أن تلاف المال لازم للوضوء لكنه أعم هذا هو الحق خلافا لقول الكمال بعدم التلازم من الطرفين لوجود الوضوء بدون تلاف المال فإن النهي ليس عن مطلق الوضوء (قوله في المكان المكروه) كالحمام ومواطن الأبل (قوله لأن المنهي عنه الخ) أى فالصلاة لم تتعلق بذلك النهي وأورد عليه أن هذا التعليل يجري في اللازم المساوى فانه خارج واجب بما ملأ لم ينفك عن المزموم كان طلب تركه طلبا لترك ذلك المزموم إذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فانه يوجد بدون المزموم المنصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا لترك المزموم لاستقلاله بالنظر لذلك المزموم الخاص فكان النظر إليه بانفراده (قوله أى سواء) أى في الكف والفساد لم يكن الخ السرفي تقديم النبي هنا تأخير في قول أبي حنيفة الآتي تقديمه للأقوى لأن أبا حنيفة قال بعدم الفساد أصلا والعدم أولى بأن يكون للخارج لا بالداخل وأحمد قال بالفساد هو أولى بالداخل واللازم لا بالخارج والقاعدة أن ما كان ظاهرا يجعل أولا والاخفى ثانيا لأنه كالمبالغ عليه كذا قالوا وفيه أن هذا خلاف قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فإن عدم إيمانهم على عدم إنذارهم أظهر (قوله في الصور المذكورة) أى الأربعة وهى الوضوء بماء مغصوب والبيع وقت نداء الجمعة والصلاة في المكان المكروه أو المغصوب (قوله للخارج) متعلق بالمذكورة وقوله عنده متعلق بالفساد (قوله قال) أى الامام

(قول الشارح لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه) أي ولا يكون مجازاً إلا حينئذ وجه ذلك أنه وإن زال بعض موجهه للدليل لكنه باق على استعماله في البعض الآخر لكن لا باستعمال غير الاستعمال الأول ووضع غير وضعه الأول بل بهما إنما طر وعدم الدلالة على الفساد والمجاز لا بد وأن يكون باستعمال ثان ووضع ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له والمجاز في غيره نص عليه السعد في حاشيتي العنود والتلويح في مبحث العام وسلبه الشريف وباقي الحواشي (قول الشارح فهو كالعام الذي خص فانه حقيقة فيما بقي كإسياتي) سيأتي أن ذلك طريق الحنابلة في العام بخصوص هل هو حقيقة في الباقي وحجتهم أن اللفظ كان متناولاً له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إنما طرأ عدم تناول الغير والقول بأنه كان يتناوله مع غيره ولا يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له غلط لأنه ليس موضع النزاع ما إذا استعمل اللفظ العام في الباقي استعمالاً مبتدأ غير الاستعمال الذي ورد عليه التخصيص بل موضع النزاع إذ ورد ثم خص وأريد به الباقي بدلالة التخصيص أي أريد بذلك العام الذي ورد أولاً مع ملاحظة الاستعمال الأول ولو كان بطريق الحكاية له الباقي هل هو حينئذ حقيقة أو مجازاً أما جواب العنود عنه (٥٠٢) بأن كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فغير موجه لادعاء

(ولفظه حقيقة وإن اتبى الفساد لدليل) كافي طلاق الحائض للأمير بمراجعتها كما تقدم لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه من الكف والفساد فهو كالعام الذي خص فانه حقيقة فيما بقي كإسياتي (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهي (لا يفيد) الفساد (مطلقاً) أي سواء كان الخارج لم يكن له

(قوله أحمد وأفظه حقيقة) فيه أنه مستعمل في بعض موجهه وهو ليس معناه الموضوع له فيكون مجازاً ويجاب بأنه حقيقة قاصرة كما تقدم نظيره قد ذكر (قوله كافي طلاق الحائض) فإن الأمر بمراجعتها دل على انتفاء الفساد فيقع الطلاق في حال الحيض فهذا النهي الخاص لا يخرج النهي المطلق عن كونه باقياً على حقيقته (قوله عن جميع موجهه) أي مقتضاه ومدلوله (قوله فهو كالعام الخ) فيه أن الباقي في العام جزئي لأن دلالة العام كلية والباقي هنا جزء لا يتحقق فيه الكل لأن حقيقة المركب تنقضي بانتفاء بعض الأجزاء وأيضاً العام بخصوص مستعمل في جميع أفراد غير أن الحكم لا يشملها كلها فهو مستعمل في جميع معناه غاية أن الحكم غير شامل للجميع ولا يقدح ذلك في كونه حقيقة وهذا قد استعمل اللفظ في بعض معناه واجب عن هذا بأنما يجعله مثل العام بخصوص بان تقول اللفظ مستعمل في الكف وفي الفساد إلا أن الدليل أخرجه حكماً لا تناولاً وعن الأول باعتبار أن كلاً لا يدرج تحته شيء فالعام يدرج فيه جزئياته والكل تدرج فيه أجزاؤه وبه صح التنظير وبعد هذا كله فقد قال العلامة البرماوى في شرح الفيتة اطلاق النقل عن الإمام أحمد ليس بجيد فانه إنما قال ذلك في بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع وقت النداء والصلاة في المنصوب وإلا فهو موافق على وقوع الطلاق في الحيض وفي طهر جامعاً فيه وأرسال الثلاث ونحو ذلك نعم إذا قلنا في هذا النوع أنه يقتضي الفساد كما يقول الإمام أحمد ووجهه فقام الدليل في موضع على أنه لا يقتضي الفساد هل يكون اللفظ باقياً على حقيقته لا أنه لم يخرج عن جميع موجهه فيصير كالعام الذي خرج بعضه فانه يبقى حقيقة فيما بقي على المرجح أو يبقى مجازاً والخروج عما يقتضيه في الأصل فيه خلاف حكاه ابن عقيل في الواضح وهو مبني على أن لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته أما إذا قلنا يدل عليه شرعاً أو معنى فليس فيه إخراج بعض مدلول اللفظ ولعل هذه المسئلة هي فائدة الخلاف في كونه لغة أو شرعاً أو معنى اهـ (قوله وقال أ وحنيفة الخ) حاصل ما نقله عنه أن النهي عن الشيء عنده

ذلك القائل أنه استعمل في الباقي وقد كان كونه حقيقة لاستعماله في الكل لا لتناوله للباقي فالحق في الجواب هو أن ذلك العام إنما كان حقيقة في الباقي لأنه لم يرد منه باستعمال ثان بل الاستعمال الأول لم يتغير إنما الذي تغير هو تناوله للغير ولا شك أن المجاز لا بد فيه من استعمال ثان غير الاستعمال الأول في المعنى الحقيقي ولم يوجد فلم يوجد هذا وسيأتي أن المصنف يختار هذا القول تبعاً لوالده ولا يشكل بقوله قبله أن الفرد الخارج بالتخصيص مراد تناولاً لا حكماً إذ على هذا هو بعد التخصيص حقيقة في الكل لا الباقي لأن هذا الذي اختاره إنما

هو على القول بأنه بعد التخصيص لا يعم الفرد الخارج فرجح بناء على هذه الطريقة لا يفيد ذلك أما على طريقته هو تبعاً لبعض آخر من الأصوليين كما نقله العنود في مبحث العام فلا حاجة إليه وإنما بادرت بذلك هنا حرصاً على تحقيق مراده ودفعاً لخير الحواشي هنا وهناك والله يتولى هدانا وهذا (قوله بأن ذلك مستعمل في جميع معناه الخ) هذا على ما هو مختار المصنف وليس الكلام فيه بل الكلام فيما إذا كان مراداً منه الباقي فقط الذي هو رأى الحنابلة هنا وهناك (قوله فيه أن يقال الخ) هذا مبني منه على تسليم أن العام مستعمل في الباقي (قوله واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز) فيه أن هذا إنما هو فيما ليس بالاستعمال الأول بل باستعمال جديد (قوله واطلاق العام على جزئياته) فيه أن العام موضوع للجميع من حيث هو جميع كإيائى عن العلامة وقد سلبه فلو كان باستعمال آخر في الجزئيات لوجب أن يكون مجازاً (قول المصنف وقال أبو حنيفة لا يفيد الفساد) أي للفعل وإن أقاد فساد الوصف ثم إن عدم إفادة الفساد لا تستلزم إفادة الصحة فقد لا يفيد فساداً ولا صحة كما في النهي عن الحسى كالزنا كما يأتي

(قول المصنف ففساده عرضي الخ) فالنهي حقيقة مازال غير مفيد للفساد (قول الشارح أما غيره) أي غير المشروع وهو الحسي لان الفعل ان كان له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة فشرعي وإلا بأن كان له تحقق حسي فقط كالزنا فغير شرعي بل حسي فقول سم ان مسئلة الحسي متروكة في الكتاب وم (قول الشارح فالنهي فيه على حاله) أي لا يفيد فساد أي عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحته وهي مقابل هذين وانما لم يقد بطلانه (٥٠٣) لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف

متعلقه وقد دل الدليل في
النهي على فساد الوصف
على انه لا يدل على فساد
فكذلك هنا ولم يجعل
النهي فيه بمعنى النفي
لوجود حقيقته وبما
ذكر من معنى الصحة
والفساد هنا كما بينه
الشارح أول البحث اندفع
ما يترجم من مخالفة ما هنا
للتلويح من أن النهي عن
الحسيات يقتضي قبها
لعينها إذ الفعل الحسي
لادلاله فيه على أن النهي
عنه لغيره إذ الكلام
هنا في ترتب الثمرة
وعدمها لافي التبصير
وعدمه فخلافاً لابي حنيفة
هذا غير مافي التلويح *
فان قلت الزنا عند الحنفية
يترتب عليه ثمرته من
ثبوت النسب والمصاهرة
فهو معتد به * قلت ذلك

لما سأتى في افادته الصحة قال (نعم المنهى) عنه (لعينه) كصلاة الخائض وبيع الملاقيح (غير مشروع ففساده عرضي) أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازاً عن النفي الذي الاصل أن يستعمل فيه اخباراً عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع أما غيره كالزنا بالزنا فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج (ثم قال والمنهى) عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتباهه على الزيادة (يفيد) النهي فيه (الصحة) له لان النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده وإلا كان النهي عنه لغوا كقولك للأعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره

لا يفيد بالوضع فساداً بل يفيد الصحة ان رجع إلى وصفه ولا يفيد صحة ولا فساداً لذاته فلا ينافي قول المصنف ففساده عرضي ان رجع إلى غير وصفه (قوله لما سأتى) أي في قوله لأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده (قوله نعم المنهى الخ) جواب عما يقال ان أبا حنيفة يقول ان النهي لا يفيد الفساد مع انه قائل بالفساد في صلاة الخائض وبيع الملاقيح المنهى عنهما وحاصل الجواب ان الفساد ليس من النهي بل عرض للنهي حيث استعمل مجازاً عن النفي فقولنا لا تصل الخائض بمعنى لا صلاة لخائض فيكون النهي مستعملاً في معناه المجازي وهو النفي وهذا خرج عن حقيقته (قوله لعينه) أي لذاته أو لجزئه (قوله حيث استعمل) أي النهي بمعنى صيغته (قوله مجازاً) بعلاقة المشابهة من حيث أن كلا مقتض لعدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل هكذا قيل وفيه نظر لان وجه الشبه يكون أخص أو صاف المشبه به وما هنا ليس كذلك فتأمل (قوله اخباراً) علة ليستعمل ان جعل مفعولاً له أو على وجه الاخبار ان كان تمييزاً (قوله لانعدام محله) فحل الصلاة المصلي الطاهر ومحل البيع المبيع الموجود والمراد لانعدام الشرعي لا الحسي (قوله بالزنا) احتراز عن الربا بالراء فان منه ما هو مشروع وهو العقد ولم يجعل الزنا عاماً مشروع لان النكاح حقيقة في العقد (قوله على حاله) أي من غير سبق مجاز (قوله يفيد الصحة له) أي للنهي عنه بدون وصفه لاعم وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به المصنف وأما إليه الشارح (قوله لان النهي عن الشيء) أي الباقي على حقيقته فلا يرد النهي لداخل فانه تقدم انه بمعنى النفي (قوله يستدعي إمكان وجوده) أي شرعاً (قوله وإلا لكان النهي عنه لغوا) لأنه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث واجيب بانه غير ممتنع بهذا المنع وانما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل (قوله فيصح صوم يوم النحر)

انما ترتب اصابة على الولد ثم أقيم الوطء مقامه كما أقيم السفر مقام المشقة في الترخيص والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة فالقائم مقامه يعتبر بصفات الاصل لا بصفاته هو والحاصل ان الزنا من حيث هو زنا لا يترتب عليه الآثار بخلافه من حيث هو مجرد وطء ومن أراد زيادة البيان فعليه بالتلويح والتوضيح (قول الشارح يستدعي إمكان وجوده) أي شرعاً بأن لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي هو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد (قوله بغير هذا المنع) أي الذي صار ممتنعاً (قول الشارح فيصح صوم يوم النحر عن نذره) لان فيه جهة طاعة وهي ترك المفطرات وجهة معصية وهي الاعراض عن

الضيافة تلك الايام والصد الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة إلى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا بأصله لا بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قول الشارح عن نذره) أى فالنذر صحيح لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرنا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ولذا قالوا إذا اتصلت به المعصية ذكرنا بان صرح بذكر المنهى عنه بان قال الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فصوره ما قاله الشارح أن ينذر صوم يوم الاثنين مثلا وكان يوم النحر (٥٠٤) ثم إذا صام لا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية وتحقيقه

كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لأن النهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور إذا أسقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الحيث كما تقدم واحترز المصنف بمطلق النهى عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك اتفاقا (وقيل ان نفي عنه القبول) أى نفيه عن الشيء يفيد الصحة له لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد

تفريع على قوله يفيد الصحة وقوله عن نذره أى صوم يوم النحر لان النذر أخرجه عن وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر ليجرد العبادة (قوله لا مطلقا) أى لا من مطلق النذر فيما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر وليس المراد مطلقا عن النذر وغيره لانه يصح صومه عندهم تطوعا وإن كان يائمه به والفرق بين ما إذا نذر صوم يوم النحر فيصح وبين ما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر انه في الاول التزمه ناقصا فجاز أن يؤديه كذلك بخلاف مسألة الاطلاق فانه لا يتأدى الناقص عن الكامل وبه تعلم ما في كلام الشارح والخواشي هنا فتبصر (قوله لان النهى عنها لخارج) فيه أنه لازم فلا فرق بين الصلاة في الاوقات المكروهة وصوم يوم النحر والجواب ما أفاده من التلويح أن بينهما فرقا وهو أن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها (قوله وان كان يفيد الخ) أى ان المقيد للاعتداد هو القبض للبيع فلا يقال العقد الفاسد لا يترتب عليه شيء ومعنى كون الملك خبيثا أنه لا يحل الانتفاع بالمبيع فيجب فسخه ورأيت منقولاً عن بعض أفاضل الحنفية أنه لا يصح البيع المذكور وإن سقطت الزيادة ونقله عن الزيلعي (قوله أى نفيه) حول العبارة لان هذا بحث مستقل غير مرتبط بالنهى لانه في النفي فكان الاول بالمصنف أن يعبر بما يفيد كانه يقول أما نفي القبول فقيل دليل الصحة وقيل الخ (قوله لظهور النفي) أى نفي القبول (قوله في عدم الثواب) ولا يلزم من نفي الثواب عدم الصحة كالصلاة في المنصوب (قوله دون الاعتداد) كما حمل عليه حديث من أتى

أن النذر لإيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع لإيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين (قول الشارح لا مطلقا) متعلق بقوله عن نذره أى لانه مطلق النذر بان قال قد على أن أصوم يوما وصام عنه يوم النحر فلا يصح لانه التزمه تاما فلا يؤديه ناقصا ومثله ما إذا نذر ركعتين ولم يقيد بالوقت المكروه لما مر أما صوم يوم النحر فلا فيصح لكن يائمه به ولا يجب إتمامه مع وجوب إتمام النفل عنه لان هذا معصية (قول الشارح فتصح مطلقا) أى ولو نذر الصلاة في ذلك الوقت المكروه لان النهى عنها

عراقا

لخارج لان الوقت ليس معيارا لها لانها لم تتقدر به بخلاف

الصوم فانه معيار له ومقرر به وليس معنى الاطلاق أنها تصح وإن نذرت نذرا مطلقا غير مقيد بذلك الوقت لان ما التزم كاملا لا يؤدي بناقص (قوله أو أطلق النهى عنه الخ) في التوضيح أنه إن لم يدل الدليل على أن النهى للعين أو الوصف يكون صحيحا عند أبي حنيفة بأصله غير فاسد الوصف (قوله من البعد والضعف الخ) من تأمل ما حاوله سم وجدده لضعف فيه ولا بعد فانظره (قول الشارح يفيد بالقبض الملك الحيث) فالمقيد للملك هو القبض دون البيع لانه فاسد لا يترتب عليه ثمرة وفائدة الملك عدم الضمان عند التلف (قوله العام) هو من جملة مباحث الاقوال المترجم بها أول الكتاب واعلم أن العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول

وإفادة اللفظ للشيء. وهذا أمر سببه الوضع فالذي يوصف به على الحقيقة (٥٠٥) هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية

وهي كون الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا الأول وإلا لخرج الجمع المعروف إذ لا شيء فيه شركة وكذلك اسم الجمع لأن أحادها أجزاء لعدم صدق كل منهما على كل واحد كيف ولولا اعتبار الوضع في العموم لما أفادته النكرة المنفية إذ معناها واحد لا بعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد بشرط الاجتماع لأن التركيب لا تنفاد فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وتارة يقع بمعنى الشمولي وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعاً لكن لما كان البحث هنا عن العام الذي هو سن الفاظ وجب أن يكون العموم معناه التناول كما قاله الشارح هنا وسيأتي عند القول بأن المعنى يتصف بالعموم يفسره الشارح بالشمولي فتصحيح أنه من عوارض الالفاظ بناء على أن معناه التناول وكان مقابله باطلاً لأن الكلام في العموم للالفاظ الذي معناه التناول دون العموم بمعنى الشمولي والأول لا يعرض للمعنى وقول المصنف ويقال

(وقيل بل النفي دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفي الأجزاء كنفى القبول) في أنه يفيد الفساد أو الصحة قولان بناءً للاول على أن الأجزاء الكفائية في سقوط الطلب وهو الراجح والثاني على أنه إسقاط القضاء فإن ما لا يسقطه بان يحتاج إلى الفعل ثانياً قد يصح كصلاة فاقد الطهورين (١) (وقيل) هو (أولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن وعلى الفساد في الأول حديث الصحيحين لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (العام) لفظ

عراقاً فسأله عن شيء لصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوماً وحديث إذا أبق العبد من مواليه لم تقبل له صلاة حتى يرجع اليهم رواهما مسلم وحديث من شرب الخمر فسكرو لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما والظاهر أن نفي القبول في هذه الأحاديث ونحوها لكون إثم المعصية المتوعد عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكانت أحبطه وذلك لا ينافي كون الصلاة في نفسها صحيحة لاستجماعها الشرائط قال السكال فعلم أن لا تلازم بين الصحة والقبول بل القبول أخص منها ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم وقيل بينهما تلازم فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر قال العلامة البرماوى وهذان القولان متكافئان لا ترجيح لأحدهما على الآخر لأن نفي القبول ورد تارة في الشرع بمعنى نفي الصحة وأخرى بمعنى نفي القبول مع وجود الصحة وبعدم الترجيح يشعر كلام ابن دقيق العيد (قوله) وقيل بل النفي دليل الفساد (كتب العلامة أحمد الغنيمي انظر هل يأتي فيه ما تقدم من كون النفي ورد على العين أو الجزء أو اللازم إلى غير ذلك من كونه عبادة أو غيرها وقضية كلام العلامة البرماوى في شرح ألفيته أنه يأتي جمع ما سبق في النهي لأنه بمعناه (قوله للأول) وهو إفادة الفساد (قوله في سقوط الطلب) وإن لم يسقط القضاء (قوله والثاني) وهو إفادة الصحة (قوله أنه) أي الأجزاء (قوله قد يصح) قد يقال صحته أن حصلت فمن خارج فلا يفيدها نفي الأجزاء كما هو المدعى اه ناصر قال سم لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أي بجماعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لأنه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد ومعلوم أن ما هو كذلك لا يدل على أحد الأمرين بخصوصه فاندفع الإيراد المذكور (قوله العام لفظ الخ) الظاهر أن لفظ العام ترجمة أي هذا مبحث الدام وقوله لفظ خبر مبتدا محذوف أي هو لفظه ويصح أن يجعل العام مبتداً أخبره لفظ الخ وأفاد كلامه أن العموم من عوارض الالفاظ على ما صححه بقوله فيما سياتي والصحيح أن العموم من عوارض الالفاظ وغتار السكال في تحريره بعبارة أنه من عوارض المعاني وعليه في تعريفه أمر يستغرق وقد فرع عليه الشارح قوله فيما سياتي فالعموم شمول أمر الخ ثم أن اللفظ شامل للاسم وهو ظاهر وللحرف فقد قال القراء أن ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى إلا ما دمت عليه قائماً وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني

(١) قوله كصلاة فاقد الطهرين أي على أحد الأقوال الأربعة فيه عندنا المنظومة في قول بعض أفاضل المالكية

ومن لم يحمداً ماء ولا متيمماً • فاربعة الأقوال يحكيها مذهبا

يصلى ويقضى عكس ما قال مالك • وأصبح يقضى والأداء لاشبها

وذلك القول هو أنه يصلى ويقضى اه كاتبه

(٦٤ - عطار - أول) للمعنى أعم أي اشتمل واللفظ عام أي تناول فلا منافاة بين ما هنا وما هناك فتدبر حق التدبر

(يستغرق الصالح له) أى يتناول له دفعة خرج به النكرة فى الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة أو اسم عدد لا من حيث الآحاد فان تناول ما يصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم (من غير حصر) خرج به اسم العدد من حيث الآحاد فانه يستغرقها بحصر عشرة ومثله النكرة المثناة

ما تصنع وشمل الفعل وفيه كلام سياقى (قوله يستغرق) أى شأنه ذلك وإن انحصر فى فرد فى الخارج (قوله الصالح له) قيد لبيان الواقع فان اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له دون غيره نعم فيه فائدة وهى التنبيه على أن العموم شمول اللفظ لما صدق عليه من المعانى كالعقلاء بالنسبة لمن وغيرهم بالنسبة لما لا بالنسبة لكل شئ وقول ابن زرة تبعاً للزركشى أخذ من شرح المنهاج أنه للاحتراز أراد الاحتراز عن تناول كل شئ لا عن تناول غير ما لا يصلح له إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له قال فى الصالح للاستغراق وهو نعت لمحذوف أى المعنى الصالح وفيه ضمير يعود على ذلك الموصوف فالصلة جرت على من هى له ومعنى كونه صالحاً للفظ كونه مقصوداً منه سواء كان بطريق الوضع أو القرينة فيشمل الحقيقة والمجاز وفى عود الضمير إلى اللفظ لزوم جريان الصلة على غير من هى له فيجانب بانه على طريقة الكوفيين لا من اللبس لا يقال كما يجوز رجوعه للفظ يجوز رجوعه للمعنى فاللبس موجود لا نأقول احتمال رجوعه لكل منهما ليس لبساً لجواز إرادة كل منهما وإنما اللبس رجوعه إلى ما يجوز رجوعه إليه ثم إن الصلاحية اعم من أن تكون صلاحية الكل للأجزاء أو الكلى للجزئيات وهذا باعتبار تناوله لأفراده وما يأتى من أن مدلوله كلية فاعتبار الحكم (قوله دفعة) من تمام تفسير الاستغراق أشار به إلى أن المراد الاستغراق للقوى فلا يقال الاستغراق يرادفه العموم فلا يعرف به (قوله خرج به النكرة فى الاثبات) أى غير المقترنة بما يفيد عموماً كالشرط وخرج أيضاً المطلق فانه لا يدل على شئ من الأفراد فضلاً عن استغراقها (قوله لا من حيث الآحاد) أى بل من حيث الجزئيات وهو قيد فى اسم العدد والنكرة المثناة كما أشار لذلك الشارح بقوله كمشرة ومثله الخ ثم إن دخول اسم العدد تحت النكرة نظر اللغوى وإلا فاسم العدد من قبيل العلم (قوله تتناول الخ) فالمفردة تتناول كل فرد فرد بدلاً عن الآخر والمثناة تتناول كل اثنين اثنين والمجموعة تتناول كل جمع جمع بدلاً عن الآخر وكذلك الخمسة (قوله لا الاستغراق) أى الذى هو تناول دفعة (قوله أكرم) رجلاً فى شرح الاسنوى على المنهاج أن النكرة إذا كانت أمراً نحو اضرب رجلاً نعم عموم بدلاً عن أكثرين فإن كانت خبراً بنحو جاء فى رجل فلا نعم اهـ وبه تعلم سر تمثيل الشارح بالمثال المذكور وذكر أيضاً أنها إذا وقعت فى سياق الاثبات وكانت للامتنان عمت قال به جماعة منهم أبو الطيب فى أوائل تعليقه كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان ووجه أن الامتنان مع العموم أكثر إذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن فى الامتنان بالحقير كثير معنى ومن فروع ذلك الاستدلال على طهورية كل ماء سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض بقوله وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (قوله وتصدق بخمسة) فانه يصدق بأن يكون صحاحاً أو مكسرة بدلاً للصحاح ولو قال تصديق بخمسة بدون مميز كان أوضح فانه يصدق بخمسة بدلاً لخمس من أفراد الخمسات (قوله من غير حصر) أى فى اللفظ ودلالة العبارة لاقى الواقع فان من ألفاظ العموم كل رجل فى البلاد مع أنهم محصورون ونحو خلق الله السموات فانه لفظ عام مع أن السموات محصورة فى الواقع ولذلك قد يكون أفراد الخاص فى الواقع أكثر من أفراد العام (قوله فانه يستغرقها) وإلا لم يكن لسكونها عشرة معنى واستغراقه على سبيل الكل لأن العشرة اسم للهيئة الاجتماعية وإخراج اسم العدد من حيث الآحاد بما ذكر بناء على أن المراد بالاستغراق ما يعم استغراق الكل لأجزائه الكلى لجزئياته كما سمعت مع أن المعروف فى معناه هو الثانى وعليه فلا حاجة إلى إخراجها بما ذكر لأن الصلاحية فيه متغنية (قوله المثناة) سكنت عن المجموعة لانه

(قوله المصنف يستغرق الصالح) لم يعتبر قيد الوضع فى الصلاحية ليدخل المشترك المراد به الأفراد معنى واحد فانه صالح وضعا ممنوع للقرينة أما العام المخصوص فعمومه مراد عند المصنف تناول (قوله لبيان الماهية) أى ليندفع توهم أن المراد الاستغراق سواء لما يصلح أو بعضه أو لما لا يصلح وما يصلح (قوله خرج نحو لارجل) هذا مبنى على أن تناول النكرة المنفية للأفراد تناول الكلى لجزئياته بناء على أن المدلول انتفاء الماهية ويلزمه انتفاء الأفراد وهو رأى الشيخ الامام والحنفية أما بناء على ما عليه المصنف من أن النكرة فى سياق النفي للعموم وضعا بأن تدل عليه بالمطابقة فلا تأمل

من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقته ومجازه أو مجازيه على
الراجح المتقدم من صحة ذلك ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى
واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة)
وإن لم تكن نادرة من صور العام (تحت) في شمول الحكم لهما

لا حصر فيها إذ الجمع لا أحد لا كثره قاله سم وقد يقال أن هذا ظاهر بالنسبة إلى جمع الكثرة على أن
الجمع فيه حصر باعتبار مبدئه فظهر أن اسم العدد ليس من العام سواء نظر إلى أحادهام لا وكذا
النكرة المثناة وأما النكرة المجموعة فهي داخلة في العام لكن من حيث أفراد الجمع لا من حيث أحاد
المجموع (قوله ومن العام الخ) بناء على الصحيح الآتي في قوله وأنه قد يكون مجازاً قال الكمال فيه
تنبيه على أن ما زاده الامام واتباعه في الحد من قولهم بوضع واحد محل بالحد فقول الأبري أن زيادته
لاخراج ما ذكر إنما هو على غير الصحيح (قوله في حقيقته) كقولك رايت العين مریداً بها الباصرة
والجارية والحقيقة والمجاز كجاء الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمجازين نحو
رايت البحر وتريد الرجل العالم والرجل الجواد (قوله المتقدم) أي في مسألة المشترك يصح إطلاقه على
معنائه (قوله ويصدق عليه الحد) أي وإن كان مختلف الحقيقة لأن العام على قسمين لكن المصنف في
شرح المختصر قال إن المشترك عند الشافعي كالعام وليس بعام لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها
(قوله كما يصدق الخ) أي فلا حاجة لزيادة القيد لادخاله (قوله على المشترك) نحو عندى عين انفقتها
فانه صادق بالذهب والفضة فيقال له عام ويصدق على غيرهما (قوله في أفراد معنى واحد) التقييد
بالمعنى الواحد لأجل أنه المتوهم من عدم صدق التعريف عليه الذي دفعه الشارح بقوله لأنه مع قرينة
الواحد الخ وإلا فلا فرق في المشترك من حيث المعنى بين أن يستعمل في معنى واحد أو معانيه والحاصل
أن العموم باعتبار استغراق مفهوم فان لم يرد به في محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاماً
باعتباره إن دخل موجب العموم كاللام مثلاً وإن أريد به المفهوم أو المفاهيم ودخله الموجب عم
بالنسبة إلى أفراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك في قولك العين تى يجب قاله الكمال بن الأهمام (قوله لأنه مع
قرينة) دفع به ما يقال كيف يكون عاماً مع أنه كما يصلح لهذا المعنى يصلح لغيره وهو غير مستغرق لذلك
الغير الصالح له فلا يكون عاماً وحاصل الدفع أنه مع القرينة لا يصلح لغيره وقصد الشارح بهذا التورك
على الرازي ومن تبعه في زيادتهم في التعريف قيد بوضع واحد لادخال المشترك لأن المشترك إذا استعمل
في أفراد معنى واحد صدق عليه أنه مستغرق باعتبار وضع واحد لا باعتبار أو ضاعه وحاصل رد الشارح
أنه لا حاجة لزيادته مع القرينة فان اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذى نصبت له
القرينة واعترضه سم بان القرينة غاية ما تمنع إرادة المتكلم ولا تمنع صدق اللفظ في حد ذاته إلا
أن يقال مرادهم الصالح من حيث الصدق وهو بعيد وفيه أنه لا بعد لما تقدم أن فائدة قوله الصالح
الإشارة إلى أن اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له من معانيه (قوله وغير المقصودة) أي التي لم
يعلم قصدتها في الواقع (قوله وإن لم تكن نادرة) قد يتوقف في هذه الغاية من جهة أن ما قبلها أولى
بالحكم ما بعدها وقد يجاب بان الجملة حالية ثم إن فيه إشارة إلى أن غير المقصود أعم من النادرة
خلافاً لتوهم اتحادهما لأن شأن النادر أن لا يقصد به وأوردناه لافائدة في ذكر هذا الخلاف لأن
النادرة وغير المقصودة إن كان اللفظ صالحاً لهما دخلاً فيهما تقدم وإلا فلا كذا أورد الكوراني وفيه نظر
ليس المقصود مجرد الحكاية للخلاف بل الخلاف من حيث الشمول في الحكم كما أشار له الشارح لأن
حيث مجرد تناول اللفظ فبالخلاف من حيث الحكم على كل فرد على أنه لو سلم أن الخلاف من حيث
تناول اللفظ فله فائدة أيضاً وهو أن المراد الصلاحية لا باعتبار الغالب خلافاً لما قال بذلك (قوله لهما)
أي للنادرة وغير المقصودة التي لم تخطر ببال المتكلم فلم يتعرض لها بنفي ولا بإثبات وبينهما عموم وخصوص

(قوله بالنظر إليه) أي
بمجرد النظر إليه (قوله
أو لأنه لا حصر فيها من
جهة الآحاد) لكنها
خارجة باستغراق الصالح
لأنها إذا تناولت مرتبة ما
فهي صالحة لغيرها الأكثر
منها أفراداً فلم تستغرق
كل ما يصلح لها ولذا كان
الأصح أنها ليست من صيغ
العموم (قوله وقد يكون
لقرينة) فيه أن القرينة
إنما هي لعلم عدم القصد
لعدم القصد

نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود مثال النادرة القيل في حديث أبي داود وغيره لاسبق إلا في خوف أو حافر أو نصل فانه ذو خوف والمساابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتذكر بالقرينة ماله وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به فالصحيح صحة الشراء أخذاً من مسألة ماله وكله بشراء عبد فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعاً أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً (و) الصحيح (انه) أي العام (قد يكون مجازاً) بان يقترب بالمجاز أداة عموم

من وجه كما صرح به المصنف في منع الموانع وكذلك البر ماوى فان غير المقصودة قد تكون نادرة وقد تكون غير نادرة والنادرة قد تكون مقصودة وغير مقصودة وظاهر الشارح ان بينهما عموم مطلقاً لا أنه إنما عم في الثاني إلا ان يقال حذف من الأول دلالة الثاني فقول له دخول النادرة أي وإن لم تكن مقصودة (قوله نظر للعموم) أي باعتبار تناول اللفظ (قوله نظر للمقصود) أي ما يقصده المتكلم بالعام عادة ولم تجر العادة بقصد النادرة وأورد ان هذا لا يظهر في كلام الشارع فانه لا ينبغي عليه خافية وهو اجيب بانه وإن كان كذلك إلا انه أجرى الدلالة في موارد كلامه على أسلوب العرب وإن كان فيه ما هو محال بالنسبة له وعادة العرب لا يريدون إدخال النار قال العلائي في قواعد دخول الصورة النادرة في الألفاظ العامة في خلاف أصول وقل من تعرض له لاسيما في كتب المتأخرين وكان السرفيه عدم خطورها بالبال غالباً فهذا لا يتمشى في خطاب الله تعالى ولا تردد فيه قطعاً واما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم فاجزأنا من صيغة العام مبني على ان دلالة الصيغ على موضوعاتها توقف على الإرادة وهو قول مرجوح ثم خرج على ذلك فروعا كثيرة منها مس الذكر المقطوع والصحيح انه ينقض نظر إلى عموم اللفظ وقيل لا نظراً إلى الندرة ومنها مس العضو المبان من المرأة والصحيح عدم النقض والظاهر ان ذلك ليس لعدم دخول النادرة في العام إلا انه ليس مظنة الشهوة ولذلك طردوا الخلاف في مس الشعر والسن والظفر ومنها النظر إلى العضو المبان من الاجنية وفيه وجهان اصحهما التحريم للعموم ووجه الثاني ندرة كونه محل الفتنة والفرق عشرين هذه والتي قبلها في التصحيح (قوله لاسبق) بفتح الباء الموحدة المال المأخوذ في المساابقة ويصح ان يكون اسم مصدر بمعنى المساابقة (قوله الاخف) أي ذي خوف يشير له قول الشارح فانه ذو خوف (قوله والمساابقة عليه نادرة) إشارة إلى أن المراد الشمول من حيث الحكم لامن حيث مجرد تناول اللفظ وأورد أن الاستثناء من النفي إثبات والنسبة في سياق الإثبات نعم عموم ما بدليا لاشموليا والكلام فيه فلا يصح دخول القيل في الحديث من العموم الشمولي واجيب بان الكلام على معنى الشرط أي إلا ان كان النسخ والنسبة في سياق الشرط نعم عموم ما شموليا كالنفي وبعبارة قول الكمال انه مثال لمطلق العموم في حد ذاته وإن لم يكن شموليا فانه خروج عما الكلام فيه وكذا قول سم انه مثال للندرة في حد ذاته (قوله والأصح جوازها النسخ) فيه إشارة إلى انه كان المناسب للمصنف ان يعبر بالأصح ليفيد أن المقابل له صحيح لا فاسد (قوله وتذكر بالقرينة) جملة معترضة بين المبتدأ والخبر وأورد انه إذا لم يكن مقصوده كيف يتناولها الحكم والجواب ان الحكم إنما ينافيه قصد الانتفاء بان يقصد ان لا يشتري من يعتق عليه من فلان ولا ينافي انتفاء القصد أن لا يقصد من يعتق عليه لا بإثبات ولا بنفي فهو قد تناوله اللفظ وقصد منه وإن لم يتناوله الحكم (قوله وفيهم من يعتق عليه) فالقرينة هنا العتق وقوله أولم يعلم ي المؤكل علم الوكيل أولا (قوله أخذاً من مسألة النسخ) فيه ان المأخوذ منه غير اقرب من المأخوذ بل الامر بالعكس والشرط ان يكون المأخوذ منه اقرب فان المأخوذ منه الضرر فيه أشد فانه في كل الصفة وقد يقال ان الأخذ كما يكون بطريق الأدنى يكون بطريق الأولى (قوله وان قامت قرينة الخ) بين بذلك ان محل الخلاف عند انتفاء القصد واما في قصد الانتفاء او الدخول فلا خلاف (قوله بان يقترب بالمجاز) كالم الاستغرافية وأورد أن هذا قاصر على ما يحتاج للاقتراح ولا يشمل نحو من وما فانها لا يصلحان

(قوله قلنا نص عليهما لبيان الخلاف الخ) فيه أنه لا خلاف في تناول اللفظ كما يفيد قول الشارح نظراً للعموم فالامكان بحاله (قوله في اقتصار الشارح الخ) فيه تأمل (قوله أو القرينة العتق) الظاهر أنهما معا القرينة (قوله بأن الظاهر من قيد الشارح الخ) هو الظاهر من كلام السعد في التلويح أيضا وقد يقال كلام الشارح فيما ذكره صريحا

(قول الشارح كالمقتضى) بكسر الصاد اسم فاعل فاذا كان هناك تقدير متفردة يستقيم الكلام بكل منها فلا عموم له في مقتضاء فلا يقدر الجميع بل واحد بدليل فان لم يوجد دليل يتعين لاجله أحدها كان مجعلا بينهما وأما المقتضى بالفتح إذا تعين بدليل فهو كظهوره إذ لا فرق بين الملقوظ والمقدر في إفادة المعنى إن كان ظاهرا عاما فهو عام وإلا فلا وذلك أيضا مما يختلف فيه فقيل لا عموم له لأن العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ وأجيب بمنع المتقدمين كذا ذكره البعض ثم علل عدم العموم بقوله لنالوا ضمرا للجميع لا ضمير مع الاستثناء واللازم باطل أما الملازمة فلا حاجة تندفع بالبعض دون الآخروا أما الاتفاء اللازم فلأن الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها (قوله بان المقتضى لم يقترن الخ) عبارة السعد نقل عن بعض الشافعية ان المجاز لا يعم كالمقتضى واجيب الخ ما نقله عنه قال هذا في مسألة نقل عن بعض الشافعية ان المجاز لا يعم كالمقتضى وقال في مبحث تقسيم الدلالة إلى اقتضاء وغيره ولا عموم للمقتضى على افظ اسم المفعول أي اللازم الذي اقتضاء الكلام تصحيحا له إذا كان تحته أفراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترفع باثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بنزلة المسكوت ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى للفظ وقد ينسب القول بعمومه إلى الشافعي وتحققه أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده (٥٠٩) ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو

لغة على تقديره وهو المقتضى اسم مفعول فان وجد تقدير متفردة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقول واحد بدليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين لدليل فهو كالمذكور لأن الملقوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه إذا

فيصدق عليه ما ذكر كعكسه المعبر به أيضا نحو جاءني الاسود الرماة إلا زيدا وقيل لا يكون العام مجازا فلا يكون المجاز عاما لان المجاز ثبت دل على خلاف الاصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها لا بقرينة كافي المثال السابق من الاستثناء وهذا أي أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية

لذلك وأجيب بان الباء بمعنى كاف التشبيه (قوله فيصدق عليه) أي على المجاز المقترن به أداة عموم ما ذكر أي من قولنا العام قديكون مجازا كعكسه أي كما يصدق عليه عكسه وهو قولنا المجاز قديكون عاما والمقصود من هذا الكلام التنبيه على ان ما اعترض به الزركشي في شرحه من ان عبارة المتن مقبولة وان الصواب أن يقال والمجاز يدخله لعموم مردود فان كلاما من العبارتين صحيح (قوله لا زيدا) الأول حذفه ليسكون هذا مثالا للمجاز المختلف في عمومه لانه مع وجود القرينة على العموم وهي الاستثناء هنالمختلف في عمومه كما اشار إليه الشارح بقوله فلا يراد به جميعها لا بقرينة (قوله على خلاف الاصل) لان الاصل في الكلام وهو الحقيقة لا نوضع الالفاظ للفهم والمجاز يخل بذلك فكان الاصل ان لا يجوز استعماله (قوله لا حاجة إليه) ان اريد حاجة المتكلم لم يظهر بالنسبة لكلام الشارح وان اريد حاجة المخاطب لم يفتح قوله وهي تندفع الخ ولذلك كان هذا القول غير مرضي (قوله في المقترن بأداة عموم) أي التي شأنها ان تفيد العموم وإن كانت في المجاز ليست له كما هو المدعى (قوله ببعض الأفراد) فيه نظر اما أولا فكفاية البعض في دفع الحاجة ان تعلق الغرض بمطلق المعنى إمامان احتيج إلى معنى مخصوص لا يفاد إلا بالعموم فلا معنى لدفعها بالبعض وأما ثانيا فمذامات في كل عام لو سلم فيلزم هدم قاعدة العموم (قوله أي ان المجاز لا يعم) هذا عكس ما قاله المصنف وذكره الشارح لانه تعبير الأكثر (قوله كالمقتضى) ضبطه فيها

عرفت هذا عرفت أن ما نقله المحشي عن السعد إنما هو في المقتضى بالفتح عند عدم تعينه بدليل لأنه حيث لا يقدر له لفظ حتى يقترن بدليل عموم ولو حمل المقتضى في كلام الشارح على ذلك أي كونه بصيغة اسم المفعول لوافق المنقول عن بعض الشافعية في كلام السعد على ما حررناه ولم يخالف قول الشافعي بالعموم لانه عند التعيين والأول عند عدمه وأما حمله على المقتضى اسم فاعل فهو وإن كان صحيحا إلا انه لا يساعده عليه كلام السعد وبالجملة فكل من المقتضى اسم فاعل أو اسم مفعول قيل انه يعم وقيل لا يعم والقائلون بان المقتضى اسم مفعول لا يعم اختلفوا فقال بعضهم إن لم يعين وقال بعضهم ولو عين لانه ليس بلفظ هذا وذاك أن تقول قديتبن أن عموم المقتضى اسم فاعل أو مفعول واحد هو تقدير الجميع فساغ بيان عدمه في أحدهما ببيانته في الآخر لزومه له وإن لم يلزم من عموم المقتضى بالفتح المعين كما إذا قدر اسم الخطأ فانه عام في كل اسم عموم المقتضى بالسكس في مقتضياته فليتأمل (قوله ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا الخ) ليس النزاع في ذلك إنما النزاع إذا لم توجد قرينة العموم كانه عليه المحقق رحمه الله قال السعد بعد ما نقله المحشي فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفرادها ومراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام

(قول المصنف والصحيح أنه من (٥١٠) عوارض الالفاظ الخ) نقل السعد عن شارحي مختصر ابن الحاجب أن النزاع لفظي لانه

إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الأصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وإن أريد شمول أمر متعدد عم الالفاظ والمعاني وإن أريد شمول مفهوم لأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني اه وقد عرفت سابقا أن الكلام الآن في مباحث الاقوال وحيث قد فالعموم بالمعنى الأول فرد المصنف الرد على من قال في هذا المقام أن العموم من عوارض المعاني لأن العموم فيه هو الاستغراق ولا يعرض للمعنى وقد نبه الشارح المحقق على ذلك بتفسير الاستغراق هناك بالتناول والعموم هنا بالشمول كما تقدمت الإشارة إلى ذلك وقال العضدان الخلاف مبنى على اثبات المعاني الذهنية فمن أثبتها أثبت عروضه للمعاني ومن نفاها نفاها بناء على أن العموم هو شمول أمر واحد متعدد وينال به قول الشارح ذهنيا كان أو خارجيا فإنه يفيد أن المخالف يتمتع عموم المعنى الخارجي أيضا فرد الشارح الرد عليه أخذنا من حكاية المصنف هذا القول مقابلا

بأننا عليه ماروى لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين أى ما يحل ذلك أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الأول يخص عموم به بما أثبت عالية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجص ونحوه والحديث في مسلم عن ابى سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا صاعى تمر بصاع ولا صاعى خنطة بصاع ولا درهما بدرهمين (والصحيح أنه)

سبأ في بكسر الصاد تبع الضبط ابن الحاجب بخطه كما نقله المصنف في شرح المختصر أى اللفظ الذى يدل على المعنى دلالة اقتضاء وهى التى يتوقف فيها صحة الكلام على تقدير كما تقدم ونقل فيه فتحها عن بعضهم أى كالدلول الذى يتوقف انقضاءه على تقدير وذكر لكل منهما مرجحا وليس المقصود التشبيه في نقل القول بنى العموم فيهما عن بعض الحنفية فإن القول بنى عموم المقتضى قد نقله المصنف في شرح المختصر عن جماهير أصحابنا إنما القصد التشبيه في نى العموم لأن الحاجة في تصحيح الكلام تندفع بتقدير لفظي يحصل ذلك فلا حاجة إلى تقدير زائد عليه وقرق الصحيح بأن المقتضى لم يقترن بدليل عموم لانه ليس بمفروض وإنما يقدر لصحة المفروض فيقتصر على القدر الضروري بخلاف المجاز المقترن بذلك اذ لو لم يحمل على العموم لزم منه الغاء دليل العموم (قوله بأننا عليه) حال من بعض الشافعية قال في التلويح والقول بعدم عموم المجاز ما لم ينجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا اجاءنى الاسود الرماة إلا زيدا وتخصيصهم بالصاع بالمطعوم مبنى على مائتة عندهم من عالية الطعم في باب الربا على عدم عموم المجاز (قوله أى ما يحل) بضم الحاء من الحلول وفيه إشارة إلى انه مجاز مرسل من اطلاق اسم المحل على الحال ويحتل انه أشار بمخذف المضاف إلى انه مثال للمقتضى (قوله بعض المكيل) وليس المراد جميع المكيل مطعوما وغيره كالجص مثلا حتى يكون من باب عموم المجاز بل المراد منه البعض وهو المطعوم لما ثبت إلى آخر ما ذكره الشارح فاندفعت الحاجة إلى عموم المجاز بارادة بعض الافراد منه وهو المطعوم خاصة في الحديث المذكور (قوله لما تقدم) أى في التعليل لقول من قال ان المجاز لا يكون عاما والتعليل هو ان الحاجة تندفع بارادة بعض الافراد (قوله وعلى الأول) أى القول الأول وهو ما قاله المصنف من ان المجاز يكون عاما (قوله بما أثبت) ويفتح الهمة أى بدليل أثبت ان علة الطعم وهو حديث لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء ما خرج معناه إلا ام الشافعي في مسنده فليق غير مراد ا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم عموم الطعام لا تنفاه عالية السكيل في الحديث وتعين الطعم للعلية لأن الطعام مشتق من الطعم وهو اسم لما يؤكل وترتب الحكم عليه يدل على علية ماخذه لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة والزانى والزانية (قوله فيسقط تعلق الحنفية الخ) المقرر عندهم ان المجاز يعم فيما تجوز به فيه فقوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين يعم فيما يكال به فيجرى الربا في نحو الجص بما ليس مطعوما ويفيد مناط الربا لأن الحكم علق بالمكيل فيفيد به علية الاشتقاق فزمت المعارضة بين علية وصف الطعم وكونه يكال وترجح الاعم كونه يكال فانه أعم من الطعم لتعديده إلى ما ليس بمطعوم وذلك من أسباب ترجيح الوصف وهذا تعلم ما في قول الشارح فيسقط الخ ولا يتعرض للبناء على القول بعدم عموم المجاز عند الحنفية لما ان ذلك ضعيف جدا حتى انكره بعضهم بالكلية (قوله والحديث) أى المشار إليه بقوله ماروى الخ (قوله في مسلم) أى اصله فيه وإلا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والخنطة (قوله الجع) أى التمر الردى والشارح ساق هذا الحديث لانه مخصص لذلك في الجملة لأن فيه التمر والخنطة وذلك في عموم وهذا لا يؤخذ منه العلية لانه ليس فيه تعليق الحكم بمشتق لانه لم يقل لا صاعى مطعوم بصاع مطعوم حتى يقال تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق فالعلة ماخوذة من دليل آخر (قوله ولا صاعى تمر الخ) أى لا تبيعوا صاعى تمر (قوله والصحيح الخ) أشار به إلى انه مدخول

ذهنيا كعنى الانسان
 يقتضى وضعه للعنى الذهني
 ولا ضرر في مخالفته لما
 اختاره المصنف سابقا لانه
 اختيار الغير تدبر (قول
 الشارح كعنى المطر) أى
 افراده الخارجية تأمل
 (قوله إلى ما ذهب إليه
 بعض المحققين) هذا هو
 الحق وقرره عبد الحكي
 في حواشي القطب وإن
 قرره غيره في موضع آخر
 منها متابعة الشيخ الرئيس
 لكن حيث ينظر ما معنى
 عموم الانسان الرجل
 والمرأة ولعله مطابقة
 صورتها الخارجية له (قول
 المصنف وقيل به في الذهني)
 أى فقط بناء على أنه يعبر في
 العموم بمعنى الشمول ان
 يكون الشامل أمرا واحدا
 كاللفظ والمعنى الذهني
 الكلي ورد بأن ذلك لا يعتبر
 لغة في الشمول (قول
 الشارح وعلى الاول
 استعماله في الذهني مجازي
 أيضا) أى تشبيها لشمول
 المعنى لأفراده يتناول
 اللفظ ما يصلح له (قول
 الشارح وعلى الآخرين
 الخ) أى وترك العام من
 غيره أما على الاول فلا
 عام سواء باصطلاح
 الأصوليين في مبحث العام

أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعاني (قيل والمعاني) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ
 عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كعنى الانسان أو خارجيا كعنى المطر والخشب لما شاع
 من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخشب فالعموم شمول أمر متعدد (وقيل به)
 أى بعروض العموم (في الذهني) حقيقة لوجود الشمول متعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر
 والخشب مثلا في محل غيرهما في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازي وعلى الاول استعماله في الذهني
 مجازي أيضا وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ

الصحيح المتقدم وعلى هذا يقرأ أنه بالفتح خلا للزركشى حيث قال أنه مستأنف ويقرأ أنه بالكسر لانه لو
 كان من مدخول الصحة المتقدم لا يقتضى أن وصف الالفاظ بالعموم فيه خلاف مع أنه لا خلاف فيه
 والجواب ما أشار إليه من أن مصب التصحيح هو المعاني بقوله دون المعاني أى أنه لا خلاف في أن العموم من
 عوارض الالفاظ وإنما الخلاف في أنه هل هو من عوارض المعاني أيضا ولا هذا وقد قال البرماوى حكى
 في المسئلة مذاهب أخرى ضعيفة منها أنه حقيقة في المعاني دون الالفاظ وهو بعيد فان ثبت فهو قاذح في حكاية
 كثير الاتفاق على أنه حقيقة في اللفظ كما سبق (قوله أى العموم) أى المأخوذ من قوله العام لفظ الخ ولم يقل
 أى العام وإن كان هو المحدث عنه لأن العام لفظ فيكون المعنى عليه واللفظ العام من عوارض اللفظ العام
 وهو فاسد (قوله دون المعاني) أخذه من المقابل في قوله قيل والمعاني فانه يعلم منه أن الاول يخص اللفظ
 (قوله قيل والمعاني) وصححه ابن الحاجب فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك لفظي
 قال شيخ الاسلام وليس المراد المعاني التابعة للالفاظ فانه لا خلاف في عمومها لعموم لفظها بل المعاني
 المستقلة كالمقتضى والمفهوم اه ويبيده قول الشارح كعنى الانسان الخ (قوله حقيقة) أى
 اصطلاحية كما هو المناسب للمقام فانه للبحث عن الامور الاصطلاحية وقيل لغوية ثم هو نصب على
 الحال من العموم بمعنى العام أى حال كون استعمال العام في المعنى حقيقة (قوله ذهنيا) فيه تصريح
 بالقول بالوجود الذهني وقد قال به الحكماء وبعض محقق المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أضحنا ذلك
 في حواشى المقولات الكبرى (قوله كعنى الانسان) أى حقيقته الكلية بناء على أن الكلى الطبعي
 لا وجود له خارجا والمسئلة مبسطة في حواشينا على الخبيصى وأورد أن معنى الانسان له وجود ذهني
 ووجود خارجي وهو وجود افراده وكذا المطر والخشب فلا وجه للتخصيص وأجاب بسم بأنه لما كان
 عموم المطر والخشب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الانسان بحسب الخارج غير
 ظاهر لانه يلتفت فيه لكل فرد على حدته وهو لا عموم فيه خصه بالذهني (قوله لما شاع) تعليل لقوله
 حقيقة (قوله من نحو الانسان الخ) أى يقال الانسان يعم الخ فالانسان مبتدأ خبره ما بعده وكذلك قوله وعم
 المطر الخ جملة فالية فالمطر فاعل عم والخشب معطوف عليه (قوله فالعموم شمول الخ) تفریع على أن
 العموم من عوارض الالفاظ وقوله أمر أى سواء كان ذلك الامر لفظا أو معنى خارجيا أو ذهنيا جوهرا
 كالمطر أو عرضا كالخشب (قوله حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى أن اطلاق العام على المعنى
 الذهني حقيقة وفي جملة حالا من عروض العموم مساحاة إذ العروض لا يوصف بحقيقته ولا مجاز (قوله
 وانظر والخشب) أى فليس في الخارج أمر واحد شامل لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لا عموم فيه والعموم
 إنما هو باعتبار الامر الكلى الذهني (قوله غيرهما في آخر) فالمعاني الخارجية متشخصة لأن كل موجود
 في الخارج مشخص بمحل وحال مخصوص ليستحيل شموله متعدد (قوله وعلى الاول) أى القول بأنه
 من عوارض الالفاظ خاصة دون المعاني الذى هو مختار المصنف (قوله وعلى الآخرين الخ) جواب عما

(ويقال) اصطلاحاً (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص
المعنى بأفضل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول في المعنى عام كما علم بما تقدم وخاص فيقال للمعنى
المشركين عام وأعم واللفظه عام والمعنى زيد خاص وأخص واللفظه خاص وترك الأخص والخاص
اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك واللفظ عام المعلوم بما حكاية لشقي ما قيل ليظهر المراد
(ومدلوله) أى العام في التركيب من حيث الحكم عليه (كلية

يقال الحد المتقدم غير جامع لانه لا يشمل المعنى العام لانه قال العام لفظ الخ وحاصل الجواب ان الحد
إنما هو للعام من اللفظ لا للعام مطلقاً سواء كان من اللفظ أو المعنى والتعريف باعتبار وضع
لا يعترض عليه بعد تناوله أفراد وضع آخر (قوله ويقال للمعنى) أى في محل وصف المعنى وكذا
يقال فيما بعده فليست اللام للتبليغ كما في قلت له مثلاً لانه لا يبلغ غير العاقل ثم ان المراد المعنى مطلقاً
سواء كان عاماً أو غيره بدليل ما يأتي وكذا قوله واللفظ وظاهر ان قول أعم وأخص على التوزيع
أى ان كان المعنى ذا عموم يقال له أعم أو ان كان ذا خصوص يقال له أخص وكذا قوله
عام وخاص (قوله اصطلاحاً) زاده هنا دون ما تقدم لان ما مر مبنى على مناسبة لغوية
(قوله أعم وأخص) وأورد أن أفضل التفضيل يقتضى المشاركة فيقتضى اجتماع العموم
والخصوص في كل وذلك تناف وأجيب بأنهما من الأمور النسبية فلا ضرر في اجتماعهما نعم
لا يظهر في نحو الانسان أعم من زيد فان زيدا جزئى لا يعقل فيه عموم والجواب الشامل ان
أفضل على غير بابه (قوله لانه أعم) فانه المقصود من اللفظ وأفضل يقتضى الزيادة فخص بالاشرف
وهذا جواب عما يقال يمكن التفرقة بينهما بالعكس (قوله كما علم بما تقدم) أى من قوله قيل والمعاني
(قوله فيقال للمعنى المشركين) أى على الاصطلاح الثانى (قوله واللفظه عام) لم يقل وخاص كما قال في
قوله قبله لعدم صحته لانه فرض الكلام هنا في لفظ المشركين وهو ليس بخاص وفرضه ثم في
اللفظ مطلقاً (قوله ولم يترك واللفظ عام) أى لم يترك قوله واللفظ عام فهو مفعول يترك وقوله
المعلوم صفة لقوله واللفظ عام (قوله بما قدمه) أى من قوله العام لفظ الخ (قوله لشقي ما قيل)
أى ما يقال اصطلاحاً لانه شق للمعنى وشق للفظ وليس المراد شق القولين وقوله ليظهر المراد
أى مراد هذا القائل من التفرقة بين اللفظ والمعنى (قوله في التركيب) عائد للمدلول اشارة
إلى أن المراد الماصدق وهو الافراد فالمعنى كل فرد من أفراد العام الواقعة في التركيب المستعمل
في معناه الذى لا يقبل التخصيص كجاء عبيدى كلية وفيه مسامحة فان المحكوم عليه بالكلية
القضية الواقعة في التركيب دون اللفظ العام فانه عبارة عن الذات واحترز بذلك عن مدلول
العام بمعنى المفهوم الكلى المقاد بالتعريف السابق فانه ليس كلية بل هو معنى بسيط نقي كبقية
الكليات لا تتفاء الحكم فيه. وقد أشارح لذلك بقوله من حيث الحكم عليه فهذه الحيثية للتقييد
أى من حيث اعتباره مع المحكوم به مركباً لامن حيث تصوره وانه مدلول اللفظ فانه غير كلية
لعدم الحكم ولذلك أتى به بعد قوله في التركيب ولم يستغن بهذا عنه فانه قد يكون محكوماً عليه
وليس واقفاً في التركيب نحو العام يقبل التخصيص فانه شامل لجميع ماصدقاته وهى غير واقعة في
التركيب والمراد المحكوم عليه ولو معنى من حيث تعلق الحكم به فدخل نحو المفعول نحو المشركين في
اقتلوا المشركين واقتصر الشارح على قوله من حيث الحكم عليه لاجل قول المتن أى محكوم فيه وإلا

(قول المصنف ويقال
للمعنى أعم) أى من العموم
بمعنى الشمول فانه يعرض
للمعنى بلا خلاف فلا منافاة
بين ما هنا وبين تصحيح ان
العموم من عوارض
الالفاظ لان ذاك في
العموم بمعنى التناول وقد
تقدمت اشارة اليه (قول
المصنف ومدلوله كلية)
قال الاصفهاني في شرح
المحصل الكلية إيجاباً
أو سلباً أن يكون الحكم
على كل فرد فرد من الافراد
اه وعلى قياسه يقال في
قوله لا كل ولا كل فمعنى
العبارة أن مدلول العام
محكوم فيه على كل فرد فرد
وهو ما قاله المصنف بلا
زيادة ولا نقص غاية أن
مدلول العام ليس كذلك
في نفسه بل من حيث الحكم
عليه فلذا زاده الشارح
رحمه الله ويثبت الحاجة
إلى جميع ما تمحوله هنا ولا
إلى تقدير فو كما قاله سم
لاغتناء الحيثية عنه فتدبر

(قول الشارح لأنه في قوة قضايها) أي النص عليه أئمة النحو وغيرهم من أن نحو جاء الرجال أصله جاء زيد وجاء عمرو وهكذا عبر بصيغة الجمع عن ذلك اختصارا (قوله أي ولا ينافي ذلك الخ) هذا انما هو بعد وقوع التكليف بالامر الممكن من كل واحد وقت التكليف به فلا يضر (قوله إلا ان يقال الخ) بقي أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال فيقتضي الأمر لكل بالقتل ولو لمقتول غيره ولا جواب إلا ما قاله القرافي تدبر (قوله والفرد المذكور جزئي) سيأتي معناه عن الآمدى (قوله وإن (٥١٣) كان جزئيا الخ) هذا هو محل السؤال

فالحق ما في الشارح (قوله أو الدلالة على ما هو في قوة الخ) هذا غير المعنى الآتي ويحتاج إلى مزيد تكلف (قوله ومن هنا تعلم الخ) لا حاجة إليه بعد تفسير الكلية بأمس (قوله من حيث هو جميعها) لا لكل واحد صرح التفاضل بأنه موضوع لتناول كل واحد كما يدل عليه التخصيص بالاستثناء وإلا فلو كان موضوعا للجميع من حيث هو جميع لم يصح استثناء الواحد لأن شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء ومعنى قولهم شمول العام دفعي أنه يتناول الكل دفعة لا كل واحد بدل الآخر وهذا لا يقتضي عدم وضعه لتناول كل واحد واحد المؤدى إلى كونه في قوة قضايها بعدد الآحاد بل تناول كل واحد ملحوظ في اسم الجمع أيضا إلا أنه بواسطة

أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيًا أو نهيًا نحو جاء عبيد وما خالفوا فأكرمهم ولا تنهم لأنه في قوة قضايها بعدد أفرادها أي جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فها هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل

فثله المحكوم به نحو الساكن في الدار عبيد (قوله أي محكوم فيه) أي المدلول الواقع في التركيب وفيه تسامح فإن الحكم انما هو في القضية (قوله أو سلبا) المراد بالطلب عمومته نحو لا تقتلوا النفس اما سلب العموم نحو ما كل عدد زوجا فلا عموم له إذ لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فردانه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج (قوله مطابقة) حال على حذف مضاف أي دامت مطابقة (قوله لأنه في قوة الخ) علة لكون مدلول العام مطابقة (قوله وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى انهما قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فانه قضية واحدة (قوله وهكذا فيما تقدم) أي من الأمثلة أي وما خالف فلان الخ (قوله إلى آخره) أي إلى آخر العدد (قوله على فردة) أي فرد القضية (قوله محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أي فرد فرد وهكذا قيل الثاني صفة للأول بتأويل منفرد أي فرد منفرد عن غيره (قوله دال عليه مطابقة) فلفظ اقتلوا المشركون يدل على أفراد مطابقة بالقوة القرينية من الفعل وجواب الاصفهاني عن اشكال القرافي في هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد انما هو تلك القضايا بالدرجة بالقوة تحت ذلك العام الذي هو اقتلوا المشركون مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا يغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الاقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الاصفهاني وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لانه موضوع لجميع الأفراد ولذلك كان استعماله في الخاص على الخصوص مجازا وحيث أن المناسب أن تكون دلالة عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اه وهو قوى سبقه إليه الكمال بن الهمام فانه جعل دلالاته تضمنية ويراد بالجزء في دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الأفراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل (قوله لا كل) أي لا ذو كل (قوله من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله نحو كل رجل الخ) تمثيل للمعنى الذي حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى وما من

(٦٥ - عطار - أول) أن عجي الكل لا يتصور إلا به وإلا فلا يمكن الاستثناء تأمل (قوله

فما يقال ان المجموع الخ) كان يمكن أن المجموع له معنيان الذي ذكره أولا وهذا أو ما قوله لا يصح الخ ففيه أن المجموع في صورة النهي بالمعنى الاول وأما إذا كان معناه الخ فيه انه بامتناع واحد يتحقق كلف المجموع اه سم يعني ان الكلام في طلب كلف المجموع من حيث هو مجموع وحيث أن يكون معناه لا يتجتمعا فافعلوا فيكون المطلوب الكف عن الاجتماع في الفعل فالاجتماع جزء والمنهى عنه وليس المطلوب الكف عن الفعل فقط من المجموع بان لا يكون الاجتماع جزء المنهى تامل (قوله بل ينتهي إليه التخصيص) وإلا كان نسخا لا تخصيصا

في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم ولا لتعذر الاستدلال في النهي على كل فرد لأن نهى المجموع يمثل باتهام بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ونحوه (ولا كلي) أي ولا يحكم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقة أفضل من حقيقتها وكثيرا ما يفضل بعض أفرادها بعض أفرادها لان النظر في العام إلى الأفراد (ودلالته) أي العام (على أصل المعنى) من الواحد فيها هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعي) رضى الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية)

دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم فانه على تقدير ما مجموع الدواب ومجموع الطيور إلا أمم أمثالكم ليطابق الخبر المبتدأ (قوله وإلا) أي وإن لم يكن الحكم على كل فرد لتعذر الاستدلال به في النهي كلا كما في لا تقتلوا النفس فانه يكون المعنى لا يقتل مجموعكم النفس فاذا ارتكب بعض المخاطبين قتل النفس لا يحصل الأثم لأنهم يقتل المجموع وانتهاء واحد عن الفعل دون المجموع كاف في تحقق النهي لأنهم يصدق أن المجموع قتل وهذا فاسد ثم أن تخصيص الشارح الكلام بالنهي يقتضي أنه لا يتعذر الاستدلال به في الأمر وهو كذلك فانه لو فرض ان دلالة العام في الأمر كل لا كلية لا يتعذر الاستدلال فان قوله أقيموا الصلاة معناه حينئذ لتقم هيئتكم الاجتماعية الصلاة فاذا لم يقمها واحد من المجموع لم يتحقق الأمر لان الهيئة الاجتماعية من جميع الأفراد لم تقمها لخروج ذلك الواحد منها (قوله ولم تزل العلماء) راجع لقوله ولا لتعذر الاستدلال (قوله به) أي بالعام عليه أي كل فرد وأورد الناصر ان هذا ظاهر إذا كان معنى نهى المجموع معناه لا يجتمعوا عن الفعل لا طلب الكف من المجموع فانه لا يتأتى إلا بكف الكل كالأمر وأجاب سم بأنه لا معنى لطلب الكف من المجموع إلا عدم الاجتماع على الفعل وفيه نظر فانه إذا كان معناه الطلب الكف لا يتأتى إلا بالكف من كل واحد ولا يحصل بكف البعض فانه إذا تخلف فرد صدق عدم كف المجموع وإن كان يصدق عليه أن الفعل لم يوجد إلا من البعض (قوله نحو الرجل) مثال للنهي (قوله من الواحد) بيان لأصل المعنى (قوله فيما هو غير جمع) فيه أنه يتناول المثني من أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد وأجيب بأنه أراد بالجمع ما يشمل المثني أو أنه قطع النظر عنه لأن المصنف لم يذكره في صيغ العام ثم هو شامل أيضا لاسم الجمع كقوم ورهط وفي التلويح انه مثله واما اسم الجنس الجمعي كتمر فالظاهر أنه كذلك (قوله أو الاثنين) على الخلاف في أقل الجمع فأو لحكاية الخلاف وظاهره ولو جمع كثرة بناء على اتحاد مع جمع القلة في المبدأ على ما هو التحقيق وإن خص المصنف الخلاف في أقل الجمع بجمع القلة فاندفع ما قاله شيخ الاسلام بأن أصل المعنى في جمع الكثرة أحد عشرو في التلويح انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه يختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات اه ويعني المقام المشار اليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق وبهذا يعلم أنه لا يحتاج أن يقال في محل من المحال هذا بما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة (قوله قطعية) لانه لا يحتمل خروجه بالتخصيص إذ لا يجوز التخصيص إلى أن لا يبقى شيء بل ينتهي إليه وإلا كان نسخا (قوله وهو عن الشافعي) خصه بالذكر مع أنه لا يخصه لانه قد اشتهر عنه إطلاق القول بأن دلالة العام ظنية وحمله إمام الحرمين على ما عدا الأقل (قوله وعلى كل فرد بخصوصه) أي من الأفراد التي يتحقق فيها أصل المعنى (قوله ظنية) لانه كما يحتمل هذا المفرد المعين يحتمل غيره (قوله وهو عن الشافعية) عزاء للشافعية لانهم أخذوه من قواعد الإمام

(قول المصنف وعلى كل فرد بخصوصه ظنية) فهو لا يدل على جميع الأفراد قطعا ولا على خصوصية الأفراد حتى أفراد أصل المعنى كذلك

(قوله مع أن أصل المعنى فيه أحد عشر) قال السعد أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمعي القلة والكثرة فدل على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة يختص بال عشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه يختص بمالوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله على أنه سيأتي الخ) لا علاقة له بما نحن فيه فإن القائل بأنها آحاد لا يجوز التخصيص إلى الواحد لئلا يكون نسخا للمعنى الموضوع له (٥١٥) لا تخصيصاً والغرض أنه تخصيص

فأصل المعنى لا بد من بقائه في التخصيص فتكون دلالاته عليه قطعية ولو قلنا أن أفراد آحاد لان هذا جاء من الاستفراق العارض أما الصيغة فدالة على معناها قطعاً كما أشار له المصنف بقوله أصل المعنى ونبه عليه في حواشي المطول (قوله ما عدا الاول) يفيد أنه يدل على خصوص الاول وليس كذلك (قول الشارح لزوم معنى اللفظ الخ) أي ولا اطلاع لنا على خلاف الظاهر فلا تكلف به فتقطع بالظاهر (قول الشارح فيمتنع التخصيص بخبر الواحد الخ) أي قبل التخصيص بقطعي أما بعده فيجوز لأنه عام دخله شبهة (قوله وقد يقال قضية الخ) فيه بحث لأن قضية تخصيص القطعي بالقطعي عندهم تخصيص الآحاد بالآحاد (قول الشارح دون الاول) لأنه لما دخله الاحتمال صار غير قطعي الدلالة وإن كان قطعي

لاحتياله للتخصيص وإن لم يظهر مخصص لسكرة التخصيص في العمومات (وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياص على هذا دون الاول وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل في والله بكل شيء عليم لله ما في السماوات وما في الأرض كانت دلالاته قطعية اتفاقاً (وعوم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والا زمنة والباق) لأنها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أي على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم وقوله ولا تقربوا الزنا

ولم يصرح به بخلاف الاول فانه صرح به (قوله لاحتماله) أي كل فرد بخصوصه ماعدا الاول وقوله للتخصيص أي الاخراج من حكم العام (قوله لسكرة الخ) وأيضاً نفي الظهور لا ينافي الوجود مع الخفاء (قوله قطعية) واحتمال التخصيص لا ينافي القطع كاحتمال المجاز في الخاص والحكم للغائب وفيه أن هذا يتوقف على أن التخصيص في العام أغلب من بقائه على معناه ولا دليل على ذلك (قوله للزوم معنى اللفظ) أي للزوم إرادة ذلك عادة فلا ينافي دلالة اللفظ وضعية لا تدل على الثبوت في نفس الامر وليس المراد للزوم العقلي (قوله أو غير ذلك) أي كالتقييد في المطلق والنسخ في المحكم (قوله فيمتنع التخصيص) أي تخصيص القرآن والسنة المتواترة لا مطلقاً لأن القطعي لا يخص بالظني وخبر الواحد والقياس ظني وقضية كون دلالة العام قطعية امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يقال بأنه لا ينافي حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن (قوله وإن قام دليل الخ) تقييد لمحل الخلاف (قوله وعموم الاشخاص) الاضافة على معنى في وأراد بالاشخاص افراد العام سواء كانت ذوات أو معان كأفراد الضرب إذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام فكان ينبغي التعبير بالافراد لان اطلاق الشخص على المعنى ليس حقيقياً لما قال ابن قيم الجوزية ان الشخص لا يكون إلا جسماً مؤلفاً سمى بذلك لان له شخوصاً وارتفاعاً وقوله يستلزم أي أنه ملزوم لعموم الاحوال فيلزم من وجوده وجود لازمه بالوضع بل بطريق الاستلزام والمراد بالاحوال الامور العارضة للذات في حد ذاتها من بياض ونحوه وإلا فالزمان والمكان من الاحوال لان السكون فيهما حال (قوله والباق) زاد البرماوى في شرح ألفيته والمتعلقات فهو عام في الامور الاربعة كما صرح به ابن السمعاني في القواطع والامام في المحصول في باب القياص اه وأقول ذكر الاحوال يغني عنها كما لا يخفى (قوله لأنها لا غنى الخ) أي وإذا كان كذلك كانت ملازمة لها والمعنى ان جملة الاشخاص لا يجمعها حال واحد ولا زمان واحد ولا مكان واحد بل لا ينفك عن الاحوال المختلفة الموزعة عليها ولا عن الازمنة كذلك فلو

المتن فيعادله خبر الواحد لانه قطعي الدلالة وإن كان غير قطعي المتن ثم يرجع عليه بأن في التخصيص به أعمال الدليلين (قوله من أن العام في الاشخاص مطلق) أي فاذا ورد نص في شيء خاص يفيد به العام على هذا دون الاول لانه ذكر فرد بمحكم العام لا يخصه (قول المصنف وعموم الاشخاص الخ) عقد الاستلزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال يقتضي ان عموم الاحوال إنما هو بسبب عموم الاشخاص فيقتضي ان اللازم عموم احوال جميع الاشخاص إذ هو ينشأ عن عموم الاشخاص لا عموم ذلك مع عموم احوال كل شخص

أى لا يقربه كل منكم على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين أى كل مشترك على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وخص منه البعض كآهل الدمة (وعليه) أى على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى وقال القرافي وغيره العام فى الأشخاص مطلق فى المذكورات لا تنفاه صيغة العموم فيها فافحص به العام على الأول مبين المراد بما أطلق فيه على هذا

لم يستلزم عموم الأشخاص عموم هذه الامور لم يتحقق عمومها فاندفع ما قاله الشهاب البرلى أن الدليل المذكور لا يدل على استلزام العموم للعموم (قوله وخص منه المحصن) اخرج من عموم الاحوال (قوله أى لا يقربه كل منكم) وهو من باب عموم السلب لا سلب العموم فان هذه العبارة صالحة لكل منهما (قوله على أى حال) أى فى حال الدمة أو الحرابة وقوله وفى أى زمان ومكان أى فى الاشهر الحرم وغيرها وفى الحرم وغيره (قوله كآهل الدمة) ادخلت الكاف المعاهد والمستأن من (قوله فى المذكورات) أى الاحوال والا زمنه والباق فقولوا قتلوا المشركين يتناول كل مشترك لكن لا يعم الاحوال حتى يقتل فى حال الدمة والهدنة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلاً ولا الزمان حتى يدل على القتل يوم الاحد مثلاً كذا فى شرح أبى زرعة العراقي على المتن (قوله لا تنفاه صيغة العموم) لأن العام فى شىء يلفظ لا يكون عاماً فى غيره لا يلفظ يدل عليه بل مطلق وقد يقال إننا ندع العموم بطريق الوضع بل بطريق الاستلزام فلا يحتاج لصيغة ويرد على جعله من قبيل المطلق لزوم عدم العمل بالأدلة العامة فى هذه الازمان لا أنه قد عمل بها فى زمن ما فان المطلق يكتفى فى العمل به مرة لأنه لا يستغرق وأجيب بأن محل قولهم يكتفى بالعمل فيه مرة واحدة إذا لم يخالف الاقتصار عليه مقتضى صيغة العموم فى غيره وإلا قيل بالعموم بحافظة على الصيغة لا من حيث ان المطلق يعم وترك بقية الافراد هنا مخالف للعموم فى الأشخاص فانه لو قيل بعدم العمل فى الا زمان المتأخرة لزوم عدم تناول الأشخاص وذلك لا يصح (قوله بما أطلق فيه) أى بأحوال أو أمكنة وأزمنة وذكر الضمير فى فيه الراجع إلى مراعاة اللفظها والضمير فى أطلق راجع للعام فكان الأول إبرازاً لمجرى الصيغة أو الصلة على غير من هى له والمعنى ما خص به العام من الامور المذكورة مبين للبراد بالاحوال وما معها التى أطلق العام فيها وذلك لأن العام فى شىء لا يكون عاماً فى غيره لا يلفظ يدل عليه مطلق وقد سمعت جوابه لكن قيل أن فى آية اقتلوا المشركين دليلاً على انه مطلق فى غير الأشخاص لا عام لقوله حيث تقتضونم إذ لو كان عاماً لكان ذكر العموم فى حيث الزمانية تكرر اراء الله اعلم قال مؤلفنا تاج زمانه هو بهجة اوانه المحقق الذكى الاممى حسن بن محمد العطار الشافعى الخلقى الازهرى هذا آخر ما يسرده الله تعالى من إتمام الجزء الاول من هذه

الحاشية ونرجو منه تعالى الاعانة ومنع الموانع فى تمام ما نشرع فيه من الجزء الثانى

فانا نكتب بحسب الاقراء مع الاخوان والله المستعان وكان ذلك

فى يوم الاربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٤٤ الف ومائتين

وأربع وأربعين أحسن الله ختامها وهى سنة ضرور

وقتن وخروب وغير ذلك لطف الله بنا

وبالمسلمين بمنه وكرمه آمين والحمد لله

رب العالمين وصلى الله على

سيدنا محمد وآله وصحبه

أجمعين

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله مسئلة وكل والذى والتى وأى

وما ومتى واين وحيثاً ونحوها للعموم الخ)

إذ لا دليل عليه ولا مستلزم له بل اللازم بالنسبة لكل شخص على حدته حال من أحواله وهو حصّة شائعة وهذا هو المطلق كما سيأتى نعم هو من قبيل العام عند القائل بعموم النكحة فى الاثبات وهم الخفية وليس ذلك مبنى كلام المصنف فالحق انه إن كان اللازم استغراق احوال جميع الأشخاص فلا استلزام هو الوجه ولا يضر عدم صيغة العموم لا نأقائلون بأنه جاء من الاستلزام لا من صيغة دالة عليه وإن اريد أن اللازم استغراق ذلك وأحوال كل شخص أيضاً فمنوع فى الثانى بل هو فيه مطلق فليتامل وكلام الشارح قابل للعينين

﴿ فهرست الجزء الاول من حاشية العلامة العطار ﴾
 ﴿ على شرح الجوامع ﴾

صحيفة	صحيفة
٣٥٤ مسألة قال القاضي وإمام الحرمين	٢ خطبة الكتاب
والغزالي والآمدى لاثبت اللغة قياسا الخ	٤١ الكلام في المقدمات
٣٥٧ مسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا فان منع	٢١٦ مسألة الحسن المأذون الخ
تصور معناه الشركة لجزئ الخ	٢١٨ مسألة جائز الترك ليس يوجب الخ
٣٦٨ مسألة الاشتقاق رد لفظ إلى آخر الخ	٢٢٧ مسألة الامر بواحد من أشياء يوجب
٣٧٩ مسألة المترادف واقع خلافا لثعلب الخ	واحدا لا بعينه الخ
٢٨٤ مسألة المشترك واقع خلافا لثعلب	٢٣٦ مسألة فرض الكفاية مهم بقصد حصوله
والابهرى والبلخي مطلقا الخ	٢٤٢ مسألة الامر أكثر أن جميع وقت الظهور
٣٨٤ مسألة المشترك يصح اطلاقه على معنيه	جوازا ونحوه وقت لادائه الخ
معا مجازا الخ	٢٥٠ مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب
٣٩٣ مسألة الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له	المطلق إلا به واجب الخ
ابتداء الخ	٢٥٦ مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ
٢٩٩ (المجاز)	٢٦٩ مسألة يجوز التكليف بالاحمال مطلقا الخ
٤٢٦ مسألة المعرب لفظ غير علم استعملته	٢٧٣ مسألة الامر أكثر أن حصول الشرط
العرب الخ	الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف الخ
٤٢٧ مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو	٢٧٩ مسألة لا تكليف إلا بفعل الخ
حقيقة ومجاز الخ	٢٨٥ مسألة يصح التكليف ويوجد معلوما
٣٢٢ مسألة الكناية لفظ استعمل في معناه	للمأمور أثره الخ
مرادا منه لازم المعنى الخ	٢٨٧ (خاتمة) الحكم قد يتعلق بأمرين على
٤٣٦ (الحروف)	الترتيب الخ
٤٦٤ (الامر)	٢٨٩ (الكتاب الاول في الكتاب
٤٦٧ مسألة القائلون بالنفسى اختلفوا هل	ومباحث الاقوال)
للامر صيغة تخصه الخ	٣٠٦ (المنطوق والمفهوم)
٤٨٠ مسألة الامر لطلب الماهية الخ	٣٣٠ مسألة المفاهيم إلا اللقب حجة لغة الخ
٤٨٥ مسألة الرازى والشيرازى وعبد الجبار	٣٣٧ مسألة الغاية قيل منطوق الخ
الامر يستلزم القضاء الخ	٣٣٩ مسألة انما قال الآمدى وابو حيان الخ
٤٨٩ مسألة قال الشيخ والقاضي الامر	٣٤١ مسألة من اللطاف حدوث الموضوعات
النفسى بشئ معين هى عن ضده الوجودى	اللغوية
٤٩٤ مسألة الامر ان غير متعاقبين أو بغير	٣٥٠ مطلب الحكم والمتشابه
متماثلين غير ان الخ	٣٥٢ مسألة قال ابن فورك والجمهور اللغات
٤٩٦ (النهى)	توقيفية
٥٠٥ (العام)	

